This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Schopenhauer-Lexikon.

Ein philoſophiſches Wörterbuch,

nach

Arthur Schopenhauers

ſämmtlichen Schriften und handſchriftlichem Nachlaß bearbeitet

von

Julius Frauenſtädt.

Erſter Band.

Aberglaube bis Jury.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1871.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

B3101
F7

Das Ueberſetzungsrecht iſt vorbehalten.

47238

Vorwort.

Bei den großen Denkern genügt es uns nicht, blos im Allgemeinen ihre Lehre zu kennen, sondern wir haben auch das Bedürfniß einer Uebersicht über die ganze Fülle von Gegenständen, die sie in den Bereich ihrer Betrachtung gezogen, und über das Wesentliche Dessen, was sie über jeden einzelnen Gegenstand gelehrt haben. Daher das Bedürfniß nach Wörterbüchern der großen Philosophen, welche uns über Beides, über den ganzen Umfang und den wesentlichen Inhalt ihrer Lehre leichte Uebersicht gewähren.

Solche Wörterbücher sind keineswegs von blos historischem, rückwärts gewandtem Interesse, sondern sie sind von Interesse auch für die zukünftige Weiterförderung der Wahrheitserkenntniß. Denn in den Schriften der großen Philosophen sind ja nicht blos vergängliche, ihrer Zeit angehörige Gedanken, sondern es sind in ihnen auch bleibende, für alle Zeiten gültige Wahrheiten und Wahrheitskeime niedergelegt, an die man anknüpfen muß, um die Erkenntniß weiter zu fördern.

Da nun Schopenhauer zu diesen großen Denkern gehört, ein Wörterbuch der erwähnten Art aber, durch welches man sich über den ganzen Umfang und den wesentlichen Inhalt seiner Lehre orientiren kann, bisher noch gefehlt hat, so habe ich mich zur Ausarbeitung eines solchen entschlossen und lege nun die Frucht meiner Arbeit hiermit dem Publicum vor.

Hätte es bisher nicht an einem solchen Lexikon gefehlt, so wären nicht so viele falsche Darstellungen und schiefe Beurtheilungen der Schopenhauer'schen Lehre erschienen. Mit gegenwärtigem Lexikon in der Hand wird man künftig Jeden, der über Schopenhauer berichtet und richtet, controliren können.

Ein zweites Hauptmotiv, welches mich zur Ausarbeitung des vorliegenden Lexikons bestimmt hat, ist folgendes. Unsere Zeit ist zwar reich an Kenntnissen auf allen Gebieten des Wissens, und die sogenannten „Real-Lexika" suchen die errungenen Kenntnisse allen Bildungsbeflissenen zugänglich zu machen; aber in Folge der Verachtung, in welche die Philosophie gerathen ist, und an welcher zum Theil die Philosophen selbst Schuld sind, hat die Entwicklung der Einsicht nicht gleichen Schritt gehalten mit der Erweiterung und Verbreitung der Kunde, und doch ist Kunde nur als Mittel zur Einsicht von Werth. (Vergl. den Artikel Einsicht in vorliegendem Lexikon.) Wie sehr es selbst Männern der Wissenschaft an philosophischer Bildung fehlt, das kann man an der mitunter rohen Weise sehen, in der die Naturforscher über die empirisch ermittelten Thatsachen urtheilen. Noch immer kommt ihr Urtheil über den Gegensatz zwischen Materialismus und Spiritualismus nicht hinaus, während doch dieser Gegensatz längst durch Kant, vollends aber durch Schopenhauer überwunden ist.

Dem beklagten Mangel an philosophischer Bildung nun entgegenzuwirken thut ein philosophisches Lexikon Noth, ein Lexikon, welches die Kunde zur Einsicht erhebt, ein Begriffs-Lexikon, welches die durch die Sach-Lexika dargestellte Erscheinungswelt richtig deuten lehrt. Von allen nachkant'schen Systemen scheint mir nun aber kein anderes geeigneter zu diesem Zweck, als das Schopenhauer'sche. Die Schopenhauer'sche Philosophie ist, als aus der äußern und innern Erfahrung geschöpft, reich wie die Welt und mit den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften im Wesentlichen

übereinstimmend, während diejenigen nachkant'schen Systeme, welche die Welt a priori construiren, arm sind an Begriffen und arg gegen die Empirie verstoßen. Dazu kommt, daß Schopenhauer, wie kein Anderer, mit der Tiefe der Gedanken Klarheit des Ausdrucks verbindet; während die Andern entweder tief sind, ohne klar, oder klar, ohne tief zu sein. In allen diesen Beziehungen schien mir ein aus den Schopenhauer'schen Schriften hergestelltes Lexikon am geeignetsten, philosophische Bildung und Einsicht zu verbreiten.

Obwohl die Darstellung in diesem Lexikon mit Schopenhauers eigenen Worten gegeben ist, so konnte sie doch nur eine summarische sein und mußte die nähere Ausführung den Werken Schopenhauers selbst überlassen, wo man sie an den von mir in Parenthese bezeichneten Stellen finden wird. Auch wird man die schriftstellerische Größe Schopenhauers nicht aus meiner einfach und schmucklos gehaltenen Darstellung, sondern nur aus seinen eigenen Werken kennen lernen können.

Es war keine leichte Arbeit, das vorliegende Lexikon herzustellen. Denn Schopenhauer betrachtet einen und denselben Gegenstand in sehr verschiedenen Beziehungen, und was er in diesen verschiedenen Beziehungen über ihn sagt, steht nicht immer an einem Ort beisammen, sondern häufig sehr zerstreut, worauf er selbst am Schluß des ersten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" aufmerksam macht. Es galt daher, die zerstreuten Stellen zu sammeln, zu ordnen, und das in ihnen enthaltene Wesentliche mit Weglassung alles zur bloßen Ausführung Gehörigen darzustellen, um ein Gesammtbild dessen zu geben, was Schopenhauer über jeden einzelnen Gegenstand lehrt. Dabei war, da Schopenhauer häufig denselben Gedanken mit andern Worten wiederholt, unter den verschiedenen Ausdrücken eines und desselben Gedankens eine Auswahl zu treffen. In allen diesen Beziehungen war die vorliegende Arbeit schwierig und zeitraubend; doch glaube ich die Schwierigkeiten glücklich überwunden zu haben. Die Ueberschriften,

durch welche innerhalb eines Artikels die verschiedenen Beziehungen, in welchen, oder die verschiedenen Gesichtspunkte, von welchen aus der Gegenstand betrachtet wird, bezeichnet sind, rühren von mir her.

In dem Bewußtsein, eine eben so nützliche, als schwierige Arbeit vollendet zu haben, sehe ich getrost der Aufnahme entgegen, welche dieselbe beim Publicum finden wird.

Berlin, im August 1871.

Julius Frauenstädt.

Abkürzungen.

E. bedeutet: Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2. Aufl.
F. „ Ueber das Sehen und die Farben, 3. Aufl.
G. „ Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 3. Aufl.
H. „ Aus Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlaß.
M. „ Arthur Schopenhauer: Von ihm, über ihn. Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke.
N. „ Ueber den Willen in der Natur, 3. Aufl.
P. „ Parerga und Paralipomena, 2. Aufl.
W. „ Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl.

der ihn überträfe. So viel als das Wort kommt
legenheit Schopenhauers, sein Jemandem gesagt
hieße, für Jeden, der den so skeptiker, oder ein
nach Athen tragen. Die groß theilt zu haben;
in seinem System unterordnet zu haben wähnt,
bezeichnet werden müßte, ein laß mir die Auf-
gabung; und auch Originalit schmälern will,
Nun ist es aber mit der Meines wegs als ein
eben keine absolute Beweisfü
folglich wird es immer versch physischen Theorie
ob die Verschiedenheit des ph reiter Conner ist,
achtung der Andersdenkenden in's Determinis-
den Geist als das Allesbeweg d Generationen,
Philosophen-Namens Unwürd wären sie frei-
Trieb, den Willen als das Über. Der abso-
doch den Theologen und Polio kann man den
auch kein Thor, noch wenig nehmen, und doch
er andere Wege geht, als Pl Optimismus be-
Spinoza als einen Charlatan nur darauf an,
mit Fichte, Schelling und He über das Thier
Schönste an ihm, obwohl no telligentes Han-
unverdiente Mißachtung denk esse, daß dieses
Nachgeborenen gibt es keiner ängliche nur ein

Darin geben uns die Anhauer'sche Welt-
fällt keinem Franzosen der m zur „Verneinung
der Schaar der Philosophen z der letzten Jahre
lische Positivist wird nicht da Aufschwung un-
Idealismus den Namen eines higung und des
vieler deutschen Professoren unserer eifrig-
ignorirt oder aber als ein kräftigsten Po-
Witzbold dargestellt.

Ein anderer Vorwand zu hl, der uns, bei
oder vielmehr, was man fü unser Geschlecht
schlimmen Einfluß. Die ei als den Staat
Moral ist bekanntlich das Mium des Staates
darauffolgende Ausführung li, neben und in
Frankfurter Philosophen gew der Staat eine
mismus zu wenden. Dieser d keinerlei sitt-
Thätigkeit dieser Welt ab, nirgends Staat
Philosoph selber, das Schaffung dieser zwei
könnten, so wäre die Folge, n setzen wollen,
ein rein beschauliches Leben s und Menschen
holen, daß es auf die Resultat auf hingewiesen
lichen Frage, sondern auf die Menschen kön-
Theorie zur Vernichtung alles Künstler, wie
zu halten gewohnt sind, sie d eschlecht mochte
für wahr erkannt. Man su gesetzten Sinne,
Leopardi's und vieler andern es ist durchaus
wie man Larochefoucault's S verehrt, gleich-
hat; man komme aber nicht Oder meint man
„Larochefoucault's und Scho ein Volk Ari-
ist schimpfen, man verzeihe m Staatsmänner

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

entgegengesetzte ist es eben, welche macht, daß fast alle große Männer, unabhängig von Zeit und Nation, einen gewissen Anstrich von Aberglauben verrathen haben. (N. 109.)

Der Gespensterglaube ist dem Menschen angeboren; er findet sich zu allen Zeiten und in allen Ländern, und vielleicht ist kein Mensch ganz frei davon. Der große Haufe und das Volk, wohl aller Länder und Zeiten, unterscheidet Natürliches und Uebernatürliches, als zwei grundverschiedene, jedoch zugleich vorhandene Ordnungen der Dinge. Dem Uebernatürlichen schreibt er Wunder, Weissagungen, Gespenster und Zauberei unbedenklich zu, läßt aber überdies auch wohl gelten, daß überhaupt nichts durch und durch bis auf den letzten Grund natürlich sei, sondern die Natur selbst auf einem Uebernatürlichen beruhe. Im Wesentlichen fällt nun diese populäre Unterscheidung zusammen mit der Kantischen zwischen Erscheinung und Ding an sich; nur daß diese die Sache genauer und richtiger bestimmt, nämlich dahin, daß Natürliches und Uebernatürliches nicht zwei verschiedene und getrennte Arten von Wesen sind, sondern Eines und Dasselbe, welches an sich genommen übernatürlich zu nennen ist, weil erst, indem es erscheint, d. h. in die Wahrnehmung unsers Intellects tritt und daher in dessen Formen eingeht, die Natur sich darstellt, deren phänomenale Gesetzmäßigkeit es eben ist, die man unter dem Natürlichen versteht. (P. I, 284 fg.)

Wie dem Gespensterglauben, so liegt auch dem Glauben an Omina, der so allgemein und unvertilgbar ist, daß er selbst in den überlegensten Köpfen nicht selten Raum gefunden hat, Wahrheit zu Grunde. Denn da nichts absolut zufällig ist, vielmehr Alles nothwendig eintritt und sogar die Gleichzeitigkeit selbst des causal nicht Zusammenhängenden, die man den Zufall nennt, eine nothwendige ist, indem ja das jetzt Gleichzeitige schon durch Ursachen in der entferntesten Vergangenheit als ein solches bestimmt wurde; so spiegelt sich Alles in Allem, klingt Jedes in Jedem wieder. Der unvertilgbare Hang des Menschen, auf Omina zu achten, seine extispicia und ορνιθοσκοπια, sein Bibelaufschlagen, sein Kartenlegen, Bleigießen, Kaffeesatzbeschauen u. dgl. zeugen von seiner den Vernunftgründen trotzenden Voraussetzung, daß es irgendwie möglich sei, aus dem ihm Gegenwärtigen und klar vor Augen Liegenden das durch Raum oder Zeit Verborgene, also das Entfernte oder Zukünftige zu erkennen, sodaß er wohl aus Jenem Dieses ablesen könnte, wenn er nur den wahren Schlüssel der Geheimschrift hätte. (P. I, 230 fg.) Auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der strengen Nothwendigkeit alles Geschehenden beruht die bei den Alten so fest stehende Ansicht vom Fatum, der ειμαρμενη, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, sogar auch der überall unvertilgbare Glaube an Omina, weil eben selbst der kleinste Zufall nothwendig eintritt und alle Begebenheiten, so zu sagen, miteinander Tempo halten, mithin Alles in Allem wiederklingt. Endlich hängt sogar dies damit zusammen, daß, wer ohne die leiseste Absicht und ganz zufällig einen Andern verstümmelt oder getödtet

hat, dieſes Piaculum ſein ganzes Leben hindurch betrauert, mit einem Gefühl, welches dem der Schuld verwandt ſcheint, und auch von Andern als persona piacularis (Unglücksmenſch) eine eigene Art von Discredit erfährt. (E. 60 fg.)

Wendet man die Uebereinſtimmung zwiſchen dem Mechanismus und der Technik der Natur, oder dem nexus effectivus und dem nexus finalis, demzufolge die Naturproducte ſich ebenſo rein cauſal als teleologiſch erklären laſſen (ſ. Teleologie), auf den Lebenslauf des Menſchen an, ſo wird die Möglichkeit der omina, praesagia, portenta begreiflich. Das, was nach dem Laufe der Natur nothwendig eintritt, iſt alsdann doch andererſeits wieder anzuſehen als für den Lebenslauf des Einzelnen berechnet, bloß in Bezug auf ihn geſchehend und exiſtirend; wonach dann das Natürliche und urſächlich nachweisbar Nothwendige eines Ereigniſſes das Ominoſe deſſelben keineswegs aufhöbe und ebenſo dieſes nicht jenes. Daher ſind Die ganz auf dem Irrwege, welche das Ominoſe eines Ereigniſſes dadurch zu beſeitigen vermeinen, daß ſie die Unvermeidlichkeit ſeines Eintritts darthun, indem ſie die natürlichen und nothwendig wirkenden Urſachen deſſelben nachweiſen. Denn an dieſen zweifelt kein vernünftiger Menſch, ... für ein Mirakel will Keiner das Omen ausgeben; ſondern gerade daraus, daß die ins Unendliche hinaufreichende Kette der Urſachen und Wirkungen mit der ihr eigenen, ſtrengen Nothwendigkeit und unvordenklichen Prädeſtination den Eintritt dieſes Ereigniſſes in ſolchem bedeutſamen Augenblick unvermeidlich feſtgeſtellt hat, erwächſt demſelben das Ominoſe. (P. I, 236 fg. W. II, 384.) Andererſeits jedoch ſehen wir mit dem Glauben an die Omina auch der Aſtrologie wieder die Thür geöffnet, da die geringſte als ominos geltende Begebenheit durch eine ebenſo unendlich lange und ebenſo ſtreng nothwendige Kette von Urſachen bedingt iſt, wie der berechenbare Stand der Geſtirne zu einer gegebenen Zeit. (P. I, 236.)

Abrichtung.

1) Abrichtung der Thiere.

Die Abrichtung (Dreſſur) der Thiere beruht auf der Benutzung ihres Erinnerungsvermögens und der bei ihnen überaus ſtarken Macht der Gewohnheit (ſ. Gewohnheit). Das Erinnerungsvermögen der Thiere iſt, wie ihr geſammter Intellect, auf das Anſchauliche beſchränkt und beſteht zunächſt blos darin, daß ein wiederkehrender Eindruck ſich als bereits dageweſen ankündigt, indem die gegenwärtige Anſchauung die Spur einer frühern auffriſcht; ihre Erinnerung iſt daher ſtets durch das jetzt wirklich Gegenwärtige vermittelt. Dieſes regt aber eben deshalb die Empfindung und Stimmung, welche die frühere Erſcheinung hervorgebracht hatte, wieder an. Demnach erkennt der Hund die Bekannten, unterſcheidet Freunde und Feinde, findet den einmal zurückgelegten Weg, die ſchon beſuchten Häuſer leicht wieder und wird durch den Anblick des Tellers oder den des Stocks ſogleich in die entſprechende Stimmung verſetzt. Auf der Benutzung

dieſes anſchauenden Erinnerungsvermögens und der bei den Thieren überaus ſtarken Macht der Gewohnheit beruhen alle Arten der Abrichtung. (W. II, 63.) Das Thier wird durch den gegenwärtigen Eindruck beſtimmt; nur die Furcht vor dem gegenwärtigen Zwange kann ſeine Begierde zähmen, bis jene Furcht endlich zur Gewohnheit geworden iſt und nunmehr als ſolche es beſtimmt: das iſt Dreſſur. (W. I, 44.) Die Dreſſur iſt demnach die durch das Medium der Gewohnheit wirkende Furcht. (E. 34 und P. II, 620.) Sie macht nur eine ſcheinbare Ausnahme von der Beſtimmbarkeit der Thiere durch blos anſchauliche und gegenwärtige Motive. (E. 34.)

Von der menſchlichen Erziehung iſt die Abrichtung gerade ſo verſchieden wie Anſchauen vom Denken. (W. II, 63.)

2) Abrichtung des Menſchen.

Bei Menſchen tritt häufig an die Stelle der Erziehung und Bildung eine Art von Abrichtung, namentlich beim großen Haufen. Sie wird bewerkſtelligt durch Beiſpiel, Gewohnheit und ſehr frühzeitiges feſtes Einprägen gewiſſer Begriffe, ehe irgend Erfahrung, Verſtand und Urtheilskraft da wären, das Werk zu ſtören (W. II, 74.) Ja, der Menſch übertrifft ſogar an Abrichtungsfähigkeit alle Thiere. Die Moslem ſind abgerichtet, fünfmal des Tages das Geſicht gegen Mecka gerichtet, zu beten; thun es unverbrüchlich. Chriſten ſind abgerichtet, bei gewiſſen Gelegenheiten ein Kreuz zu ſchlagen, ſich zu verneigen u. dgl.; wie denn überhaupt die Religion das rechte Meiſterſtück der Abrichtung iſt, nämlich die Abrichtung der Denkfähigkeit. (P. II, 638.)

Wie die Abrichtung der Thiere, ſo gelingt auch die des Menſchen nur in früher Jugend vollkommen. (P. II, 638.)

Abſolut. Das Abſolute.

1) Der Begriff des Abſoluten hat Realität allein an der Materie.

Verſteht man unter dem ſo viel gebrauchten Ausdruck Abſolutum Das, was nie entſtanden ſein, noch jemals vergehen kann, woraus hingegen Alles, was exiſtirt, beſteht und geworden iſt, ſo hat man daſſelbe nicht in imaginären Räumen zu ſuchen, ſondern es iſt ganz klar, daß jenen Anforderungen die Materie gänzlich entſpricht. (P. II, 114.) Das Prädicat abſolut hat an der Materie ſeinen alleinigen Beleg, dadurch es Realität erhält und zuläſſig iſt, außerdem es ein Prädicat, für welches gar kein Subject zu finden, mithin ein aus der Luft gegriffener, durch nichts zu realiſirender Begriff ſein würde. (E. Vorr. XXVI.) Beſſer als alle erfaſelten Nebelgeſtalten jener ſeit Kant verſuchten Philoſophie, deren alleiniges Thema das Abſolute bildet, entſpricht den Anforderungen an ein ſolches die Materie. Dieſe iſt unentſtanden und unvergänglich, alſo wirklich unabhängig und quod per se est et per se concipitur. Aus ihrem Schooß geht Alles hervor und Alles in ihn zurück: was kann man von einem Abſoluten weiter verlangen? (W. I, 574.)

2) Wie das Abſolute nicht zu denken iſt.

Das Abſolute iſt nicht als erſte Urſache zu denken, weil es eine erſte Urſache überhaupt nicht gibt (ſ. Urſache). Es iſt auch nicht als das Unbedingt-Nothwendige zu denken, weil Nothwendigſein durchaus und überall nichts Anderes beſagt als aus einem Grunde folgen, ein ſolcher alſo die Bedingung aller Nothwendigkeit und mithin das Unbedingt-Nothwendige eine contradictio in adjecto, alſo gar kein Gedanke, ſondern ein hohles Wort iſt. (P. I, 199.) Endlich iſt das Abſolute auch nicht als Object zu denken, denn alles Objective iſt ſtets nur ein Secundäres, nämlich eine Vorſtellung. Beim Objectiven können wir nie zu einem Ruhepunkt, einem Letzten und Urſprünglichen, gelangen, weil wir hier im Gebiete der Vorſtellungen ſind, dieſe aber ſämmtlich dem Satz vom Grunde unterworfen ſind, deſſen Forderung jedes Object ſogleich verfällt. Auf ein angenommenes objectives Abſolutum bringt ſogleich die Frage Woher? und Warum? zerſtörend ein, vor der es weichen und fallen muß. (P. I, 84.) Die Gültigkeit des Satzes vom Grunde liegt ſo ſehr in der Form des Bewußtſeins, daß man ſchlechterdings ſich nichts objectiv vorſtellen kann, davon kein Warum weiter zu fordern wäre, alſo kein abſolutes Abſolutum, wie ein Brett vor dem Kopf. Daß Dieſen oder Jenen ſeine Bequemlichkeit irgendwo ſtill ſtehen und ein ſolches Abſolutum beliebig annehmen heißt kann nichts ausrichten gegen jene unumſtößliche Gewißheit a priori. (W. I, 573 fg.)

3) Gegen den Mißbrauch, der mit dem „Abſoluten" getrieben wird.

Das ganze, ſich für Philoſophie ausgebende Gerede vom Abſoluten läuft auf einen verſchämten und daher verlarvten kosmologiſchen Beweis zurück. (W. II, 50.) Es iſt nichts Anderes, als der kosmologiſche Beweis incognito. (W. I, 574. P. I, 123.)

Diejenigen, welche vorgeben, ein Urweſen, Abſolutum, oder wie ſonſt man es nennen will, nebſt dem Proceß, den Gründen, Motiven oder ſonſt was, infolge welcher die Welt daraus hervorgeht oder quillt, oder fällt, oder producirt, ins Daſein geſetzt, „entlaſſen" und hinauskomplimentirt wird, zu erkennen, — treiben Poſſen, ſind Windbeutel, wo nicht gar Scharlatane. (W. II, 206.)

Abſtract. Abſtracte Vorſtellung. Abſtracte Erkenntniß.

1) Das Abſtracte als Gegenſatz des Intuitiven.

Der Hauptunterſchied zwiſchen allen unſern Vorſtellungen iſt der des Intuitiven (Anſchaulichen) und Abſtracten (aus dem Anſchaulichen Bezogenen). Letzteres macht nur eine Klaſſe von Vorſtellungen aus, die Begriffe. (W. I, 7.)

2) Abhängigkeit des Abſtracten von dem Intuitiven.

Alle abſtracte Erkenntniß, wie ſie aus der anſchaulichen entſprungen iſt, hat auch allen Werth allein durch ihre Beziehung auf dieſe, alſo dadurch, daß ihre Begriffe, oder deren Theilvorſtellungen, durch An-

schauungen zu realisiren, d. h. zu belegen sind. Begriffe und Abstractionen, die nicht zuletzt auf Anschauungen hinleiten, gleichen Wegen im Walde, die ohne Ausgang endigen. (W. II, 89. I, 41.) Die abstracte Vorstellung hat ihr ganzes Wesen einzig und allein in ihrer Beziehung auf eine andere Vorstellung, welche ihr Erkenntnißgrund ist. Diese kann nun zwar wieder zunächst eine abstracte Vorstellung sein, und sogar auch diese wieder nur einen eben solchen abstracten Erkenntnißgrund haben; aber nicht so ins Unendliche, sondern zuletzt muß die Reihe der Erkenntnißgründe mit einem Begriff schließen, der seinen Grund in der anschaulichen Erkenntniß hat (W. I, 48.) Daher hat die Klasse der abstracten Vorstellungen von den andern das Unterscheidende, daß in diesen der Satz vom Grund immer nur eine Beziehung auf eine andere Vorstellung der nämlichen Klasse fordert, bei den abstracten Vorstellungen aber zuletzt eine Beziehung auf eine Vorstellung aus einer andern Klasse. (W. I, 49.)

3) Bildung des Abstracten aus dem Anschaulichen.

Bei der Bildung der abstracten Vorstellungen zerlegt das Abstractionsvermögen die anschaulichen Vorstellungen in ihre Bestandtheile, um diese abgesondert, jeden für sich, denken zu können, als die verschiedenen Eigenschaften oder Beziehungen der Dinge. Bei diesem Processe nun aber büßen die Vorstellungen nothwendig die Anschaulichkeit ein, wie Wasser, wenn in seine Bestandtheile zerlegt, die Flüssigkeit und Sichtbarkeit. Denn jede also ausgesonderte (abstrahirte) Eigenschaft läßt sich für sich allein wohl denken, jedoch darum nicht für sich allein auch anschauen. Man hat solche Vorstellungen Begriffe genannt, weil jede derselben unzählige Einzeldinge unter sich begreift, also ein Inbegriff derselben ist. Man kann sie auch definiren als Vorstellungen aus Vorstellungen. (G. 97 fg.)

4) Verhältniß der abstracten Erkenntniß zur intuitiven.

Die abstracte Erkenntniß vereint oft mannichfaltige intuitive Erkenntnisse in eine Form oder einen Begriff, so daß sie nun nicht mehr zu unterscheiden sind. Daher sich die abstracte Erkenntniß zur intuitiven verhält wie der Schatten zu den wirklichen Gegenständen, deren große Mannichfaltigkeit er durch einen sie alle befassende Umriß wiedergiebt. (W. I, 571.) Die anschauliche Erkenntniß erleidet bei ihrer Aufnahme in die Reflexion beinahe so viel Veränderung, wie die Nahrungsmittel bei ihrer Aufnahme in den thierischen Organismus, dessen Formen und Mischungen durch ihn selbst bestimmt werden und aus deren Zusammensetzung gar nicht mehr die Beschaffenheit der Nahrungsmittel zu erkennen ist, — oder (weil dieses ein wenig zu viel gesagt ist) die Reflexion verhält sich zur anschaulichen Erkenntniß keineswegs wie der Spiegel im Wasser zu den abgespiegelten Gegenständen, sondern kaum nur noch so, wie der Schatten dieser Gegenstände zu ihnen selbst, welcher Schatten nur einige äußere Umrisse wiedergibt, aber auch das Mannichfaltigste in dieselbe Gestalt vereinigt und das Verschiedene durch den nämlichen Umriß darstellt, so daß keineswegs von ihm auf

gehend ſich die Geſtalten der Dinge vollſtändig und ſicher conſtruiren ließen. (W. I, 538.)

5) Mittel zur Fixirung der abſtracten Vorſtellungen.

Da die zu abſtracten Begriffen ſublimirten und dabei zerſetzten Vorſtellungen alle Anſchaulichkeit eingebüßt haben, ſo würden ſie dem Bewußtſein ganz entſchlüpfen und ihm zu den damit beabſichtigten Denkoperationen gar nicht Stand halten, wenn ſie nicht durch Zeichen ſinnlich fixirt und feſtgehalten würden: dies ſind die Worte. (S. 99.)

6) Nutzen der abſtracten Vorſtellungen.

Dadurch, daß die aus dem Anſchaulichen abſtrahirten Begriffe weniger in ſich enthalten als die Vorſtellungen, daraus ſie abſtrahirt worden, ſind ſie leichter zu handhaben als dieſe, und verhalten ſich zu ihnen ungefähr, wie die Formeln in der höhern Arithmetik zu den Denkoperationen, aus denen ſolche hervorgegangen ſind und die ſie vertreten, oder wie der Logarithmus zu ſeiner Zahl. Sie enthalten von den vielen Vorſtellungen, aus denen ſie abgezogen ſind, gerade nur den Theil, den man braucht; ſtatt daß, wenn man jene Vorſtellungen ſelbſt durch die Phantaſie vergegenwärtigen wollte, man gleichſam eine Laſt von Unweſentlichem mitſchleppen müßte und dadurch verwirrt würde: jetzt aber, durch Anwendung von Begriffen (abſtracten Vorſtellungen), denkt man nur die Theile und Beziehungen aller dieſer Vorſtellungen, die der jedesmalige Zweck erfordert. Ihr Gebrauch iſt demnach dem Abwerfen unnützen Gepäcks, oder auch dem Operiren mit Quinteſſenzen, ſtatt mit den Pflanzenſpecies ſelbſt, zu vergleichen. (S. 101.) Beim eigenen Nachdenken iſt die Abſtraction ein Abwerfen unnützen Gepäcks zum Behuf leichterer Handhabung der zu vergleichenden und darum hin und her zu werfenden Erkenntniſſe. Man läßt nämlich dabei das viele Unweſentliche, daher nur Verwirrende der realen Dinge weg und operirt mit wenigen aber weſentlichen in abstracto gedachten Beſtimmungen. Aber eben, weil die Allgemeinbegriffe nur durch Wegdenken und Auslaſſen vorhandener Beſtimmungen entſtehen, und daher, je allgemeiner, deſto leerer ſind, beſchränkt der Nutzen jenes Verfahrens ſich auf die Verarbeitung unſerer bereits erworbenen Erkenntniſſe. Neue Grundanſichten hingegen ſind nur aus der anſchaulichen, als der allein vollen und reichen Erkenntniß zu ſchöpfen mit Hülfe der Urtheilskraft. (W. II, 68. 89.)

7) Unzulänglichkeit des Abſtracten.

Das Abſtracte kann das Anſchauliche nie erſetzen, weil Begriffe ſtets allgemein bleiben und daher auf das Einzelne nicht herab gelangen. Daher die Unzulänglichkeit des Abſtracten für das praktiſche Leben, wo doch das zu Behandelnde ein Einzelnes iſt. Im Praktiſchen vermag die intuitive Erkenntniß des Verſtandes unſer Thun und Benehmen unmittelbar zu leiten, während die abſtracte der Vernunft es nur unter Vermittelung des Gedächtniſſes kann. Hieraus entſpringt der Vorzug der intuitiven Erkenntniß für alle die Fälle, die keine Zeit zur Ueberlegung geſtatten, alſo für den täglichen Verkehr, in welchem eben des-

halb die Weiber excelliren. Auch erklärt ſich hieraus, warum im wirklichen Leben der Gelehrte, deſſen Vorzug im Reichthum abſtracter Erkenntniſſe liegt, ſo ſehr zurückſteht gegen den Weltmann, deſſen Vorzug in der vollkommenen intuitiven Erkenntniß beſteht, die ihm urſprüngliche Anlage verliehen und reiche Erfahrung ausgebildet hat. (W. II, 80—82.) Die abſtracte Erkenntniß hat ihren größten Werth in der Mittheilbarkeit und in der Möglichkeit, fixirt aufbehalten zu werden. Erſt hierdurch wird ſie für das Praktiſche ſo unſchätzbar wichtig. (W. I, 66.)

8) Gegen das Ausgehen von abſtracten Begriffen in der Philoſophie.

In der Philoſophie wird aus bloßen abſtracten Begriffen keine Weisheit zu Tage gefördert. Weite, abſtracte, zumal aber durch keine Anſchauung zu realiſirende Begriffe dürfen nie die Erkenntnißquelle, der Ausgangspunkt oder der eigentliche Stoff des Philoſophirens ſein. (W. II, 92.) Das Operiren mit weiten Abſtractis, unter gänzlichem Verlaſſen der anſchaulichen Erkenntniß, aus der ſie abgezogen worden und welche daher die bleibende, naturgemäße Controle derſelben iſt, war zu allen Zeiten die Hauptquelle der Irrthümer des dogmatiſchen Philoſophirens. (W. II, 93.) Die erſtaunliche Aermlichkeit und marternde Langweiligkeit jener philoſophiſchen Schriften, welche mit weiten Abſtractis, wie Endliches, Unendliches, — Sein, Nichtſein, Andersſein, — Einheit, Vielheit, Mannichfaltigkeit, — Identität, Diverſität, Indifferenz u. ſ. w. operiren und aus ſolchem Material ihre Conſtructionen aufbauen, erklärt ſich daraus, daß weil durch dergleichen weite Abſtracta unendlich Vieles gedacht wird, in ihnen nur äußerſt wenig gedacht werden kann; es ſind leere Hülſen. (W. II, 91 fg.)

Abſurde, das.

1) Das Gebiet, in welchem das Abſurde liegt.

Das Abſurde liegt im Gebiete der Gedanken, der abſtracten Begriffe, als in welche alles nur Erſinnliche, mithin auch das Falſche, das Unmögliche, das Abſurde, das Unſinnige eingeht. (W. II, 74.)

2) Herrſchaft des Abſurden.

Die bleibende Herrſchaft behauptet in der Welt das Abſurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, nur durch kurze Unterbrechungen geſtört. (W. I, 382. H. 390.) Das Abſurde erfüllt, wie Goethe richtig ſagt, recht eigentlich die Welt (F. 92. M. 296. W. I, Vorrede XXX) und macht am leichteſten Glück in der Welt. (P. I, 6.)

Accidenz, ſ. Subſtanz.

Actio in distans, ſ. Magie.

Adel.

Das Recht des Beſitzes iſt zwar ethiſch und rationell ungleich beſſer begründet als das Recht der Geburt. Jedoch iſt es mit dieſem verwandt und verwachſen, welches man daher ſchwerlich würde wegſchneiden können, ohne jenes in Gefahr zu ſetzen. Der Grund hiervon iſt, daß der meiſte Beſitz ererbt, folglich auch eine Art Geburts-

recht ist; wie denn eben der alte Adel auch nur den Namen des Stammgutes führt, also durch denselben blos seinen Besitz ausdrückt. Demgemäß sollten alle Besitzenden, wenn sie, statt neidisch zu sein, klug wären, auch der Erhaltung der Rechte der Geburt anhängen.

Der Adel als solcher gewährt den doppelten Nutzen, daß er einerseits das Recht des Besitzes und andererseits das Geburtsrecht des Königs stützen hilft; denn der König ist der erste Edelmann im Lande.

Mit Recht beruft ein Edelmann sich auf seine Vorfahren, weist auf seinen Stammbaum hin. Bornirt und lächerlich ist es, die Abstammung für unbedeutend zu halten, nicht darauf sehen zu wollen, wessen Sohn Einer ist; denn allerdings ist der Charakter vom Vater erblich. (P. II, 276. Vergl. Vererbung.)

Recht.

Alles Ursprüngliche und daher alles Aechte im Menschen wirkt, als solches, wie die Naturkräfte, unbewußt. Was durch das Bewußtsein hindurch gegangen ist, wurde eben damit zu einer Vorstellung; folglich ist die Aeußerung desselben gewissermaßen Mittheilung einer Vorstellung. Demnach nun sind alle ächten und probehaltigen Eigenschaften des Charakters und des Geistes ursprünglich unbewußt, und nur als solche machen sie tiefen Eindruck. Alles Bewußte der Art ist schon nachgebessert und ist absichtlich, geht daher schon über in Affectation, d. i. Trug. Darum ist nur das Angeborene ächt und stichhaltig. (P. II, 637.)

Aegypter.

Die Aegypter sind ursprünglich eine Hindukolonie, daher so viel dem Indischen Aehnliches in ihrer Religion, daher auch ihr Kastenwesen. (M. 174.) Zu den Anzeichen, daß die Aegypter (Aethiopen), oder wenigstens ihre Priester, aus Indien gekommen sind, gehören auch im Leben des Apollonius von Thyana die Stellen L. III, 20 und VI, 11. (P. II, 431.)

Die Aegypter glaubten an Metempsychose (Herod. II, 123), von welchen Orphens, Pythagoras und Plato sie mit Begeisterung entgegennahmen. (W. II, 577.) Den neuplatonischen Dogmen liegt Indo-Aegyptische Weisheit zu Grunde. (P. I, 63 f.) Die Aegypter haben den Orkus Amenthes genannt, welches nach Plutarch (de Is. et Osir. c. 29.) bedeutet ὁ λαμβανων και διδους, „der Nehmende und Gebende", um auszudrücken, daß es derselbe Quell ist, in den Alles zurück und aus dem Alles hervorgeht. (P. II, 292.)

Wenn man die Höhe des intellectuellen Werthes richtig schätzen kann nach dem Grade, in welchem ein Mensch das Problem des Daseins inne wird und sich darum kümmert, wie hoch stehen dann die Hindus und die alten Aegypter gegen die Europäer. (H. 430.)

Von der Regel, daß ein Volk, sobald es einen Ueberschuß von Kräften spürt, auf Raubzüge ausgeht, scheinen die zwei sehr religiösen Völker, Hindu und Aegypter, eine Ausnahme zu machen, welche, wenn sie einen Ueberschuß von Kräften fühlten, solche meistens nicht

auf Raubzüge oder Heldenthaten, sondern auf Bauten verwendet haben, welche den Jahrtausenden trotzen und ihr Andenken ehrwürdig machen. (P. II, 480.)

Aerger.

Aerger ist die Richtung des Subjects des Erkennens auf die Hemmung einer starken Aeußerung des Subjects des Willens. Ihn zu vermeiden sind zwei Wege: entweder nicht heftig zu wollen, d. i. Tugend; oder das Erkennen nicht auf die Hemmung zu richten, d. i. Stoicismus. (H. 448.)

Aesthetisch.

1) Elemente und Bedingungen der ästhetischen Betrachtungsweise und des ästhetischen Wohlgefallens.

Die ästhetische Betrachtungsweise enthält zwei unzertrennliche Bestandtheile: die Erkenntniß des Objects, nicht als einzelnen Dinges, sondern als platonischer Idee, d. h. als beharrender Form dieser ganzen Gattung von Dingen (s. Idee); sodann das Selbstbewußtsein des Erkennenden, nicht als Individuums, sondern als reinen, willenlosen Subjects der Erkenntniß. (W. I, 230.) Das ästhetische Wohlgefallen beruht auf beiden, und zwar bald mehr auf dem einen, bald mehr auf dem andern, je nachdem der Gegenstand der ästhetischen Contemplation ist. (W. I, 230.)

Die Bedingung, unter welcher beide Bestandtheile immer vereint eintreten, ist das Verlassen der an den Satz vom Grund gebundenen, nur Relationen fassenden Erkenntnißweise, welche hingegen zum Dienste des Willens, wie auch zur Wissenschaft die allein taugliche ist. Wenn der Wille schweigt, die Gegenstände aufhören Motive für unser Wollen zu sein, wenn wir in der Anschauung aufgehen, uns ins Object verlieren, alle Individualität vergessen, so treten wir in den seligen Zustand der ästhetischen Contemplation. Beim Eintritt desselben wird zugleich und unzertrennlich das angeschaute einzelne Ding zur Idee seiner Gattung, und das erkennende Individuum erhebt sich zum reinen Subject des willenlosen Erkennens, so daß nun Beide als solche nicht mehr im Strome der Zeit und allen andern Relationen stehen. (W. I, 230—232. P. II, 447—452.) Es ist dann einerlei, ob man aus dem Kerker oder aus dem Palast die Sonne untergehen sieht, so wie es einerlei ist, ob das schauende Auge einem mächtigen König oder einem gepeinigten Bettler angehört. (W. I, 232 fg.)

Innere Stimmung, Uebergewicht des Erkennens über das Wollen, kann unter jeder Umgebung diesen Zustand hervorrufen. Aber erleichtert und von Außen befördert wird jene rein objective Gemüthsstimmung durch entgegenkommende Objecte, durch die zu ihrem Anschauen einladende, ja sich aufdringende Fülle der schönen Natur. (W. I, 232.)

Was den Zustand der ästhetischen Contemplation erschwert, ist, daß darin gleichsam das Accidenz (der Intellect) die Substanz (den Willen) bemeistert und aufhebt, wenngleich nur auf eine kurze Weile. (W. II, 420.)

Wie groß der Antheil ist, welchen am ästhetischen Wohlgefallen die subjective Bedingung desselben hat, nämlich die Befreiung des Erkennens vom Dienste des Willens, das Vergessen seines Selbst als Individuums und die Erhöhung des Bewußtseins zum reinen, willenlosen, zeitlosen, von allen Relationen unabhängigen Subject des Erkennens, zeigt sich unter anderm in dem wundersamen Zauber, den die Phantasie über die Vergangenheit und Entfernung verbreitet. Es sind die Objecte allein, welche die Phantasie zurückruft, nicht das unruhige, leidende, gequälte Subject des Willens, das damals zu ihnen in Beziehung stand. (W. I, 234.)

Was das Objective der ästhetischen Anschauung, also die (platonische) Idee betrifft; so läßt diese sich beschreiben als das, was wir vor uns haben würden, wenn die Zeit, diese formale und subjective Bedingung unsers Erkennens, weggezogen würde wie das Glas aus dem Kaleidoskop. Wir sehen z. B. die Entwickelung von Knospe, Blume und Frucht, und erstaunen über die treibende Kraft, welche nie ermüdet, diese Reihe von Neuem durchzuführen. Dieses Erstaunen würde wegfallen, wenn wir erkennen könnten, daß wir bei allem jenem Wechsel doch nur die eine und unveränderliche Idee der Pflanze vor uns haben, welche aber als eine Einheit von Knospe, Blume und Frucht anzuschauen wir nicht vermögen, sondern sie vermittelst der Form der Zeit erkennen müssen, wodurch unserm Intellect die Idee auseinandergelegt wird in jene successiven Zustände. (P. II, 452.)

2) Warum die ästhetische Auffassung selten und vorübergehend ist.

Bei der Auffassung des objectiven, selbsteigenen Wesens der Dinge, welches ihre (platonische) Idee ausmacht, wird der Intellect, der ursprünglich dem Willen entsprossen, zum Dienste des Willens bestimmt ist und in fast allen Menschen auch darin bleibt, abusive gebraucht; seine Thätigkeit ist hier eine ihm unnatürliche, demgemäß ist sie bedingt durch ein entschieden abnormes, daher sehr seltenes Uebergewicht des Intellects und seiner objectiven Erscheinung, des Gehirns, über den übrigen Organismus und über das Verhältniß, welches die Zwecke des Willens erfordern. Eben weil dies Ueberwiegen des Intellects ein abnormes ist, erinnern die daraus entspringenden Phänomene bisweilen an den Wahnsinn. (P. II, 451 fg.)

Uebrigens ist die rein objective Auffassung der Welt und der Dinge, sowohl aus objectiven als aus subjectiven Gründen, nur eine vorübergehende, indem theils die dazu erforderte Anspannung nicht anhalten kann, theils der Lauf der Welt nicht erlaubt, daß wir durchweg ruhige und antheilslose Zuschauer darin bleiben, sondern Jeder im großen Marionettenspiel des Lebens doch mitagiren muß und fast immer den Draht fühlt, durch welchen auch er damit zusammenhängt und in Bewegung gesetzt wird. (P. II, 452.)

Aether, s. Licht.

Aetiologie.

1) Gegenstand und Umfang der Aetiologie.

Die Aetiologie oder Erklärung der Veränderungen in der Natur bildet eine Hauptabtheilung der Naturwissenschaft, die Morphologie oder Beschreibung der Gestalten die andere.

Die Aetiologie betrachtet die wandelnde Materie nach den Gesetzen ihres Ueberganges aus einer Form in die andere. Zur Aetiologie gehören alle die Zweige der Naturwissenschaft, welchen die Erkenntniß der Ursache und Wirkung überall die Hauptsache ist. Diese lehren, wie, gemäß einer unfehlbaren Regel, auf einen Zustand der Materie nothwendig ein bestimmter anderer folgt; wie eine bestimmte Veränderung nothwendig eine andere, bestimmte, bedingt und herbeiführt, welche Nachweisung Erklärung genannt wird. Hierher gehören hauptsächlich Mechanik, Physik, Chemie, Physiologie. (W. I, 114 fg.)

Die ätiologische Erklärung thut im Grunde nichts weiter, als daß sie die gesetzmäßige Ordnung, nach der die Zustände in Raum und Zeit eintreten, nachweist und für alle Fälle lehrt, welche Erscheinung zu dieser Zeit, an diesem Orte, nothwendig eintreten muß; sie bestimmt ihnen also ihre Stelle in Zeit und Raum nach einem Gesetz, dessen bestimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, dessen allgemeine Form und Nothwendigkeit jedoch unabhängig von ihr uns bewußt ist. Ueber das innere Wesen irgend einer jener Erscheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindesten Aufschluß: dieses wird Naturkraft genannt und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärung, welche die unwandelbare Constanz des Eintritts der Aeußerung einer solchen Kraft, so oft die ihr bekannten Bedingungen dazu da sind, Naturgesetz nennt. Dieses Naturgesetz, diese Bedingungen, dieser Eintritt, in Bezug auf bestimmten Ort, zu bestimmter Zeit sind Alles, was sie weiß und je wissen kann. Die Kraft selbst, die sich äußert, das innere Wesen der nach jenen Gesetzen eintretenden Erscheinungen, bleibt ihr ewig ein Geheimniß, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, sowohl bei der einfachsten, wie bei der complicirtesten Erscheinung. (W. I, 116.)

Selbst die vollkommenste ätiologische Erklärung der gesammten Natur wäre eigentlich nie mehr als ein Verzeichniß der unerklärlichen Kräfte, und eine sichere Angabe der Regel, nach welcher die Erscheinungen derselben in Zeit und Raum eintreten, sich succediren, einander Platz machen; aber das innere Wesen, die Bedeutung der also erscheinenden Kräfte müßte sie, weil das Gesetz der Causalität, dem sie folgt, nicht dahin führt, stets unerklärt lassen. (W. I, 117.)

2) Fehler, welche die Aetiologie zu vermeiden hat.

Die ätiologische Erklärung hat richtig zu unterscheiden, ob eine Verschiedenheit der Erscheinung von einer Verschiedenheit der Kraft, oder nur von Verschiedenheit der Umstände, unter denen die Kraft sich äußert, herrührt, und hat gleich sehr sich zu hüten, für Erscheinung verschiedener Kräfte zu halten, was Aeußerung einer und derselben

Kraft, blos unter verschiedenen Umständen, ist, als umgekehrt, für Aeußerungen Einer Kraft zu halten, was ursprünglich verschiedenen Kräften angehört. (W. I, 166.)

3) Verhältniß der Aetiologie zur Philosophie der Natur.

Wo die ätiologische Erklärung zu Ende ist, bei den allgemeinen Naturkräften und den Gesetzen, nach denen ihre Aeußerungen eintreten, da fängt die metaphysische an. Die Aetiologie der Natur und die Philosophie der Natur thun daher einander nie Abbruch, sondern gehen neben einander, denselben Gegenstand aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtend. Jene giebt in der vollständigen Darlegung der Naturkräfte und Gesetze ein completes Thatsachenregister, insofern jedes Naturgesetz doch nur eine allgemein ausgesprochene Thatsache, un fait généralisé ist; diese giebt Aufschluß über das innere Wesen dieser allgemeinen Thatsachen. (W. I, 167.)

Wenn die Aetiologie, statt der Philosophie vorzuarbeiten und ihren Lehren Anwendung durch Belege zu liefern, vielmehr meint, es sei ihr Ziel, alle ursprünglichen Kräfte wegzuleugnen, bis etwa auf eine, die allgemeinste, z. B. Undurchdringlichkeit, welche sie von Grund aus zu verstehen sich einbildet und demnach auf sie alle andern gewaltsam zurückzuführen sucht, so entzieht sie sich ihre eigene Grundlage und kann nur Irrthum statt Wahrheit geben. (W. I, 168.)

Affe.

1) Der Affe als Stammvater des Menschen.

Wir wollen es uns nicht verhehlen, daß wir die ersten Menschen uns zu denken haben als in Asien vom Pongo (dessen Junges Orang-Utan heißt), in Afrika vom Schimpanse geboren, wiewohl nicht als Affen, sondern sogleich als Menschen. Diesen Ursprung lehrt sogar ein buddhistischer Mythos. (P. II, 164.)

Wenn die Natur den letzten Schritt bis zum Menschen, statt vom Affen aus, vom Hunde oder Elephanten aus genommen hätte, wie ganz anders wäre da der Mensch. Er wäre ein vernünftiger Elephant, oder vernünftiger Hund, statt daß er jetzt ein vernünftiger Affe ist. Sie nahm ihn vom Affen aus, weil es der kürzeste war; aber durch eine kleine Aenderung ihres frühern Ganges wäre er von einer andern Stelle aus kürzer geworden. (H. 348.)

2) Die Gestalt des Affen.

Die Gestalten der Thiere sind durchweg nur das Abbild ihres Wollens, der sichtbare Ausdruck der Willensbestrebungen, die ihren Charakter ausmachen (N. 45); der Wille zum Leben ist das (Lamarcksche) Urthier, welches nach Maßgabe der Umstände aus einem und demselben Grundtypus die Mannichfaltigkeit der Gestalten hervorbringt. Will er als Affe auf den Bäumen umherklettern, so greift er alsbald mit vier Händen nach den Zweigen und streckt dabei Ulna nebst Radius unmäßig in die Länge; zugleich verlängert er das os coccygis zu einem ellen-

langen Wickelschwanze, um sich damit an die Zweige zu hängen und von einem Ast zum andern zu schwingen. (N. 52.)

3) Die Intelligenz des Affen.

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe, zur Offensive oder Defensive, hat sich auch in jeder Thiergestalt der Wille mit einem entsprechenden Intellect ausgerüstet, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art. Der außerordentliche Verstand der Affen war nöthig, theils weil sie bei einer Lebensdauer, die selbst bei denen mittlerer Größe sich auf funfzig Jahre erstreckt, eine geringe Prolification haben, nämlich nur Ein Junges zur Zeit gebären; zumal aber, weil sie Hände haben, denen ein sie gehörig benutzender Verstand vorstehen mußte und auf deren Gebrauch sie angewiesen sind, sowohl bei ihrer Vertheidigung mittelst äußerer Waffen, wie Steine und Stöcke, als auch bei ihrer Ernährung, welche mancherlei künstliche Mittel verlangt und überhaupt ein geselliges und künstliches Raubsystem nöthig macht, mit Zureichen der gestohlenen Früchte von Hand zu Hand, Ausstellen von Schildwachen u. dgl. m. Hierzu kommt noch, daß dieser Verstand hauptsächlich ihrem jugendlichen Alter eigen ist, als in welchem die Muskelkraft noch unentwickelt ist; z. B. der junge Pongo oder Orang-Utan hat in der Jugend ein relativ überwiegendes Gehirn und sehr viel größere Intelligenz, als im Alter der Reife, wo die Muskelkraft ihre große Entwickelung erreicht hat und den Intellect ersetzt, der demgemäß stark gesunken ist. Dasselbe gilt von allen Affen; der Intellect tritt also hier einstweilen vicarirend für die künftige Muskelkraft ein. (N. 48 fg. W. II, 452—454.) So entwickelt der Intellect der vollkommensten Thiere auch ist und so überraschend oft ihre Sagacität, so müssen wir uns doch andererseits wundern, daß die klugen Orang-Utane das vorgefundene Feuer, an dem sie sich wärmen, nicht durch Nachlegen von Holz unterhalten, — ein Beweis, daß dieses schon eine Ueberlegung erfordert, die ohne abstracte Begriffe nicht zu Stande kommt. (W. I, 27 fg.)

Die Thiere fassen im Allgemeinen an den Objecten nur Das auf, was Bezug auf ihr Wollen hat, der Intellect steht also bei ihnen noch ganz im Dienste des Willens; sogar die klügeren Thiere sehen die Objecte nur, sofern sie Motive für den Willen sind. Bei den allerklügsten und noch durch Zähmung gebildeten Thieren jedoch stellt sich bisweilen schon die erste schwache Spur einer antheilslosen Auffassung der Umgebung ein. Hunde bringen es schon bis zum Gaffen, Affen schauen bisweilen umher, als ob sie über die Umgebung sich zu besinnen strebten. (N. 74 fg. P. II, 71.)

Die Heftigkeit des Willens hält mit der Erhöhung der Intelligenz gleichen Schritt. Die Lebhaftigkeit und Heftigkeit des Affen steht mit seiner schon sehr entwickelten Intelligenz in genauer Verbindung. (W. II, 318.)

Affect.

1) Ursprung und Wirkung des Affects.

Jeder Affect (animi perturbatio) entsteht dadurch, daß eine auf

unsern Willen wirkende Vorstellung uns so übermäßig nahe tritt, daß sie uns alles Uebrige verdeckt und wir nichts mehr, als sie, sehen können, wodurch wir für den Augenblick unfähig werden, das Anderweitige zu berücksichtigen. (W. II, 164.)

Der Affect ist die plötzliche, heftige Erregung des Willens durch eine von außen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß sie alle andern, welche ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt und nicht deutlich ins Bewußtsein kommen läßt. (E. 100.)

Der Affect ist jedoch nur eine vorübergehende Erregung des Willens durch ein Motiv, welches seine Gewalt nicht durch eine tief wurzelnde Neigung, sondern blos dadurch erhält, daß es, plötzlich eintretend, die Gegenwirkung aller andern Motive für den Augenblick ausschließt. (W. II, 678.)

Zur Leidenschaft verhält sich der Affect, wie die Fieberphantasie zum Wahnsinn. (W. II, 679.)

2) Warum der Affect die Zurechnung vermindert.

Durch den Affect wird die Fähigkeit der Ueberlegung und damit die intellectuelle Freiheit (s. Freiheit) in gewissem Grade aufgehoben. (W. II, 679.) Sie wird vermindert oder partiell aufgehoben (E. 100.) Demnach ist bei den im Affect begangenen Thaten sowohl die juridische, als die moralische Verantwortlichkeit, nach Beschaffenheit der Umstände, mehr oder weniger, doch immer zum Theil aufgehoben. (E. 100.)

Was im Affect geschieht, ist nicht ganz eigene That und giebt daher kein vollgültiges Zeugniß über die Beschaffenheit des Charakters. Denn nur solche Thaten sind Symptome des Charakters, die bei vollem Gebrauch der Vernunft, also überlegt und besonnen geschehen. Hingegen was blos dadurch begangen wird, daß ein Motiv, weil es anschaulich war (gegenwärtiger Reiz), die Oberhand gewann über ein anderes, das als bloßer Gedanke (Vorsatz, Maxime) ihm gegenüberstand, — dies ist Wirkung des Affects, und die Beschaffenheit des Willens darf nicht geradezu nach dieser That beurtheilt werden; denn hier hat nicht unmittelbar der Wille Schuld, sondern die Vernunft, deren abstracte Vorstellungen zu schwach waren, um sich im Bewußtsein zu erhalten, während das anschauliche Motiv gewaltsam auf den Willen eindrang und ihn stark bewegte. Daher entschuldigt man eine solche That dadurch, daß sie im Affect geschehen. Man sieht mehr einen Fehler der Erkenntnißkräfte darin, als des Willens. Im Affect thut der Mensch Das, was er nicht fähig wäre zu beschließen. Also liegt die Sache eigentlich in der Erkenntniß, ist mehr ein Fehler der Erkenntniß, als des Willens. (H. 392—394.)

3) Gegenmittel gegen den Affect.

Ein gutes Gegenmittel gegen den Affect wäre, daß man sich dazu brächte, die Gegenwart unter der Einbildung anzusehen, sie sei Vergangenheit, mithin seiner Apperception den Briefstil der Römer

angewöhnte. Vermögen wir doch sehr wohl umgekehrt das längst Vergangene so lebhaft als gegenwärtig anzusehen, daß alte, längst schlafende Affecte dadurch wieder zu vollem Toben erwachen. (W. II, 164.) Da im Affect das Motiv den Willen nicht, wie in der Leidenschaft, durch seine Materie, Gehalt, sondern durch seine Form, Anschaulichkeit in der Gegenwart, unmittelbare Realität bewegt, und die Vernunft zu schwach ist, um über den unmittelbaren Eindruck des Anschaulichen, Gegenwärtigen Herr zu werden, so ist es gut, die Vernunft durch ein anschauliches Bild, Phantasma, zu armiren, das man an die Stelle ihres kalten Begriffs setzt, wie jener Italiäner that, der den Schmerzen der Tortur dadurch widerstand, daß er während derselben das Bild des Galgens, an welchen sein Geständniß ihn gebracht haben würde, nicht einen Augenblick aus der Phantasie entweichen ließ. (P. I, 469; H. 393.)

Affectation.

1) Was die Affectation bedeutet.

Das Affectiren irgend einer Eigenschaft, das Sich-brüsten damit, ist ein Selbstgeständniß, daß man sie nicht hat. Sei es Muth oder Gelehrsamkeit, oder Geist, oder Witz, oder Glück bei Weibern, oder Reichthum, oder vornehmer Stand oder was sonst, womit einer groß thut, so kann man daraus schließen, daß es ihm gerade daran in etwas gebricht; denn wer wirklich eine Eigenschaft vollkommen besitzt, dem fällt es nicht ein, sie herauszulegen und zu affectiren. (P. I, 485 fg.)

2) Wirkung der Affectation.

Die Affectation erweckt allemal Geringschätzung: erstlich als Betrug, der als solcher feige ist, weil er auf Furcht beruht; zweitens als Verdammungsurtheil seiner selbst durch sich selbst, indem man scheinen will, was man nicht ist und was man folglich für besser hält, als was man ist. (P. I, 485.) Nachahmung fremder Eigenschaften und Eigenthümlichkeiten ist viel schimpflicher als das Tragen fremder Kleider; denn es ist das Urtheil der eigenen Werthlosigkeit, von sich selbst ausgesprochen. (W. I, 361.)

3) Unhaltbarkeit der Affectation.

Das Affectiren wird erkannt, selbst ehe klar geworden, was eigentlich Einer affectirt. Und endlich hält es auf die Länge nicht Stich, sondern die Maske fällt einmal ab. (P. I, 486.)

Agape, s. Liebe.

Agilität der Glieder, s. Bewegung.

Akademien.

1) Aufgabe der Akademien.

Neue Wahrheiten von Belang gehen selten von Akademien aus. Daher sollten sie wenigstens wichtige Leistungen zu beurtheilen fähig sein und genöthigt werden, ex officio zu reden. Wenn der größte Geist einer Nation eine Sache zum Hauptstudium seines Lebens gemacht hat,

wie z. B. Goethe die Farbenlehre, und sie findet keinen Eingang, so ist es Pflicht der Regierungen, welche Akademien bezahlen, diesen aufzutragen, die Sache durch eine Kommission untersuchen zu lassen; wie Dies in Frankreich mit viel unbedeutenderen Dingen geschieht. (P. II, 507.)

Akademien haben zum Zweck die Auffindung thatsächlicher, mithin stets nur besonderer Wahrheiten; diesem Zweck ist die vereinte Bemühung Vieler angemessen. Hingegen die Auffindung der allgemeinen Wahrheiten ist das Werk Einzelner und Seltener, welche Mitarbeiter weder brauchen noch finden können. (H. 468.)

2) Verhältniß der Akademiker zu den großen Geistern.

Die wirklich überlegenen und privilegirten Geister, welche dann und wann ein Mal zur Erleuchtung der übrigen geboren werden, sind es „von Gottes Gnaden" und verhalten sich demnach zu den Akademien und zu deren illustres confrères, wie geborene Fürsten zu den zahlreichen und aus der Menge gewählten Repräsentanten des Volkes. Daher sollte eine geheime Scheu die Herren Akademiker warnen, ehe sie sich an einem solchen rieben, — es wäre denn, sie hätten die triftigsten Gründe aufzuweisen. (W. II, 303.)

Wenn die Größe der Geisteskraft nicht eine rein intensive wäre, die durch kein Nebeneinander und Beieinander anwächst, dann wären Akademien viel werth. (H. 468.)

Geistesüberlegenheit jeder Art ist eine sehr isolirende Eigenschaft, die geflohen und gehaßt wird. Zum Vorwärtskommen in der Welt, auch zur Erlangung von Ehrenstellen und Würden, ja, Ruhm in der gelehrten Welt, sind Freundschaften und Kamaraderien bei Weitem das Hauptmittel. Daher sitzt z. B. in den Akademien die liebe Mediocrität stets oben auf, Leute von Verdienst hingegen kommen spät oder nie hinein. (P. I, 491.)

3) Verhalten der Akademien zu ernsten und bedenklichen Preisfragen.

Eine Akademie ist kein Glaubenstribunal. Wohl aber hat nun jede, ehe sie so hohe, ernste und bedenkliche Fragen, wie z. B. die über die Freiheit des Willens und das Fundament der Moral aufstellt, vorher bei sich selbst auszumachen, ob sie auch wirklich bereit ist, der Wahrheit, wie immer sie lauten möge, öffentlich beizutreten. Denn hinterher, nachdem auf eine ernste Frage eine ernste Antwort eingegangen, ist es nicht mehr an der Zeit, sie zurückzunehmen. Diese Bedenklichkeit ist ohne Zweifel der Grund, weshalb die Akademien Europas sich in der Regel wohl hüten, Fragen solcher Art aufzustellen. (E. XVII.)

Allegorie.

1) Wesen der Allegorie.

In der Allegorie wird das Kunstwerk absichtlich und eingeständlich zum Ausdruck eines Begriffs bestimmt. Eine Allegorie ist ein Kunstwerk, welches etwas Anderes bedeutet, als es darstellt. Durch die Allegorie soll immer ein Begriff bezeichnet und folglich der Geist des

Beſchauers von der dargeſtellten anſchaulichen Vorſtellung weg, auf eine ganz andere, abſtracte, nicht anſchauliche, geleitet werden, die völlig außer dem Kunſtwerk liegt. Hier ſoll alſo Bild oder Statue leiſten, was die Schrift, nur viel vollkommener, leiſtet. (W. I, 279 fg.)

2) Verwerflichkeit der Allegorie in der bildenden Kunſt.

Da nun Zweck der Kunſt Darſtellung der nur anſchaulich aufzufaſſenden Idee iſt, und da das Ausgehen von Begriff in der Kunſt verwerflich iſt (ſ. Kunſt), ſo iſt die Allegorie zu mißbilligen. Die Allegorie iſt in der bildenden Kunſt ein fehlerhaftes, einem der Kunſt ganz fremden Zweck dienendes Streben. (W. I, 279—281.)

3) Unabhängigkeit des Kunſtwerths einer Allegorie von ihrer Bedeutung.

Für Das, was in der Allegorie beabſichtigt wird, iſt keine große Vollendung des Kunſtwerks erforderlich, da es hinreicht, daß man ſehe, was das Ding ſein ſoll. Hat daher ein allegoriſches Bild außer ſeiner begrifflichen Bedeutung auch Kunſtwerth, ſo iſt dieſer von dem, was es als Allegorie leiſtet, ganz geſondert und unabhängig; ein ſolches Kunſtwerk dient zweien Zwecken zugleich, nämlich dem Ausdruck eines Begriffs und dem Ausdruck einer Idee. Die reale und nominale Bedeutung ſind in ihm zu unterſcheiden. Die nominale iſt das Allegoriſche als ſolches, z. B. der Genius des Ruhmes; die reale das wirklich Dargeſtellte. Die reale Bedeutung wirkt nur ſo lange man die nominale, allegoriſche vergißt. (W. I, 280 fg.)

4) Zuläſſigkeit der Allegorie in der Poeſie.

Wenngleich aber die Allegorie in der bildenden Kunſt verwerflich iſt, ſo iſt ſie doch in der Poeſie zuläſſig und zweckdienlich. Denn in der bildenden Kunſt leitet ſie vom gegebenen Anſchaulichen, dem eigentlichen Gegenſtand aller Kunſt, zu abſtracten Gedanken; in der Poeſie hingegen iſt der Begriff das Material, das unmittelbar Gegebene, welches man daher ſehr wohl verlaſſen darf, um ein gänzlich verſchiedenes Anſchauliches hervorzurufen, in welchem das Ziel erreicht wird. In den redenden Künſten ſind Gleichniſſe und Allegorien zur Veranſchaulichung von Begriffen von trefflicher Wirkung. (W. I, 283 fg.)

Wenn die poetiſche Allegorie bisweilen durch ein gemaltes Bild, eine Vignette unterſtützt wird, ſo wird dieſes darum doch nicht als Werk der bildenden Kunſt, ſondern nur als bezeichnende Hieroglyphe betrachtet. (W. I, 285.)

(Ueber eine Abart der Allegorie, das Symbol, ſ. Symbol.)

5) Warum die Dinge reichen Stoff zu allegoriſchen Deutungen bieten.

Aus der Urverwandtſchaft aller Weſen und der Thatſache, daß ſie ſämmtlich einen ähnlichen Typus tragen und gewiſſe Geſetze, wenn nur allgemein genug gefaßt, ſich als die ſelben bei allen geltend machen, — wird es erklärlich, daß man nicht nur die heterogenſten Dinge aneinander erläutern oder veranſchaulichen kann, ſondern auch treffende Allegorien ſelbſt in Darſtellungen findet, bei denen ſie nicht beabſichtigt

waren. Dieſer univerſellen Analogie und typiſchen Identität der Dinge verdankt die Aeſopiſche Fabel ihren Urſprung, und auf ihr beruht es, daß das Hiſtoriſche allegoriſch, das Allegoriſche hiſtoriſch werden kann. Mehr als alles Andere jedoch hat von jeher die Mythologie der Griechen Stoff zu allegoriſchen Auslegungen gegeben, weil ſie dazu einladet, indem ſie Schemata zur Veranſchaulichung faſt jedes Grundgedankens liefert, ja gewiſſermaßen die Urtypen aller Dinge und Verhältniſſe enthält, welche, eben als ſolche, immer und überall durchſcheinen. (P. II, 439 fg.)

All-eins-Lehre.

1) **Die All-eins-Lehre iſt von jeher dageweſen.**

Daß in allen Erſcheinungen das innere Weſen, das ſich Manifeſtirende, das Erſcheinende, **Eines und das Selbe** ſei, — die große Lehre vom ἓν καὶ πᾶν, — iſt im Orient wie im Occident früh aufgetreten und hat ſich, allem Widerſpruch zum Trotz, behauptet oder doch ſtets erneuert. (W. II, 362. E. 268 fg.)

2) **Was das Eine ſei, hat erſt Schopenhauer gelehrt.**

Das ἓν καὶ πᾶν hatte, nachdem die Eleaten, Skotus Erigena, Jordano Bruno und Spinoza es ausführlich gelehrt und Schelling dieſe Lehre aufgefriſcht hatte, Schopenhauer's Zeit bereits begriffen und eingeſehen. **Aber was** dieſes Eine ſei und wie es dazu komme ſich als das Viele darzuſtellen, iſt ein Problem, deſſen Löſung zuerſt bei Schopenhauer zu finden iſt. (W. II, 736. 362.; M. 369.)

3) **Der Beweis der All-eins-Lehre läßt ſich allein aus Kant führen.**

Das ἓν καὶ πᾶν war zu allen Zeiten der Spott der Thoren und die endloſe Meditation der Weiſen. Jedoch läßt der ſtrenge Beweis deſſelben ſich allein aus **Kant's** Lehre von Raum und Zeit führen, obwohl Kant ſelbſt das nicht gethan hat, ſondern nach Weiſe kluger Lehrer nur die Prämiſſen gab, den Zuhörern die Freude der Conſequenzen überlaſſend. (E. 269 fg.) Nach Kant's transſcendentaler Aeſthetik ſind Raum und Zeit die Formen unſers Anſchauungsvermögens, gehören dieſem, nicht den dadurch erkannten Dingen an, können alſo nimmermehr eine Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt ſein, ſondern kommen nur der **Erſcheinung** derſelben zu, wie ſolche in unſerm, an phyſiologiſche Bedingungen gebundenen Bewußtſein der Außenwelt allein möglich iſt. Iſt aber dem Dinge an ſich, d. h. dem wahren Weſen der Welt, **Zeit** und **Raum** fremd, ſo iſt es nothwendig auch die Vielheit; folglich kann daſſelbe in den zahlloſen Erſcheinungen dieſer Sinnenwelt doch nur Eines ſein, und nur das Eine und identiſche Weſen ſich in dieſen allen manifeſtiren. Und umgekehrt, was ſich als ein **Vieles**, mithin in Zeit und Raum darſtellt, kann nicht Ding an ſich, ſondern nur **Erſcheinung** ſein. (E. 267 fg.)

4) **Die All-eins-Lehre im Verhältniß zum Pantheismus.**

Die All-eins-Lehre iſt nicht nothwendig **Pantheismus**, da das

identische Wesen aller Dinge nicht als Gott, und die Erscheinungswelt nicht als eine Theophanie gefaßt zu werden braucht. Mit dem Pantheismus hat die All-eins-Lehre zwar das ἓν καὶ πᾶν gemein, aber im Uebrigen kann sie doch sehr vom Pantheismus abweichen, und die Schopenhauer'sche All-eins-Lehre weicht in erhebliche Punkten von dem Pantheismus ab. (W. II, 736—740. Vergl. auch Pantheismus.)

Allgegenwart, der Naturkräfte, s. Naturkraft.

Allgemeine, das. **Erkenntniß des Allgemeinen. Allgemeine Wahrheiten.**

1) Zwei Arten von Allgemeinheit.

Die Allgemeinheit des Begriffs ist zu unterscheiden von der Allgemeinheit der Idee. Sowohl der Begriff als die Idee vertritt, als ein Allgemeines (universale), eine Vielheit von Dingen, doch ist zwischen der Allgemeinheit des Begriffs und der der Idee ein großer Unterschied. Der Begriff ist ein nicht anschauliches, sondern nur denkbares Allgemeines, die Idee hingegen ein anschauliches. Die Idee ist die vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension in die Vielheit zerfallene Einheit; hingegen der Begriff ist die mittelst der Abstraction unserer Vernunft aus der Vielheit wiederhergestellte Einheit. Der Begriff kann daher bezeichnet werden als unitas post rem, die Idee als unitas ante rem. (W. I, 275—277.) Die Ideen als ursprüngliche Allgemeinheiten können in der Sprache der Scholastiker bezeichnet werden als universalia ante rem, die Begriffe als secundäre, durch die Reflexion der Vernunft entstandene, hingegen als universalia post rem. (W. II, 416 fg.) Der Begriff kommt zwar an Umfang der Idee gleich, jedoch hat in ihm das Allgemeine (universale) eine ganz andere Form angenommen, dadurch aber die Anschaulichkeit und mit ihr die durchgängige Bestimmtheit eingebüßt. (W. II, 416.)

2) Erkenntniß des Allgemeinen.

Die Idee wird intuitiv erkannt (s. Idee). Das Einzelne kann unmittelbar als ein Allgemeines aufgefaßt werden, wenn es zur Platonischen Idee erhoben wird. (W. II, 155.) Dagegen gelangen wir zum Allgemeinen des Begriffs nur mittelbar, durch Abstraction aus dem Einzelnen. Das Kant'sche Vorgeben, daß unsere Erkenntniß einzelner Dinge durch eine immer weiter gehende Einschränkung allgemeiner Begriffe, folglich auch eines allerallgemeinsten, der alle Realität in sich enthielte, entstehe, ist falsch, da gerade umgekehrt unsere Erkenntniß, vom Einzelnen ausgehend, zum Allgemeinen erweitert wird und alle allgemeinen Begriffe durch Abstraction von realen, einzelnen anschaulich erkannten Dingen entstehen, welche bis zum allerallgemeinsten Begriff fortgesetzt werden kann, der dann Alles unter sich, aber sonst nichts in sich begreift. Es ist philosophische Charlatanerie, statt die Begriffe für aus den Dingen abstrahirte Gedanken zu erkennen, um

gekehrt die Begriffe zum Ersten zu machen und in den Dingen nur concrete Begriffe zu sehen. (W. I, 603.)

3) Allgemeine Wahrheiten.

Die empirische Anschauung kann zunächst nur einzelne, nicht aber allgemeine Wahrheiten begründen; durch vielfache Wiederholung und Bestätigung erhalten solche zwar auch Allgemeinheit, jedoch nur eine comparative und prekäre, weil sie immer noch der Anfechtung offen steht. (W. II, 132.)

Hat aber ein Satz absolute Allgemeingültigkeit, so ist die Anschauung, auf die er sich beruft, keine empirische, sondern a priori. Vollkommen sichere Wissenschaften sind demnach allein Logik und Mathematik. (W. II, 132.)

Allmacht, des Willens, s. Magie.

Allwissenheit, s. Magnetismus.

Alte Welt, s. Amerika.

Alten, die.

1) Vorzüge der Alten.

Man kann den Geist der Alten dadurch charakterisiren, daß sie durchgängig und in allen Dingen bestrebt waren, so nahe als möglich der Natur zu bleiben, und dagegen den Geist der neuen Zeit durch das Bestreben, so weit als möglich sich von der Natur zu entfernen. Man betrachte die Kleidung, die Sitten, die Geräthe, die Wohnungen, die Gefäße, die Kunst, die Religion, die Lebensweise der Alten und Neuen. (P. II, 438.)

Die Alten werden nie veralten. Sie sind und bleiben der Polarstern für alle unsere Bestrebungen, sei es in der Litteratur oder in der bildenden Kunst, den wir nie aus den Augen verlieren dürfen. Schande wartet des Zeitalters, welches sich vermessen möchte, die Alten bei Seite zu setzen. (P. II, 436.)

Begünstigt durch den Einfluß des schönen gemäßigten Klimas und guten Bodens, wie auch der vielen Seeküsten Griechenlands und Kleinasiens erlangten die Hellenen eine ganz naturgemäße Entwickelung und rein menschliche Cultur, in einer Vollkommenheit, wie solche außerdem nie und nirgends vorgekommen ist. (P. II, 435.)

Dieser Nation ganz allein verdanken wir die richtige Auffassung und naturgemäße Darstellung der menschlichen Gestalt und Geberde, die Erfindung der allein regelrechten und von ihnen auf immer festgestellten Verhältnisse der Baukunst, die Entwickelung aller ächten Formen der Poesie nebst Erfindung der wirklich schönen Sylbenmaße, die Aufstellung philosophischer Systeme, nach allen Grundrichtungen des menschlichen Denkens, die Elemente der Mathematik, die Grundlagen einer vernünftigen Gesetzgebung und überhaupt die normale Darstellung einer wahrhaft schönen und edeln menschlichen Existenz. (P. II, 435.)

Die Griechen, dieses kleine auserwählte Volk der Musen und Grazien, waren mit einem Instinct der Schönheit ausgestattet. Dieser

erstreckte sich auf Alles: auf Gesichter, Gestalten, Stellungen, Gewä
der, Waffen, Gebäude, Gefäße, Geräthe und was noch sonst war, u
verließ sie nie und nirgends. (P. II, 435.)

Die Sculptur, obgleich hauptsächlich auf Darstellung der Schön
heit (des Gattungscharakters) ausgehend, hat doch diese immer in etwa
durch den individuellen Charakter zu modificiren und die Id
der Menschheit immer auf eine bestimmte, individuelle Weise, eine b
sondere Seite derselben hervorhebend, auszudrücken, weil das menschlich
Individuum als solches gewissermaßen die Dignität einer eigenen Id
hat und der Idee der Menschheit es eben wesentlich ist, daß sie si
in Individuen von eigenthümlicher Bedeutsamkeit darstellt. Dies
Forderung entsprechend finden wir in den Werken der Alten die v
ihnen deutlich aufgefaßte Schönheit nicht durch eine einzige, sonde
durch viele, verschiedenen Charakter tragende Gestalten ausgedrückt, gleic
sam immer von einer andern Seite gefaßt und demzufolge anders da
gestellt im Apoll, anders im Bacchus, anders im Herkules, anders i
Antinous. (W. I, 266.)

Das Reizende ist in der Kunst, als den Beschauer aus der rein
Contemplation herabziehend und seinen Willen aufregend, überall z
vermeiden. Demgemäß sind die Antiken, bei aller Schönheit u
völliger Nacktheit der Gestalten, fast immer davon frei, weil der Künstl
selbst mit rein objectivem, von der idealen Schönheit erfüllten Geis
sie schuf, nicht im Geiste subjectiver, schnöder Begierde. (W. I, 245 fg

Die Baukunst soll, wenngleich nicht die Formen der Natur, w
Baumstämme u. dgl. nachahmen, doch im Geiste der Natur schaffe
namentlich indem sie alles Ueberflüssige und Zwecklose vermeidet, ih
jedesmalige Absicht stets auf dem kürzesten und natürlichsten We
erreicht und so dieselbe durch das Werk selbst offen darlegt. Dadur
erlangt sie eine gewisse Grazie, der analog, welche bei lebenden Wes
in der Leichtigkeit und der Angemessenheit jeder Bewegung und St
lung zur Absicht derselben besteht. Demgemäß sehen wir im gute
antiken Baustil jeglichen Theil seinen Zweck auf die geradeste u
einfachste Weise erreichen, ihn dabei unverhohlen und naiv an den T
legend, eben wie die organische Natur es in ihren Werken auch th
(W. II, 472.) Dasselbe gilt von den antiken Gefäßen, deren Schö
heit daraus entspringt, daß sie auf so naive Art ausdrücken, was
zu sein und zu leisten bestimmt sind, und ebenso von allem übrig
Geräthe der Alten; man fühlt dabei, daß, wenn die Natur Vas
Amphoren, Lampen, Tische, Stühle, Helme, Schilde, Panzer u. s.
hervorbrächte, sie so aussehen würden. (P. II, 460.)

Nur der antike Baustil ist in rein objectivem Sinne gebad
der gothische mehr in subjectivem. Jene durchgängige, reine Rati
nalität, vermöge welcher Alles strenge Rechenschaft zuläßt, ja, sie de
denkenden Beschauer schon von selbst entgegenbringt und welche zu
Charakter des antiken Baustils gehört, ist hier nicht mehr zu finde
(W. II, 474.)

Die großen alten Hiſtoriker ſind im Einzelnen, wo die Data ſie verlaſſen, z. B. in den Reden ihrer Helden, Dichter; ja, ihre ganze Behandlungsart des Stoffes nähert ſich dem Epiſchen. Dies aber eben giebt ihren Darſtellungen Einheit und läßt ſie die innere Wahrheit behalten, ſelbſt da, wo die äußere ihnen nicht zugänglich oder gar verfälſcht war. Wir finden Winckelmann's Ausſpruch, daß das Porträt das Ideal des Individuums ſein ſoll, auch von den alten Hiſtorikern befolgt, da ſie das Einzelne doch ſo darſtellen, daß die ſich darin ausſprechende Seite der Idee der Menſchheit hervortritt; die neuen dagegen, Wenige ausgenommen, geben meiſtens nur „ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer und höchſtens eine Haupt- und Staatsaction. (W. I, 290.)

Die Alten ſtanden in Bezug auf die für Fortſchritte in der Metaphyſik nöthige Denkfreiheit im Vortheil gegen uns, da ihre Landesreligionen zwar die Mittheilung des Gedachten etwas beſchränkten, aber die Freiheit des Denkens ſelbſt nicht beeinträchtigten, weil ſie nicht förmlich und feierlich den Kindern eingeprägt, wie auch überhaupt nicht ſo ernſthaft genommen wurden. Daher ſind die Alten noch unſere Lehrer in der Metaphyſik. (W. II, 208.)

In geſellſchaftlicher Hinſicht ſind es hauptſächlich zwei Dinge, welche den Zuſtand der neuen Zeit von dem des Alterthums zum Nachtheil des erſteren unterſcheiden, indem ſie demſelben einen ernſten, finſtern Anſtrich gegeben haben, von welchem frei das Alterthum heiter und unbefangen, wie der Morgen des Lebens, daſteht. Sie ſind: das ritterliche Ehrenprincip und die veneriſche Krankheit, — par nobile fratrum! (P. I, 413.) Das ritterliche Ehrenprincip mit ſeinem Duellweſen, dieſe ernſthafte Poſſe, welche die moderne Geſellſchaft ſteif, ernſt und ängſtlich macht, war den Alten fremd und unbekannt, weil ſie in allen Stücken der unbefangenen, natürlichen Anſicht der Dinge getreu blieben und daher ſolche finiſtre und heilloſe Fratzen ſich nicht einreden ließen. (P. I, 401. 414.)

2) Mängel der Alten.

In den mechaniſchen und techniſchen Künſten, wie auch in allen Zweigen der Naturwiſſenſchaft, ſtanden die Alten weit hinter uns zurück, weil dieſe Dinge eben mehr Zeit, Geduld, Methode und Erfahrung, als hohe Geiſteskräfte erfordern. Daher iſt aus den meiſten naturwiſſenſchaftlichen Werken der Alten für uns wenig mehr zu lernen, als was doch Alles ſie nicht gewußt haben. (P. II, 436.)

In ethiſcher und religiöſer Hinſicht ſtanden die Alten noch weit zurück. In der alten Zeit war der Charakter des öffentlichen Lebens, des Staates und der Religion, wie des Privatlebens, entſchiedene Bejahung des Willens zum Leben. (M. 350.) Die chriſtliche Lehre von der Sünde und Erlöſung war den Griechen und Römern, als welche noch gänzlich im Leben aufgiengen und über daſſelbe nicht ernſtlich hinausblickten, völlig fremd. Die Alten, obwohl in faſt allem Andern weit vorgerückt, waren in der Hauptſache Kinder geblieben und wurden darin ſogar von den Druiden übertroffen, die doch Metempſychoſe

lehrten. Daß ein paar Philosophen, wie Pythagoras und Plato, anders dachten, ändert in Bezug auf das Ganze nichts. (W. II, 720.) Zwischen dem Geiste des griechisch-römischen Heidenthums und dem des Christenthums ist der eigentliche Gegensatz der der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, wonach an letzter Stelle das Christenthum Recht behält. (P. II, 335.)

Die Ethik der Alten war Eudämonik, die der Neuen meistens Heilslehre. Unter den Alten macht Plato allein eine Ausnahme, dessen Ethik nicht eudämonistisch ist. Hingegen ist sogar die Ethik der Kyniker und Stoiker nur ein Eudämonismus besonderer Art. (E. 117.) Die Philosophen des Alterthums haben zwar die Gerechtigkeit als Cardinaltugend anerkannt, aber die Menschenliebe (caritas, αγαπη) haben sie noch nicht als Tugend aufgestellt. Selbst der in der Moral sich am höchsten erhebende Plato gelangt doch nur bis zur freiwilligen, uneigennützigen Gerechtigkeit. Praktisch und faktisch ist zwar zu jeder Zeit Menschenliebe dagewesen, aber theoretisch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen aufgestellt, sogar auch auf die Feinde ausgedehnt, wurde sie zuerst vom Christenthum. (E. 226.) Das Alterthum, von seinem niedrigern ethischen Standpunkte aus, billigte, ja ehrte den Selbstmord, während das Christenthum, von seinem höhern Standpunkt aus, ihn verwirft. (P. II, 332.) Diesem Gegensatz des ethischen Standpunkts entspricht auch der Gegensatz zwischen dem antiken und christlichen Trauerspiel. Wie der stoische Gleichmuth von der christlichen Resignation sich von Grund aus dadurch unterscheidet, daß er nur gelassenes Ertragen und gefaßtes Erwarten der unabänderlich nothwendigen Uebel lehrt, das Christenthum aber Entsagung, Aufgeben des Willens; ebenso zeigen die tragischen Helden der Alten standhaftes Unterwerfen unter die unausweichbaren Schläge des Schicksals, das christliche Trauerspiel dagegen Aufgeben des ganzen Willens zum Leben, freudiges Verlassen der Welt. Aber das Trauerspiel der Neuern steht darum auch höher als das der Alten, weil die Alten noch nicht zum Gipfel und Ziel des Trauerspiels (s. Trauerspiel), ja, der Lebensansicht überhaupt gelangt waren. (W. II, 494 fg.) In ihren Komödien haben uns die Alten einen treuen und bleibenden Abdruck ihres heitern Lebens und Treibens hinterlassen. (P. II, 471.)

Der Begriff des Schicksals bei den Alten ist der einer im Ganzen der Dinge verborgenen rücksichtslosen Nothwendigkeit. Die Vorsehung ist das christianisirte Schicksal, also das in die auf das Beste der Welt gerichtete Absicht eines Gottes verwandelte. (P. II, 471.)

In der Philosophie waren die Alten mit ihrem Ausgehen von der objectiven Außenwelt nicht auf dem richtigen Wege. Wenn man bedenkt, daß das Object durch das Subject bedingt ist, folglich die unermeßliche Außenwelt ihr Dasein nur im Bewußtsein erkennender Wesen hat, so geht man zu der Ansicht über, daß nur die nach innen gerichtete, vom Subject als dem unmittelbar Gegebenen ausgehende

Philosophie, also die der Neuern seit Carteſius, auf dem richtigen Wege ſei, mithin die Alten die Hauptſache überſehen haben. (P. II, 17.) Die Philoſophie der Alten, gleichſam noch im Stande der Unſchuld, hat die zwei tiefſten und bedenklichſten Probleme der neuern Philoſophie noch nicht zum deutlichen Bewußtſein gebracht, nämlich die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Außenwelt oder dem Verhältniß des Idealen zum Realen. (E. 64.) Die tiefe Kluft zwiſchen dem Idealen und Realen gehört nämlich zu den Dingen, deren man wie der Bewegung der Erde nicht unmittelbar inne wird; darum hatten die Alten ſie, wie eben auch dieſe, nicht bemerkt. (W. II, 214.) Die Intellectualität der Anſchauung jedoch (vgl. Anſchauung) iſt im Allgemeinen ſchon von den Alten eingeſehen worden. (G. 75.)

Alter, ſ. Lebensalter.

Altes Teſtament, ſ. Bibel.

Amerika. Amerikaner.

1) Amerika in phyſiſcher Hinſicht, verglichen mit der alten Welt.

Die alte Welt, Amerika und Auſtralien haben bekanntlich Jedes ſeine eigenthümliche ſelbſtſtändige und von der der beiden andern gänzlich verſchiedene Thierreihe. Die Species ſind auf jedem dieſer großen Continente durchweg andere, haben aber doch, weil alle drei demſelben Planeten angehören, eine durchgängige und parallel laufende Analogie miteinander, daher die genera größtentheils die ſelben ſind. Dieſe Analogie iſt zwiſchen der alten Welt und Amerika augenfällig und zwar ſo, daß Amerika an Säugethieren ſtets das ſchlechtere Analogon aufweiſt, dagegen aber an Vögeln und Reptilien das beſſere. So hat es zwar den Condor, die Aras, die Kolibrite und die größten Batrachier und Ophidier voraus; aber z. B. ſtatt des Elephanten nur den Tapir, ſtatt des Löwen den Kuguar, ſtatt des Tigers den Jaguar, ſtatt des Kameels das Lama und ſtatt der eigentlichen Affen nur Meerkatzen. Schon aus dieſem letztern Mangel läßt ſich ſchließen, daß die Natur es in Amerika nicht bis zum Menſchen hat bringen können, da ſogar von der nächſten Stufe unter dieſem, dem Tſchimpanſee und dem Orang-Utan oder Pongo der Schritt bis zum Menſchen noch ein unmäßig großer war. Dem entſprechend finden wir die Drei, ſowohl aus phyſiologiſchen als linguiſtiſchen Gründen nicht zu bezweifelnden gleich urſprünglichen Menſchenracen, die kaukaſiſche, mongoliſche und äthiopiſche, allein in der alten Welt zu Hauſe, Amerika hingegen von einem gemiſchten oder klimatiſch modificirten, mongoliſchen Stamme bevölkert, der von Aſien hinübergekommen ſein muß. (W. II, 355.)

2) Charakter und Verfaſſung der Nordamerikaner.

In den vereinigten Staaten von Nordamerika ſehen wir den Verſuch einer Staatsverfaſſung gemacht, in welcher das ganz unverſetzte, reine, abſtracte Recht herrſche. Allein der Erfolg iſt nicht anlockend; denn

bei aller materiellen Prosperität des Landes finden wir daselbst als herrschende Gesinnung den niedrigen Utilitarianismus, nebst seiner unausbleiblichen Gefährtin, der Unwissenheit, welche der stupiden anglikanischen Bigotterie, dem dummen Dünkel, der brutalen Rohheit im Verein mit einfältiger Weiberveneration den Weg gebahnt hat u. s. w. Dies Probestück einer reinen Rechtsverfassung spricht also gar wenig für die Republiken, noch weniger aber die Nachahmungen desselben in Mexiko, Guatimala, Kolumbien und Peru. (P. II, 269 fg.)

Der eigentliche Charakter der Nordamerikaner ist Gemeinheit; sie zeigt sich an ihnen in allen Formen als moralische, intellectuelle, ästhetische und gesellige Gemeinheit, und nicht blos im Privatleben, sondern auch im öffentlichen. Sie verläßt den Yankee nicht, er stelle sich wie er will. Der Grund mag theils in der republikanischen Verfassung liegen, theils darin, daß ihre Abstammung zum Theil von einer Strafcolonie, zum Theil von Denen ist, die in Europa mancherlei zu fürchten hatten, — theils im Klima. (H. 385 fg.)

3) Die nordamerikanischen Wilden.

Die unzählige Mal wiederholte Nachricht, daß die nordamerikanischen Wilden unter dem Namen des großen Geistes Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, verehrten, mithin reine Theisten wären, ist ganz unrichtig. Dieser Irrthum ist widerlegt durch John Scoulers Abhandlung über die nordamerikanischen Wilden, aus der hervorgeht, daß die Religion dieser Indianer ein reiner Fetischismus ist, der in Zaubermitteln und Zaubereien besteht. (P. I, 140 fg.)

Amor, s. Liebe.

Amtsehre, s. Ehre.

Analytisch, s. Methode.

Anatomie.

1) Sie lehrt den Willen als das Wesen des Leibes kennen.

Die Anatomie und Physiologie läßt uns sehen, wie sich der Wille benimmt, um das Phänomen des Lebens zu Stande zu bringen und eine Weile zu unterhalten. (W. II, 337.)

Die vergleichende Anatomie bestätigt durch ihre Thatsachen a posteriori die Lehre der Schopenhauer'schen Philosophie, daß der organische Leib Wille, in der Erkenntnißform des Raumes angeschaut sei; daß demnach, wie jeder einzelne momentane Willensact sich in der äußeren Anschauung des Leibes als eine Action desselben darstellt, so auch das Gesammtwollen jedes Thieres, der Inbegriff aller seiner Bestrebungen, sein getreues Abbild haben müsse an dem ganzen Leibe selbst an der Beschaffenheit seines Organismus, und zwischen den Zwecken seines Willens überhaupt und den Mitteln zur Erreichung derselben die seine Organisation ihm darbietet, die allergenaueste Uebereinstimmung sein müsse. Oder kurz: der Gesammtcharakter seines Willens müsse zur Gestalt und Beschaffenheit seines Leibes in eben dem Ver

hältniſſe ſtehen, wie der einzelne Willensact zur einzelnen ihn ausführenden Leibesaction. (N. 34.) Sowohl die am Knochengerüſte ſich zeigende genaue Angemeſſenheit des Baues zu den Zwecken und äußern Lebensverhältniſſen des Thieres, als auch die ſo bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit und Harmonie im Getriebe ſeines Innern wird durch keine andere Erklärung oder Annahme auch nur entfernterweiſe ſo begreiflich, wie durch die Wahrheit, daß der Leib des Thieres eben nur ſein Wille ſelbſt iſt, angeſchaut als Vorſtellung, mithin unter den Formen des Raumes, der Zeit und der Cauſalität im Gehirne, — alſo die bloße Sichtbarkeit, Objectität des Willens. (N. 54.) Man betrachte die zahlloſen Geſtalten der Thiere. Wie iſt doch jedes durchweg nur das Abbild ſeines Willens, der ſichtbare Ausdruck der Willensbeſtrebungen, die ſeinen Charakter ausmachen. Von dieſer Verſchiedenheit der Charaktere iſt die der Geſtalten blos das Bild. (N. 45.)

2) Sie lehrt die **Einheit** des Willens zum Leben auf den verſchiedenen Stufen ſeiner Erſcheinung kennen.

Da in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganiſchen und allen Geſtalten der organiſchen Natur einer und derſelbe Wille es iſt, der ſich offenbart, d. h. in die Form der Vorſtellung, in die Objectität, eingeht, ſo muß ſich ſeine Einheit auch durch eine innere Verwandtſchaft zwiſchen allen ſeinen Erſcheinungen zu erkennen geben. Dieſe nun offenbart ſich auf den höhern Stufen ſeiner Objectität, im Pflanzen- und Thierreich, durch die allgemein durchgreifende Analogie aller Formen, den Grundtypus, der in allen Erſcheinungen ſich wiederfindet. Dieſer wird am vollſtändigſten in der vergleichenden Anatomie nachgewieſen, als l'unité de plan, l'unité de l'élément anatomique. (W. I, 170.) Dieſes anatomiſche Element bleibt, wie Geoffroy Saint-Hilaire gründlich nachweiſt, in der ganzen Reihe der Wirbelthiere dem Weſentlichen nach unverändert, iſt eine conſtante Größe, ein zum Voraus ſchlechthin Gegebenes, durch eine unergründliche Nothwendigkeit unwiderruflich Feſtgeſetztes, deſſen Unwandelbarkeit der Beharrlichkeit der Materie unter allen phyſiſchen und chemiſchen Veränderungen vergleichbar iſt. (N. 52.) Dieſes feſtſtehende, unwandelbare anatomiſche Element fällt nicht innerhalb der teleologiſchen Erklärung, ſondern deutet auf ein von der Teleologie unabhängiges Princip, welches jedoch das Fundament iſt, auf dem ſie baut, oder der zum Voraus gegebene Stoff zu ihren Werken. (W. II, 378 und N. 53.) Es beruht theils auf der Einheit und Identität des Willens zum Leben überhaupt, theils darauf, daß die Urformen der Thiere eine aus der andern hervorgegangen ſind und daher der Grundtypus des ganzen Stammes beibehalten wurde. Das anatomiſche Element iſt es, was Ariſtoteles unter ſeiner αναγκαια φυσις verſteht. (N. 54.)

3) Ethiſcher Nutzen des Studiums der Anatomie.

Die Beſchäftigung mit Zoologie und Anatomie iſt auch in ethiſcher Hinſicht nützlich, weil ſie entſchieden die Identität des Weſentlichen in der Erſcheinung des Thieres und der des Menſchen

zum Bewußtsein bringt und dadurch der Rohheit und Barbarei in der Behandlung der Thiere, dem Vorurtheil der Rechtlosigkeit der Thiere entgegenwirkt und den Thierschutz befördert. (E. 238 ff.)

Angeboren.

1) Das intellectuell Angeborene.

Obschon dem Intellect die Form seines Erkennens angeboren ist, so ist es doch nicht der Stoff oder die Materie derselben. Dies war es, was die Lehre von den angeborenen Ideen, die Carteſius und Leibnitz behaupteten und Locke bestritt, eigentlich besagte. (H. 429.) Eine, materielle Erkenntnisse ursprünglich und aus eigenen Mitteln liefernde und daher über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus positiv belehrende Vernunft, als welche dazu angeborene Ideen enthalten müßte, ist eine reine Fiction der Philosophieprofessoren. (G. 117; P. I, 200.) Diesen Verfechtern der, materielle Kenntnisse aus eigenen Mitteln (angeborenen Ideen) liefernden Vernunft ist Locke's erstes, ausdrücklich gegen alle angeborenen Erkenntnisse gerichtetes Buch zu empfehlen, besonders im dritten Kapitel desselben die §§. 21—26. Denn obwohl Locke in seinem Leugnen aller angeborenen Wahrheiten insofern zu weit geht, als er es auch auf die formalen Erkenntnisse ausdehnt, worin er später von Kant auf das Glänzendste berichtigt worden ist, so hat er doch hinsichtlich aller materiellen, d. i. Stoff gebenden Erkenntnisse, vollkommen und unleugbar Recht. (G. 117 fg.)

Durch Beispiel, Gewohnheit und sehr frühzeitiges, festes Einprägen gewisser Begriffe, ehe irgend Erfahrung, Verstand und Urtheilskraft da wären, das Werk zu stören, werden dem großen Haufen Gedanken eingeimpft, die nachher so fest und durch keine Belehrung zu erschüttern haften, als wären sie angeboren, wofür sie auch oft, selbst von Philosophen, angesehen werden. (W. II, 74. 208.)

2) Das ethisch Angeborene.

Es giebt nur einen angeborenen Irrthum und es ist der, daß wir da sind, um glücklich zu sein. Angeboren ist er uns, weil er mit unserm Dasein selbst zusammenfällt und unser ganzes Wesen eben nur seine Paraphrase, ja unser Leib sein Monogramm ist. (W. II, 726.) Die Eudämonologie beruht auf diesem angeborenen Irrthum. (P. I, 331.)

Der individuelle Charakter ist angeboren (s. Charakter). — Da der Charakter angeboren ist, — die Thaten blos seine Manifestationen, — der Anlaß zu großen Missethaten nicht oft kommt, starke Gegenmotive abschrecken, für uns selbst unsere Sinnesart sich durch Wünsche, Gedanken, Affecte offenbart, wo sie Andern unbekannt bleibt; so ließe sich denken, daß Einer gewissermaßen ein angeborenes schlechtes Gewissen hätte, ohne große Bosheiten verübt zu haben. (H. 398.)

(Ueber die Aechtheit des Angeborenen im Gegensatz zu dem Beabsichtigten siehe Aecht.)

Animalischer Magnetismus, s. Magnetismus.

Anonymität.

Anonymität ist das Schild aller litterarischen Schurkerei. Oft auch dient sie blos, die Obscurität, Incompetenz und Unbedeutendheit des Urtheilenden zu bedecken. Rousseaus Wort: tout honnête homme doit avouer les livres qu'il publie, das heißt auf deutsch: „Jeder ehrliche Mann setzt seinen Namen unter Das, was er schreibt" — gilt von jeder Zeile, die zum Druck gegeben wird. (P. II, 546 fg.)

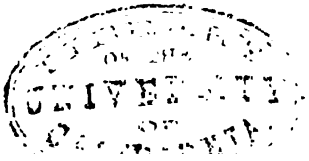
Preßfreiheit sollte durch das strengste Verbot aller und jeder Anonymität und Pseudonymität bedingt sein, damit Jeder für Das, was er durch das weitreichende Sprachrohr der Presse öffentlich verkündet, wenigstens mit seiner Ehre verantwortlich wäre. (P. II, 268. 547.) So lange ein solches Verbot nicht existirt, sollten alle redlichen Schriftsteller sich vereinigen, die Anonymität durch das Brandmal der öffentlich, unermüdlich und täglich ausgesprochenen äußersten Verachtung zu proscribiren. (P. II, 548.)

Leute, die nicht anonym geschrieben haben, anonym anzugreifen, ist offenbar ehrlos. Blos anonyme Bücher ist man berechtigt anonym zu recensiren. (P. II, 548 fg.)

Anschauung. Anschauende Erkenntniß. Das Anschauliche.

1) Intellectualität der Anschauung.

Alle Anschauung ist intellectual, d. h. sie ist eine Function des Verstandes (s. Verstand). Die erste, einfachste, stets vorhandene Aeußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt; diese ist durchaus Erkenntniß der Ursache aus der Wirkung. Die Veränderungen, welche der thierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letztern als eines Objects. Diese Beziehung ist kein Schluß in abstracten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, nothwendig und sicher. Sie ist die Erkenntnißweise des reinen Verstandes, ohne welchen es nie zur Anschauung käme, sondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtsein der Veränderungen des eigenen Leibes (des unmittelbaren Objects) übrig bliebe. Wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht, so verwandelt der Verstand mit einem Schlage durch seine einzige, einfache Function der Beziehung der Wirkung auf ihre Ursache die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet ist nicht die Anschauung, es sind bloße Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet, der Gestalt nach wechselnd, der Materie nach beharrend; denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorstellung Materie, d. i. Wirksamkeit (s. Materie). Im ersten Kapitel der Abhandlung über „das Sehen und die Farben" und noch ausführlicher und gründlicher in dem §. 21 der Abhandlung über „die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" ist aus-



einandergesetzt, wie aus den Datis, welche die Sinne liefern, der Verstand die Anschauung schafft, wie durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Object die verschiedenen Sinne erhalten, das Kind die Anschauung erlernt, wie eben nur dieses den Aufschluß über so viele Sinnenphänomene giebt, über das einfache Sehen mit zwei Augen, über das Doppeltsehen beim Schielen oder bei ungleicher Entfernung hinter einander stehender Gegenstände, die man zugleich ins Auge faßt, und über den Schein, welcher durch eine plötzliche Veränderung an den Sinneswerkzeugen hervorgebracht wird. — Das Sehenlernen der Kinder und operirter Blindgeborenen, das einfache Sehen des doppelt, mit zwei Augen Empfundenen, das Doppeltsehen und Doppelttasten bei der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer gewöhnlichen Lage, die aufrechte Erscheinung der Gegenstände, während ihr Bild im Auge verkehrt steht, das Uebertragen der Farbe, welche blos eine innere Function, eine polarische Theilung der Thätigkeit des Auges ist, auf die äußern Gegenstände und endlich auch das Stereoskop — dies Alles sind feste und unwiderlegliche Beweise davon, daß alle Anschauung nicht blos sensual, sondern intellectual (oder objectiv ausgedrückt cerebral), d. h. nicht blos Werk der Sinne, sondern des Verstandes ist, nämlich reine Verstandeserkenntniß der Ursache aus der Wirkung, folglich das Gesetz der Causalität voraussetzt, von dessen Erkenntniß alle Anschauung, mithin alle Erfahrung ihrer ersten und ganzen Möglichkeit nach abhängt. (W. I, 13—15. W. II, 13. 23—30. G. 51—84. F. 7—20. P. I, 93. 96. 242.)

2) Verhältniß des Antheils der Sinne zu dem des Gehirns in der Anschauung.

Was zur Anschauung, in der die objective Welt dasteht, die bloßen Sinne liefern, verhält sich zu Dem, was dazu die Gehirnfunction liefert (Raum, Zeit, Causalität), wie die Masse der Sinnesnerven zur Masse des Gehirns, nach Abzug desjenigen Theiles von dieser, der überdies zum eigentlichen Denken, d. h. dem abstracten Vorstellen, verwendet wird. Denn, verleihen die Nerven der Sinnesorgane den erscheinenden Objecten Farbe, Klang, Geschmack, Geruch, Temperatur u. s. w., so verleiht das Gehirn denselben Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit u. s. w., kurz Alles, was erst mittelst Zeit, Raum und Causalität vorstellbar ist. Wie gering bei der Anschauung der Antheil der Sinne ist gegen den des Intellects (Verstandes) bezeugt also auch der Vergleich zwischen dem Nervenapparat zum Empfangen der Eindrücke mit dem zum Verarbeiten derselben, indem die Masse der Empfindungsnerven sämmtlicher Sinnesorgane sehr gering ist gegen die des Gehirns, selbst noch bei den Thieren, deren Gehirn, da sie nicht eigentlich, d. h. abstract denken, bloß zur Hervorbringung der Anschauung dient und doch, wo diese vollkommen ist, also bei den Säugethieren, eine bedeutende Masse hat, auch nach Abzug des kleinen Gehirns, dessen Function die geregelte Leitung der Bewegungen ist. (W. II, 23 fg.)

3) Gegenſtand der Anſchauung.

Gegenſtand der Anſchauung ſind unmittelbar die Dinge, nicht von dieſen verſchiedene Vorſtellungen. Die einzelnen Dinge werden als ſolche angeſchaut im Verſtande und durch die Sinne. Sobald wir hingegen zum Denken übergehen, verlaſſen wir die einzelnen Dinge und haben es mit allgemeinen Begriffen ohne Anſchaulichkeit zu thun, wenn wir gleich die Reſultate unſeres Denkens nachher auf die einzelnen Dinge anwenden. Kant macht die einzelnen Dinge zum Gegenſtande theils der Anſchauung, theils des Denkens. Wirklich ſind ſie aber nur Erſteres. Nur mittelbar, mittelſt der Begriffe, bezieht ſich das Denken auf Gegenſtände, dieſe ſelbſt aber ſind allezeit anſchaulich. In der Anſchauung ſelbſt ſchon iſt die empiriſche Realität, mithin die Erfahrung gegeben. (W. I, 525.)

Die intuitive Vorſtellung befaßt die ganze ſichtbare Welt oder die geſammte Erfahrung, nebſt den Bedingungen der Möglichkeit derſelben. (W. I, 7.)

4) Verhältniß der Anſchauung zum Ding an ſich oder zum Realen.

Der Uebergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Urſache, der aller Sinnesanſchauung zum Grunde liegt, iſt zwar hinreichend, uns die empiriſche Gegenwart in Raum und Zeit eines empiriſchen Objects anzuzeigen, alſo völlig genügend für das praktiſche Leben; aber er reicht keineswegs hin uns Aufſchluß zu geben über das Daſein und Weſen an ſich der auf ſolche Weiſe für uns entſtehenden Erſcheinungen oder vielmehr ihres intelligibeln Subſtrats. Daß alſo auf Anlaß gewiſſer, in meinen Sinnesorganen eintretender Empfindungen, in meinem Kopfe eine Anſchauung von räumlich ausgedehnten, zeitlich beharrenden und urſächlich wirkenden Dingen entſteht, berechtigt mich durchaus nicht zu der Annahme, daß auch an ſich ſelbſt, d. h. unabhängig von meinem Kopfe und außer demſelben, dergleichen Dinge mit ſolchen Zügen ſchlechthin angehörigen Eigenſchaften exiſtiren. (W. II, 13.)

Es zeugt von Unkenntniß des Sinnes der Frage nach dem Verhältniß zwiſchen dem Idealen und Realen, wenn dieſes Verhältniß bezeichnet wird als das zwiſchen Denken und Sein. Das Denken hat zunächſt blos zum Anſchauen ein Verhältniß, das Anſchauen aber hat eines zum Sein an ſich des Angeſchauten, und dieſes Letztere iſt das eigentliche Problem. Das Denken entlehnt ſeinen Inhalt allein aus der anſchaulichen Vorſtellung, welche daher Urerkenntniß iſt und alſo bei Unterſuchung des Verhältniſſes zwiſchen dem Idealen und Realen allein in Betracht kommt. (W. II, 215. P. I, 29 fg.)

5) Bedeutung der Anſchauung für die Erkenntniß, die Wiſſenſchaft, die Kunſt, die Philoſophie und die Tugend.

Die Anſchauung iſt nicht nur die Quelle aller Erkenntniß, ſondern ſie ſelbſt iſt die Erkenntniß κατ' ἐξοχην, iſt allein die wahre, die echte, die ihres Namens würdige Erkenntniß; denn ſie allein ertheilt

einandergesetzt, wie aus den Datis, welche die Sinne liefern, der Verstand die Anschauung schafft, wie durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Object die verschiedenen Sinne erhalten, das Kind die Anschauung erlernt, wie eben nur dieses den Aufschluß über so viele Sinnenphänomene giebt, über das einfache Sehen mit zwei Augen, über das Doppeltsehen beim Schielen oder bei ungleicher Entfernung hinter einander stehender Gegenstände, die man zugleich ins Auge faßt, und über den Schein, welcher durch eine plötzliche Veränderung an den Sinneswerkzeugen hervorgebracht wird. — Das Sehenlernen der Kinder und operirter Blindgeborenen, das einfache Sehen des doppelt, mit zwei Augen Empfundenen, das Doppeltsehen und Doppelttasten bei der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer gewöhnlichen Lage, die aufrechte Erscheinung der Gegenstände, während ihr Bild im Auge verkehrt steht, das Uebertragen der Farbe, welche blos eine innere Function, eine polarische Theilung der Thätigkeit des Auges ist, auf die äußern Gegenstände und endlich auch das Stereoskop — dies Alles sind feste und unwiderlegliche Beweise davon, daß alle Anschauung nicht blos sensual, sondern intellectual (oder objectiv ausgedrückt cerebral), d. h. nicht blos Werk der Sinne, sondern des Verstandes ist, nämlich reine Verstandeserkenntniß der Ursache aus der Wirkung, folglich das Gesetz der Causalität voraussetzt, von dessen Erkenntniß alle Anschauung, mithin alle Erfahrung ihrer ersten und ganzen Möglichkeit nach abhängt. (W. I, 13—15. W. II, 13. 23—30. G. 51—84. F. 7—20. P. I, 93. 96. 242.)

2) Verhältniß des Antheils der Sinne zu dem des Gehirns in der Anschauung.

Was zur Anschauung, in der die objective Welt dasteht, die bloßen Sinne liefern, verhält sich zu Dem, was dazu die Gehirnfunction liefert (Raum, Zeit, Causalität), wie die Masse der Sinnesnerven zur Masse des Gehirns, nach Abzug desjenigen Theiles von dieser, der überdies zum eigentlichen Denken, d. h. dem abstracten Vorstellen, verwendet wird. Denn, verleihen die Nerven der Sinnesorgane den erscheinenden Objecten Farbe, Klang, Geschmack, Geruch, Temperatur u. s. w., so verleiht das Gehirn denselben Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit u. s. w., kurz Alles, was erst mittelst Zeit, Raum und Causalität vorstellbar ist. Wie gering bei der Anschauung der Antheil der Sinne ist gegen den des Intellects (Verstandes) bezeugt also auch der Vergleich zwischen dem Nervenapparat zum Empfangen der Eindrücke mit dem zum Verarbeiten derselben, indem die Masse der Empfindungsnerven sämmtlicher Sinnesorgane sehr gering ist gegen die des Gehirns, selbst noch bei den Thieren, deren Gehirn, da sie nicht eigentlich, d. h. abstract denken, bloß zur Hervorbringung der Anschauung dient und doch, wo diese vollkommen ist, also bei den Säugethieren, eine bedeutende Masse hat, auch nach Abzug des kleinen Gehirns, dessen Function die geregelte Leitung der Bewegungen ist. (W. II, 23 fg.)

3) Gegenſtand der Anſchauung.

Gegenſtand der Anſchauung ſind unmittelbar die Dinge, nicht von dieſen verſchiedene Vorſtellungen. Die einzelnen Dinge werden als ſolche angeſchaut im Verſtande und durch die Sinne. Sobald wir hingegen zum Denken übergehen, verlaſſen wir die einzelnen Dinge und haben es mit allgemeinen Begriffen ohne Anſchaulichkeit zu thun, wenn wir gleich die Reſultate unſeres Denkens nachher auf die einzelnen Dinge anwenden. Kant macht die einzelnen Dinge zum Gegenſtande theils der Anſchauung, theils des Denkens. Wirklich ſind ſie aber nur Erſteres. Nur mittelbar, mittelſt der Begriffe, bezieht ſich das Denken auf Gegenſtände, dieſe ſelbſt aber ſind allezeit anſchaulich. In der Anſchauung ſelbſt ſchon iſt die empiriſche Realität, mithin die Erfahrung gegeben. (W. I, 525.)

Die intuitive Vorſtellung befaßt die ganze ſichtbare Welt oder die geſammte Erfahrung, nebſt den Bedingungen der Möglichkeit derſelben. (W. I, 7.)

4) Verhältniß der Anſchauung zum Ding an ſich oder zum Realen.

Der Uebergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Urſache, der aller Sinnesanſchauung zum Grunde liegt, iſt zwar hinreichend, uns die empiriſche Gegenwart in Raum und Zeit eines empiriſchen Objects anzuzeigen, alſo völlig genügend für das praktiſche Leben; aber er reicht keineswegs hin uns Aufſchluß zu geben über das Daſein und Weſen an ſich der auf ſolche Weiſe für uns entſtehenden Erſcheinungen oder vielmehr ihres intelligibeln Subſtrats. Daß alſo auf Anlaß gewiſſer, in meinen Sinnesorganen eintretender Empfindungen, in meinem Kopfe eine Anſchauung von räumlich ausgedehnten, zeitlich beharrenden und urſächlich wirkenden Dingen entſteht, berechtigt mich durchaus nicht zu der Annahme, daß auch an ſich ſelbſt, d. h. unabhängig von meinem Kopfe und außer demſelben, dergleichen Dinge mit ſolchen ihnen ſchlechthin angehörigen Eigenſchaften exiſtiren. (W. II, 13.)

Es zeugt von Unkenntniß des Sinnes der Frage nach dem Verhältniß zwiſchen dem Idealen und Realen, wenn dieſes Verhältniß bezeichnet wird als das zwiſchen Denken und Sein. Das Denken hat zunächſt blos zum Anſchauen ein Verhältniß, das Anſchauen aber hat eines zum Sein an ſich des Angeſchauten, und dieſes Letztere iſt das eigentliche Problem. Das Denken entlehnt ſeinen Inhalt allein aus der anſchaulichen Vorſtellung, welche daher Urerkenntniß iſt und alſo bei Unterſuchung des Verhältniſſes zwiſchen dem Idealen und Realen allein in Betracht kommt. (W. II, 215. P. I, 29 fg.)

5) Bedeutung der Anſchauung für die Erkenntniß, die Wiſſenſchaft, die Kunſt, die Philoſophie und die Tugend.

Die Anſchauung iſt nicht nur die Quelle aller Erkenntniß, ſondern ſie ſelbſt iſt die Erkenntniß κατ' ἐξοχην, iſt allein die wahre, die echte, die ihres Namens würdige Erkenntniß; denn ſie allein ertheilt

eigentliche Einsicht. (W. II, 83.) Neue Grundeinsichten sind nur aus der anschaulichen, als der allein vollen und reichen Erkenntniß zu schöpfen, mit Hülfe der Urtheilskraft. (W. II, 68. 77.) Die anschauende Erkenntniß ist für das System aller unserer Gedanken Das, was in der Geognosie der Granit ist, der letzte feste Boden, der Alles trägt und über den man nicht hinaus kann. (W. II, 69. 76.) Alle Wahrheit und alle Weisheit liegt zuletzt in der Anschauung. (W. II, 79.) Um irgend etwas wirklich und wahrhaft zu verstehen, ist erforderlich, daß man es anschaulich erfasse, ein deutliches Bild davon empfange, womöglich aus der Realität selbst, außerdem aber mittelst der Phantasie. Selbst was zu groß oder zu complicirt ist, um mit Einem Blick übersehen zu werden, muß man, um es wahrhaft zu verstehen, entweder theilweise oder durch einen übersehbaren Repräsentanten sich anschaulich vergegenwärtigen; Das aber, welches selbst Dieses nicht zuläßt, muß man wenigstens durch ein anschauliches Bild und Gleichniß sich faßlich zu machen suchen. So sehr ist die Anschauung die Basis unseres Erkennens. (P. II, 50. W. II, 76.) Nur was aus der Anschauung, und zwar der rein objectiven, entsprungen oder unmittelbar durch sie angeregt ist, enthält den lebendigen Keim, aus welchem ächte und originelle Leistungen erwachsen können, nicht nur in den bildenden Künsten, sondern auch in der Poesie, ja, in der Philosophie. Das punctum saliens jedes schönen Werkes, jedes großen oder tiefen Gedankens, ist eine ganz objective Anschauung. (W. II, 422.) Die Anschauung ist es, welcher das eigentliche und wahre Wesen der Dinge, wenn auch noch bedingterweise, sich aufschließt und offenbart. Alle Begriffe, alles Gedachte, sind ja nur Abstractionen, mithin Theilvorstellungen aus jener und blos durch Wegdenken entstanden. Alle tiefe Erkenntniß, sogar die eigentliche Weisheit wurzelt in der anschaulichen Auffassung der Dinge. Eine anschauliche Auffassung ist allemal der Zeugungsproceß gewesen, in welchem jedes ächte Kunstwerk, jeder unsterbliche Gedanke, den Lebensfunken erhielt. Alles Urdenken geschieht in Bildern. (W. II, 77. 431.) Alle großen Köpfe haben stets in Gegenwart der Anschauung gedacht und den Blick unverwandt auf sie geheftet, bei ihrem Denken. (W. II, 78.)

Sogar die Tugend geht eigentlich von der anschauenden Erkenntniß aus; denn nur die Handlungen, welche unmittelbar durch diese hervorgerufen werden, mithin aus reinem Antriebe unserer eigenen Natur geschehen, sind eigentliche Symptome unseres wahren und unveränderlichen Charakters; nicht so die, welche aus der Reflexion und ihren Dogmen hervorgegangen, dem Charakter oft abgezwungen sind und daher keinen unveränderlichen Grund und Boden in uns haben. (W. II, 83.)

6) Mängel und Vorzüge der anschauenden Erkenntniß vor der abstracten.

Die Anschauung läßt sich leider weder festhalten, noch mittheilen; allenfalls lassen sich die objectiven Bedingungen dazu durch die bildenden Künste und schon viel mittelbarer durch die Poesie, gereinigt

und verdeutlicht den Andern vorlegen; aber sie beruht ebenso sehr auf subjectiven Bedingungen, die nicht Jedem und Keinem jederzeit zu Gebote stehen, ja die in den höhern Graden der Vollkommenheit nur die Begünstigung Weniger sind. Unbedingt mittheilbar ist nur die schlechteste Erkenntniß, die abstracte, die secundäre, der Begriff, der bloße Schatten eigentlicher Erkenntniß. (W. II, 79. — Vergl. auch Abstract.)

Die anschauende Erkenntniß ist zwar die vollkommenste und genügendste, aber sie ist auf das ganz Einzelne, das Individuelle beschränkt. (W. II, 155.) Im Praktischen vermag die intuitive Erkenntniß des Verstandes unser Thun und Benehmen unmittelbar zu leiten und ist dadurch in allen Fällen, die keine Zeit zur Ueberlegung gestatten, im Vortheil vor der abstracten Erkenntniß der Vernunft. Die intuitive Erkenntniß, welche stets nur das Einzelne auffaßt, steht in unmittelbarer Beziehung zum gegenwärtigen Fall: Regel, Fall und Anwendung ist für sie Eins, und diesem folgt das Handeln auf dem Fuß. Jedoch giebt es auch Dinge und Lagen, für welche die abstracte Erkenntniß brauchbarer ist als die intuitive. Wenn es nämlich ein Begriff ist, der bei einer Angelegenheit unser Thun leitet, so hat er den Vorzug, einmal gefaßt, unveränderlich zu sein, daher wir unter seiner Leitung mit vollkommener Sicherheit und Festigkeit zu Werke gehen. Allein diese Sicherheit, die der Begriff auf der subjectiven Seite verleiht, wird aufgewogen durch die auf der objectiven Seite ihn begleitende Unsicherheit; nämlich der ganze Begriff kann falsch und *grundlos* sein, oder auch das zu behandelnde Object nicht unter ihn gehören. Ist es hingegen unmittelbar die Anschauung der zu behandelnden Objecte und ihrer Verhältnisse, die unser Thun leitet, so schwanken wir leicht bei jedem Schritt; denn die Anschauung ist durchweg modificabel, ist zweideutig, hat unerschöpfliche Einzelheiten in sich und zeigt viele Seiten nacheinander; wir handeln daher ohne volle Zuversicht. Allein diese subjective Unsicherheit wird durch die objective Sicherheit compensirt; denn hier steht kein Begriff zwischen dem Object und uns, wir verlieren dieses nicht aus dem Auge; wenn wir daher nur richtig sehen, so werden wir das Rechte treffen. (W. II, 81 fg.)

So lange wir uns rein anschauend verhalten ist Alles klar, fest und gewiß. Da giebt es weder Fragen noch Zweifeln, noch Irren. Die Anschauung ist sich selber genug; daher was rein aus ihr entsprungen und ihr treu geblieben ist, wie das ächte Kunstwerk, niemals falsch sein, noch durch irgend eine Zeit widerlegt werden kann; denn es giebt keine Meinung, sondern die Sache selbst. Aber mit der abstracten Erkenntniß, mit der Vernunft, ist im Theoretischen der Zweifel und der Irrthum, im Praktischen die Sorge und die Reue eingetreten. Wenn in der anschaulichen Vorstellung der Schein auf Augenblicke die Wirklichkeit entstellt, so kann in der abstracten der Irrthum Jahrtausende herrschen, auf ganze Völker sein eisernes Joch werfen. (W. I, 41 fg.) Die Natur, d. i. das Anschauliche, lügt nie noch widerspricht sie sich,

da ihr Wesen dergleichen ausschließt. Wo daher Widerspruch und Lüge ist, da sind Gedanken, die nicht aus objectiver Auffassung entsprungen sind, z. B. im Optimismus. (P. II, 13 fg.) Keine, aus einer objectiven, anschauenden Auffassung der Dinge entsprungene und folgerecht durchgeführte Ansicht der Welt kann durchaus falsch sein, sondern sie ist, schlimmsten Falles, nur einseitig, so z. B. der vollkommene Materialismus, der absolute Idealismus u. a. m. — Unvollständig und einseitig kann eine objective Auffassung sein; dann gebührt ihr eine Ergänzung, nicht eine Widerlegung. (P. II, 13 fg.)

Die Begriffe, welche die Vernunft gebildet und das Gedächtniß aufbehalten hat, können nie alle zugleich dem Bewußtsein gegenwärtig sein, vielmehr nur eine sehr kleine Anzahl derselben zur Zeit. Hingegen die Energie, mit welcher die anschauliche Gegenwart aufgefaßt wird, erfüllt mit ihrer ganzen Macht das Bewußtsein in Einem Moment. Hierauf beruht das unendliche Ueberwiegen des Genies über die Gelehrsamkeit; sie verhalten sich zu einander wie der Text des alten Klassikers zu seinem Commentar. (W. II, 79.)

Das Anschauliche wirkt, weil es das Unmittelbare ist, auch unmittelbarer auf unsern Willen, als der Begriff, der abstracte Gedanke, der blos das Allgemeine giebt, ohne das Einzelne, welches doch gerade die Realität enthält. Infolge dieser Unmittelbarkeit dringt das Anschauliche weit stärker auf das Gemüth ein und stört leichter dessen Ruhe oder erschüttert seine Vorsätze. (Vergl. Affect.) Das Gegenwärtige, Anschauliche wirkt, als leicht übersehbar, stets mit seiner ganzen Gewalt auf ein Mal, hingegen Gedanken und Gründe verlangen Zeit und Ruhe, um stückweise durchdacht zu werden; daher man sie nicht jeden Augenblick ganz gegenwärtig haben kann. Daraus entspringt die Schwierigkeit, Herr zu werden über den Eindruck des Anschaulichen mittelst bloßer Gedanken, und daher ist es rathsam, einen anschaulichen Eindruck durch den entgegengesetzten zu neutralisiren. (P. I, 468 fg.

Anthropologie.

Anthropologie als Erfahrungswissenschaft ist theils Anatomie und Physiologie, theils bloße empirische Psychologie, d. i. aus der Beobachtung geschöpfte Kenntniß der moralischen und intellectuellen Aeußerungen und Eigenthümlichkeiten des Menschengeschlechts, wie auch der Verschiedenheit der Individualitäten in dieser Hinsicht. Das Wichtigste daraus wird jedoch nothwendig als empirischer Stoff von den drei Theilen der Metaphysik (Metaphysik der Natur, des Schönen und der Sitten) vorweggenommen und bei ihnen verarbeitet. (P. II, 20 fg.

Eine Anthropologie müßte drei Theile haben: 1) Beschreibung des äußern oder objectiven Menschen, d. h. des Organismus; 2) Beschreibung des innern oder subjectiven Menschen, d. h. des Bewußtseins, das diesen Organismus begleitet; 3) Nachweisung bestimmter Verhältnisse zwischen dem Bewußtsein und dem Organismus, also zwischen dem äußern und innern Menschen (nach Cabanis zu bearbeiten). Psychologie als selbstständige Wissenschaft kann kaum bestehen; denn d

Phänomene des Denkens und Wollens lassen sich nicht gründlich betrachten, wenn man sie nicht zugleich ansieht als Wirkung physischer Ursachen im Organismus. (H. 350.)

Antichrist.

Was der Glaube als den Antichrist personificirt hat, ist im Grunde jene Perversität der Gesinnung, aus der die Leugnung der moralischen Bedeutung der Welt hervorgeht. (P. II, 215.)

Anticipation.

1) Anticipation in der Natur.

Die Instincte der Thiere und das Wirken der Natur im Hervorbringen organischer Körper erläutern einander wechselseitig in mancher Hinsicht (s. Instinct), besonders auch in Hinsicht der Anticipation des Zukünftigen, die in Beiden hervortritt. Mittelst der Instincte und Kunsttriebe sorgen die Thiere für die Befriedigung solcher Bedürfnisse, die sie noch nicht fühlen, ja, nicht nur der eigenen, sondern sogar der ihrer künftigen Brut; sie arbeiten also auf einen ihnen noch unbekannten Zweck hin. Dies geht so weit, daß sie z. B. die Feinde ihrer künftigen Eier schon zum voraus verfolgen und tödten. Ebenso nun sehen wir in der ganzen Corporisation eines Thieres seine künftigen Bedürfnisse, seine einstigen Zwecke durch die organischen Werkzeuge zu ihrer Erreichung und Befriedigung anticipirt, woraus denn jene vollkommene Angemessenheit des Baues jedes Thieres zu seiner Lebensweise, jene Ausrüstung desselben mit den ihm nöthigen Waffen zum Angriff seiner Beute und zur Abwehr seiner Feinde, und jene Berechnung seiner ganzen Gestalt auf das Element und die Umgebung, in welcher er als Verfolger aufzutreten hat, hervorgeht, welche in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur", unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" ausführlich geschildert worden ist.

Alle diese, sowohl im Instinct als in der Organisation hervortretenden Anticipationen könnten wir unter den Begriff einer Erkenntniß a priori bringen, wenn denselben überhaupt eine Erkenntniß zu Grunde läge. Allein ihr Ursprung liegt tiefer, als das Gebiet der Erkenntniß, nämlich im Willen als dem Dinge an sich, der als solcher auch von den Formen der Erkenntniß frei bleibt; daher in Hinsicht auf ihn die Zeit keine Bedeutung hat, mithin das Zukünftige ihm so nahe liegt wie das Gegenwärtige. (W. II, 397 fg.)

2) Anticipation in der Kunst.

Der Künstler kann das Schöne nicht durch bloße Nachahmung der Natur erreichen; denn woran soll er ihr gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mißlungenen herausfinden, wenn er nicht vor der Erfahrung das Schöne anticipirt? — Rein a posteriori, aus bloßer Erfahrung, ist gar keine Erkenntniß des Schönen möglich; sie ist immer, wenigstens zum Theil, a priori. Wir haben die Anticipation Dessen, was die Natur darzustellen sich bemüht, welche Anticipation im ächten Genius von dem Grade der Besonnen-

heit begleitet ist, daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt. Nur so konnte der geniale Grieche den Urtypus der menschlichen Gestalt finden und ihn als Kanon der Schule der Sculptur aufstellen; und auch allein vermöge einer solchen Anticipation ist es uns Allen möglich, das Schöne da, wo es der Natur im Einzelnen wirklich gelungen ist, zu erkennen. Diese Anticipation ist das Ideal; es ist die Idee, sofern sie, wenigstens zur Hälfte, a priori erkannt ist und, indem sie als solche dem a posteriori durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunst praktisch wird. (W. I, 262.)

Die Möglichkeit solcher Anticipation des Schönen a priori im Künstler, wie seiner Anerkennung a posteriori im Kenner, liegt darin, daß Künstler und Kenner das Ansich der Natur, der sich objectivirende Wille, selbst sind. Denn nur vom Gleichen wird das Gleiche erkannt; nur Natur kann sich selbst verstehen. Wir könnten nicht anticipiren, was für eine Gestalt, was für eine Körperform die Natur gewollt hat, wenn wir nicht selbst der Wille wären, dessen Objectivation wir ästhetisch auffassen und beurtheilen. (W. I, 262.)

Wie in der bildenden Kunst, so wirkt auch in der Dichtkunst die Anticipation, nur mit dem Unterschiede, daß es dort das Schöne, hier das Charakteristische ist, was sie anticipirt. So wenig die Griechen das Ideal menschlicher Schönheit empirisch zusammengelesen haben, ebenso wenig hat ein Shakespeare die mannichfaltigen, so wahren, so gehaltenen, so aus der Tiefe herausgearbeiteten Charaktere seiner Dramen aus der eigenen Erfahrung im Weltleben sich gemerkt und wiedergegeben. (W. I, 263.)

Um jedoch das Anticipirte, das a priori dunkel Bewußte, zur vollen Deutlichkeit zu bringen und es besonnen darstellen zu können, bedarf sowohl der bildende Künstler, als der Dichter, der Erfahrung als eines Schemas. (W. I, 263.)

Antik, s. d. Alten.

Antinomien.

1) Die Antinomien haben ihren Sitz nicht im **Wirklichen.**

Bei gehöriger Ueberlegung wird Jeder es zum Voraus als unmöglich erkennen, daß Begriffe, die richtig aus den Erscheinungen und den a priori gewissen Gesetzen derselben abgezogen, sodann aber, den Gesetzen der Logik gemäß, zu Urtheilen und Schlüssen verknüpft sind, auf Widersprüche führen sollten. Denn alsdann müßten, in der anschaulich gegebenen Erscheinung selbst, oder in dem gesetzmäßigen Zusammenhang ihrer Glieder, Widersprüche liegen, welches eine unmögliche Annahme ist. Denn das Anschauliche als solches kennt gar keinen Widerspruch; dieser hat in Beziehung auf dasselbe keinen Sinn, noch Bedeutung. Denn er existirt blos in der abstracten Erkenntniß der

Reflexion; man kann wohl, offen oder versteckt, etwas zugleich setzen und nicht setzen, d. h. sich widersprechen, aber es kann nicht etwas Wirkliches zugleich sein und nicht sein. (P. I, 114.)

2) Kritik der Kant'schen Antinomien.

Die Kant'sche vierfache Antinomie ist eine grundlose Spiegelfechterei, ein bloßer Scheinkampf. (W. I, 36. 585. P. I, 114.) Nur die Behauptungen der Antithesen beruhen wirklich auf den Formen unsers Erkenntnißvermögens, d. h. wenn man es objectiv ausdrückt, auf den nothwendigen, a priori gewissen, allgemeinsten Naturgesetzen. Ihre Beweise allein sind daher aus objectiven Gründen geführt. Hingegen haben die Behauptungen und Beweise der Thesen keinen andern, als subjectiven Grund, beruhen ganz allein auf der Schwäche des vernünftelnden Individuums, dessen Einbildungskraft bei einem unendlichen Regressus ermüdet und daher demselben durch willkürliche Voraussetzungen ein Ende macht, und dessen Urtheilskraft noch überdies durch früh und fest eingeprägte Vorurtheile an dieser Stelle gelähmt ist. (W. I, 585 ff. P. I, 113.)

Kant's kritische Entscheidung des Streits der Antinomien ist eigentlich eine Bestätigung der Antithesen durch die Erläuterung ihrer Aussage. (W. I, 592 ff.)

Eine gewisse Scheinbarkeit ist den Antinomien nicht abzusprechen. (W. I, 591.) Sie sind prägnante Ausdrücke der aus dem Satze vom Grunde entspringenden Perplexität, die von jeher zum Philosophiren getrieben hat. (P. I, 111.)

3) Zwei naturwissenschaftliche Antinomien.

Für die Naturwissenschaft, welche am Leitfaden der Causalität alle möglichen Zustände der Materie aufeinander und zuletzt auf einen zurückzuführen sucht, entstehen zwei Antinomien, deren eine man die chemische, die andere die physiologische nennen könnte.

a) Die chemische Antinomie.

Das Gesetz der Homogeneität leitet auf die Voraussetzung eines ersten chemischen Zustandes der Materie, der allen andern als nicht wesentlichen vorhergegangen ist und allein der Materie als solcher zukommt. Andererseits ist nicht einzusehen, wie dieser, da noch kein zweiter, um auf ihn zu wirken, da war, je eine chemische Veränderung erfahren konnte. Dieser Widerspruch könnte ganz eigentlich als eine chemische Antinomie aufgestellt werden. (W. I, 34 fg.)

b) Die physiologische Antinomie.

Die objective Welt setzt Sinne und Verstand des erkennenden Subjects voraus. Denn Sonnen und Planeten ohne ein Auge, das sie sieht, und einen Verstand, der sie erkennt, lassen sich zwar mit Worten sagen, aber diese Worte sind für die Vorstellung ein Widerspruch. Nun leitet aber dennoch andererseits das Gesetz der Causalität und die ihm nachgehende Betrachtung und Forschung der Natur uns nothwendig zu der Annahme, daß, in der Zeit, jeder höher organisirte Zustand der Materie erst auf einen rohern gefolgt ist, daß nämlich

Thiere früher als Menſchen, Fiſche früher als Landthiere, Pflanzen auch früher als dieſe, das Unorganiſche endlich vor allem Organiſchen dageweſen iſt; daß folglich die urſprüngliche Maſſe eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erſte Auge ſich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von dieſem erſten Auge, das ſich öffnete, und habe es einem Inſekt angehört, das Daſein jener ganzen Welt abhängig als von dem nothwendig Vermittelnden der Erkenntniß, für die und in der ſie allein iſt und ohne die ſie nicht einmal zu denken iſt, da ſie als Vorſtellung des erkennenden Subjects als Trägers bedarf, und jene lange Zeitreihe ſelbſt, in welcher die Materie ſich von Form zu Form ſteigerte, allein denkbar iſt in der Identität eines Bewußtſeins. So ſehen wir einerſeits nothwendig das Daſein der ganzen Welt abhängig vom erſten erkennenden Weſen, andererſeits ebenſo nothwendig dieſes erſte erkennende Thier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Urſachen und Wirkungen, in die es ſelbſt als ein Glied eintritt. Dieſe zwei widerſprechenden Anſichten, auf jede von welchen wir mit gleicher Nothwendigkeit geführt werden — dieſe das Gegenſtück zur chemiſchen bildende Antinomie — findet jedoch ſeine Auflöſung in der Kant'ſchen Lehre von Raum, Zeit und Cauſalität als nicht dem Dinge an ſich, ſondern allein ſeiner Erſcheinung zukommenden Formen, wonach alſo die objective Welt, d. h. die Welt als Vorſtellung, nicht die einzige, ſondern nur die eine, gleichſam die äußere Seite der Welt iſt. (W. I, 35 fg.) Es ließe ſich demnach ſagen: das Bewußtſein bedingt jene kosmogoniſchen, chemiſchen und geologiſchen Vorgänge, die dem Eintritt eines Bewußtſeins lange vorhergehen mußten, vermöge ſeiner Formen, iſt aber wiederum durch ſie bedingt vermöge ihrer Materie. Im Grunde jedoch ſind alle jene Vorgänge, welche Kosmogonie und Geologie als lange vor dem Daſein irgend eines erkennenden Weſens geſchehen vorauszuſetzen uns nöthigen, ſelbſt nur eine Ueberſetzung in die Sprache unſeres anſchauenden Intellects, aus dem ihm nicht faßlichen Weſen an ſich der Dinge. (P. II, 150 fg.)

Apagoge, ſ. Epagoge.

Apperception, ſynthetiſche Einheit der Apperception, ſ. Ich.

Apriori.

1) Bedeutung der Erkenntniß a priori.

Erkenntniß a priori bedeutet nichts Anderes, als „nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, alſo nicht von Außen in uns gekommen". (W. I, 518.)

2) Erklärung derſelben.

Die von Kant ſtreng bewieſene Thatſache, daß ein Theil unſerer Erkenntniſſe uns a priori bewußt iſt, läßt gar keine andere Erklärung zu, als daß dieſe die Formen unſers Intellects ausmachen, die allgemeine Art und Weiſe, wie alle ſeine Gegenſtände ſich ihm darſtellen müſſen. „Erkenntniſſe a priori" und „ſelbſteigene Formen des

Intellects" sind im Grunde nur zwei Ausdrücke für die selbe Sache, also gewissermaßen Synonyma. (W. I, 518 fg.)

3) Das Aprioriſche bedarf des Stoffs von Außen, um materielle Erkenntniß zu liefern.

Das Aprioriſche und von der Erfahrung Unabhängige unſers geſammten Erkenntnißvermögens iſt durchaus beſchränkt auf den formellen Theil der Erkenntniß, d. h. auf das Bewußtſein der ſelbſteigenen Functionen des Intellects und der Weiſe ihrer allein möglichen Thätigkeit, welche Functionen jedoch ſammt und ſonders des Stoffs von Außen bedürfen, um materielle Erkenntniſſe zu liefern. (G. 115.) So nimmt der die anſchauliche Welt mittelſt ſeiner aprioriſchen Form (des Cauſalitätsgeſetzes) ſchaffende Verſtand den Stoff, welcher dieſer ſeiner aprioriſchen Form Inhalt giebt, aus der Sinnesempfindung, und die Vernunft ſchöpft die Begriffe, auf die ſich ihre aprioriſchen Formen (die logiſchen Geſetze) beziehen, aus der anſchaulichen Welt. (G. 115.) Eine, materielle Kenntniſſe aus eigenen Mitteln (angeborenen Ideen) liefernde Vernunft giebt es nicht (ſ. Angeboren).

4) Unmittelbarkeit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit des aprioriſchen Erkennens.

Das a priori Gewiſſe erkennen wir unmittelbar; es iſt, als die Form aller Erkenntniß, uns mit der größten Nothwendigkeit bewußt. Z. B. daß die Materie beharrt, d. h. weder entſtehen noch vergehen kann, wiſſen wir unmittelbar als negative Wahrheit. Zu einem Entſtehen oder Verſchwinden von Materie gebricht es uns an Formen der Vorſtellbarkeit. Daher iſt jene Wahrheit zu allen Zeiten, überall und Jedem evident geweſen, noch jemals im Ernſt bezweifelt worden; was nicht ſein könnte, wenn ihr Erkenntnißgrund in einem ſchwierigen Beweis beſtünde. (W. I, 80.)

5) Bedeutung eines Verzeichniſſes ſämmtlicher in unſerer anſchauenden Erkenntniß **a priori** wurzelnden Grundwahrheiten.

Ein Verzeichniß dieſer Art, wie es in der Tafel der Praedicabilia a priori (W. II, Tafel zu S. 55) gegeben iſt, kann angeſehen werden entweder als eine Zuſammenſtellung der ewigen Grundgeſetze der Welt, mithin als die Baſis der Ontologie; oder aber als ein Kapitel aus der Phyſiologie des Gehirns, je nachdem man den realiſtiſchen oder den idealiſtiſchen Geſichtspunkt faßt, wiewohl der zweite in letzter Inſtanz Recht behält. (W. II, 54.)

Architectur.

1) Aufgabe der Architectur als ſchöner Kunſt.

Die Architectur, blos als ſchöne Kunſt, abgeſehen von ihrer Beſtimmung zu nützlichen Zwecken betrachtet, kann keine andere Abſicht haben, als die, einige von jenen Ideen, welche die niedrigſten Stufen der Objectität (Sichtbarkeit) des Willens ſind, zu deutlicher Anſchaulichkeit zu bringen, nämlich Schwere, Cohäſion, Starrheit,

Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steines, diese ersten, einfachsten, dumpfsten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur; und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken der Gegensatz jener ist. Selbst auf dieser tiefsten Stufe der Objectität des Willens sehen wir schon sein Wesen sich in Zwietracht offenbaren; denn eigentlich ist der Kampf zwischen Schwere und Starrheit der alleinige ästhetische Stoff der schönen Architectur. Ihn auf mannichfaltige Weise deutlich hervortreten zu lassen ist ihre Aufgabe. (W. I, 252.)

2) Lösung dieser Aufgabe.

Die Baukunst löst die bezeichnete Aufgabe, indem sie jenen unvertilgbaren Kräften (Schwere und Starrheit) den kürzesten Weg zu ihrer Befriedigung benimmt und sie durch einen Umweg hinhält, wodurch der Kampf verlängert und das unerschöpfliche Streben beider Kräfte auf mannichfaltige Weise sichtbar wird. Dies geschieht durch das richtige constructionelle Verhältniß von Stütze und Last. Denn nur indem jeder Theil so viel trägt, als er füglich kann, und jeder gestützt ist gerade da und gerade so sehr als er muß, entfaltet sich jenes Widerspiel, jener Kampf zwischen Starrheit und Schwere, welche das Leben, die Willensäußerungen des Steines ausmachen, zur vollkommensten Sichtbarkeit, und es offenbaren sich deutlich diese tiefsten Stufen der Objectität des Willens. (W. I, 253. II, 466.) Die reinste Ausführung dieses Thema's ist Säule und Gebälk; daher ist die Säulenordnung gleichsam der Generalbaß der ganzen Architectur geworden. In Säule und Gebälk nämlich sind Stütze und Last vollkommen gesondert, wodurch die gegenseitige Wirkung Beider und ihr Verhältniß zu einander augenfällig wird. In Hinsicht auf die von der Baukunst durchgängig angestrebte reine Sonderung der Stütze und Last steht der Säule mit dem Gebälke als eine eigenthümliche Construction zunächst das Gewölbe mit dem Pfeiler, welches jedoch die ästhetische Wirkung Jener bei Weitem nicht erreicht, weil hier Stütze und Last noch nicht rein gesondert, sondern in einander übergehend verschmolzen sind. (W. II, 467.)

Während die constructionellen Verhältnisse, d. h. die zwischen Stütze und Last, in der Architectur die Hauptsache sind, so sind dagegen die regelmäßige Form, Proportion und Symmetrie als ein rein Geometrisches nur von untergeordneter Bedeutung, da sie nicht Ideen, sondern nur räumliche Verhältnisse ausdrücken. Wären sie in der Architectur die Hauptsache, so müßte das Modell die gleiche Wirkung thun, wie das ausgeführte Werk, was nicht der Fall ist. Regelmäßigkeit, Proportion und Symmetrie sind nur der leichten Faßlichkeit und Uebersehbarkeit wegen nöthig. Nur mittelst der Symmetrie kündigt sich das architectonische Werk sogleich als individuelle Einheit und als Entwickelung eines Hauptgedankens an. (W. I, 254. II, 469 ff.)

3) Schönheit und Grazie in der Baukunst.

Die Schönheit eines Gebäudes liegt in der augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Theiles, nicht zum äußern willkürlichen Zweck des Menschen (denn insofern gehört das Werk der nützlichen Baukunst an)

sondern unmittelbar zum Bestande des Ganzen. (W. I, 253.) Die Schönheit wird erreicht, indem die Baukunst zwar nicht die Formen der Natur, wie Baumstämme u. dgl. nachahmt, aber im Geiste der Natur schafft, also indem sie das Gesetz: Die Natur thut nichts vergeblich und thut nichts Ueberflüssiges, — auch zu dem ihrigen macht, demnach alles, selbst nur scheinbar Zwecklose vermeidet und ihre jedesmalige Absicht auf dem natürlichsten Wege durch das Werk selbst offen darlegt. Dadurch erlangt sie eine gewisse Grazie, der analog, welche bei lebenden Wesen in der Leichtigkeit und der Angemessenheit jeder Bewegung und Stellung zur Absicht derselben besteht. Der geschmacklose Baustil sucht bei Allem unnütze Umwege und gefällt sich in Willkürlichkeiten; er spielt mit den Mitteln der Kunst, ohne die Zwecke derselben zu verstehen. Dagegen die Schönheit in der Baukunst geht hauptsächlich aus der unverhohlenen Darlegung der Zwecke und dem Erreichen derselben auf dem kürzesten und natürlichsten Wege hervor. W. II, 472 fg. P. II, 459.)

4) Verbindung des Schönen mit dem Nützlichen in der Baukunst.

Da die Werke der Baukunst sehr selten, gleich denen anderer Künste, zu rein ästhetischen Zwecken aufgeführt werden, vielmehr nützlichen Zwecken zu dienen bestimmt sind, so gilt es, die rein ästhetischen Zwecke, trotz ihrer Unterordnung unter nützliche, doch durch geschickte Anpassung an diese durchzusetzen und richtig zu beurtheilen, welche architectonische Schönheit sich mit einem Tempel, welche mit einem Palast, welche mit einem Zeughause u. s. w. verträgt und vereinigen läßt. Hierin eben besteht das große Verdienst des Baukünstlers. (W. I, 256.)

5) Beziehung der Werke der Baukunst zum Lichte.

Die Werke der Baukunst gewinnen an Schönheit durch die Beleuchtung. Daher bei Aufführung derselben Rücksicht zu nehmen ist auf die Wirkungen des Lichts und auf die Himmelsgegenden. Dies hat seinen Grund zwar großentheils darin, daß helle und scharfe Beleuchtung alle Theile und ihre Verhältnisse erst recht sichtbar macht; außerdem aber hat die Baukunst, so wie Schwere und Starrheit, auch zugleich das diesen ganz entgegengesetzte Wesen des Lichts zu offenbaren. Indem nämlich das Licht von den großen, undurchsichtigen, scharfbegrenzten und mannichfach gestalteten Massen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird, entfaltet es seine Natur und Eigenschaften am reinsten und deutlichsten zum großen Genuß des Beschauers. W. I, 255.)

6) Das Baumaterial.

Da die Baukunst den Kampf zwischen Starrheit und Schwere zu deutlicher Anschaulichkeit zu bringen hat, so ist es nicht gleichgültig, welches Materials sie sich bedient. Zum Verständniß und ästhetischen Genuß eines Werkes der Baukunst ist unumgänglich nöthig, von seiner Materie, nach ihrem Gewicht, ihrer Starrheit und Cohäsion, eine unmittelbare, anschauliche Kenntniß zu haben. Ein Gebäude, als dessen

Material wir Stein voraussetzen, würde, wenn wir erführen, daß es von Holz sei, unsere ästhetische Freude plötzlich sehr verringern, weil nunmehr das Verhältniß zwischen Schwere und Starrheit und dadurch die Bedeutung und Nothwendigkeit aller Theile sich ändert, da jene Naturkräfte am hölzernen Gebäude sich viel schwächer offenbaren. Daher kann aus Holz eigentlich kein Werk der schönen Baukunst werden, so sehr dasselbe auch alle Formen annimmt. Dies beweist, daß die Baukunst nicht blos mathematisch wirkt, sondern dynamisch. (W. I, 255.)

7) Vergleichung des antiken mit dem gothischen Baustil. In der Baukunst, wie in der Sculptur, fällt das Streben nach dem Ideal mit der Nachahmung der Alten zusammen (s. d. Alten). Denn die Alten haben die Baukunst, so weit sie schöne Kunst ist, im Wesentlichen vollendet, so daß der moderne Architect sich von den Regeln und Vorbildern der Alten nicht merklich entfernen kann, ohne eben schon auf dem Wege der Verschlechterung zu sein. Dem gothischen Baustil ist zwar auch eine gewisse Schönheit, in seiner Art, nicht abzusprechen, aber ebenbürtig ist er dem antiken durchaus nicht. Unser Wohlgefallen an gothischen Werken beruht größtentheils auf Gedankenassociation und historischen Erinnerungen. Nur der antike Baustil ist in rein objectivem Sinne gedacht, der gothische mehr in subjectivem. Der Grundgedanke der antiken Baukunst, die Entfaltung des Kampfes zwischen Schwere und Starrheit, ist ein wahrer, in der Natur gegründeter; hingegen die von der gothischen Baukunst angestrebte Ueberwältigung und Besiegung der Schwere durch die Starrheit bleibt ein bloßer Schein. Der mysteriöse und hyperphysische Charakter der gothischen Baukunst entsteht hauptsächlich dadurch, daß hier das Willkürliche an die Stelle des rein Nationalen, sich als durchgängige Angemessenheit des Mittels zum Zweck Kundgebenden getreten ist. Hingegen ist die glänzende Seite der Gothischen Kirchen die innere, während an antiken Gebäuden die Außenseite die vortheilhaftere ist. (W. II, 473—476; P. II, 460.)

8) Vergleichung der Baukunst mit den übrigen Künsten. Da die objective Bedeutsamkeit Dessen, was uns die Baukunst offenbart, verhältnißmäßig gering ist, weil die Ideen, welche sie zur deutlichen Anschauung bringt, die niedrigsten Stufen der Objectität des Willens bilden, so besteht der ästhetische Genuß beim Anblick eines schönen und günstig beleuchteten Gebäudes nicht so sehr in der Auffassung der Idee, als in dem reinen, willensfreien Erkennen, der von allem Leiden des Wollens und der Individualität befreiten Contemplation. (Vgl. unter Aesthetisch die Elemente des ästhetischen Wohlgefallens.) — In dieser Hinsicht bildet in der Reihe der schönen Künste das Drama, welches die allerbedeutsamsten Ideen zur Anschauung bringt und bei dessen Genuß daher die objective Seite durchaus überwiegend ist, den Gegensatz zur Architectur. (W. I, 255.)

Die Baukunst hat von den bildenden Künsten und der Poesie das

Unterscheidende, daß sie nicht ein Nachbild, sondern die Sache selbst giebt. (W. I, 256.)

In der Reihe der Künste bilden Architectur und Musik die beiden äußersten Enden. Sie sind ihrem innern Wesen, ihrer Kraft, dem Umfang ihrer Sphäre und ihrer Bedeutung nach die heterogensten, ja wahre Antipoden. Dieser Gegensatz erstreckt sich auf die Formen ihrer Erscheinung, indem die Architectur allein im Raum ist, ohne Beziehung auf die Zeit, die Musik allein in der Zeit, ohne Beziehung auf den Raum. Hieraus entspringt ihre einzige Analogie, daß nämlich, wie in der Architectur die Symmetrie das Ordnende und Zusammenhaltende ist, so in der Musik der Rhythmus. Diese Analogie, die auch zu dem Witzwort, daß Architectur gefrorene Musik sei, Anlaß gegeben, erstreckt sich demnach blos auf die äußere Form, keineswegs aber auf das innere Wesen beider Künste. Es wäre lächerlich, die Architectur, die beschränkteste und schwächste aller Künste, mit der Musik, der ausgedehntesten und wirksamsten, im Wesentlichen gleichstellen zu wollen. (W. II, 516—518.)

Aristokratie.

1) Drei Arten von Aristokratie.

Es giebt drei Arten von Aristokratie: 1) die Aristokratie der Geburt und des Ranges; 2) die Geldaristokratie; 3) die geistige Aristokratie. Letztere ist die vornehmste. (Ueber die Aristokratie der Geburt vgl. Adel.)

Während jede dieser drei Aristokratien umgeben ist von einem Heer von erbitterten Neidern, so vertragen sich die der einen Aristokratie Angehörigen mit denen der andern meistens gut und ohne Neid, weil jeder seinen Vorzug gegen den der andern in die Waage legt. (P. I, 459.)

2) Intellectuelle Aristokratie der Natur.

In Hinsicht auf den Intellect ist die Natur höchst aristokratisch. Die Unterschiede, die sie hier eingesetzt hat, sind größer als die, welche Geburt, Rang, Reichthum oder Kastenunterschied in irgend einem Lande stellen. Wie in andern Aristokratien, so auch kommen in der ihrigen auf tausend Plebejer auf einen Edlen, viele Millionen auf einen Fürsten. (W. II, 161. H. 382.) Aristokratisch ist die Natur, aristokratischer als irgend ein Feudal- und Kastenwesen. Demgemäß läuft ihre Pyramide von einer sehr breiten Basis in einen gar spitzen Gipfel aus. Und wenn es dem Pöbel und Gesindel, welches nichts über sich leiden will, auch gelänge, alle andern Aristokratien umzustoßen, so würde es diese doch bestehen lassen. (P. I, 212.)

3) Contrast zwischen der Rangliste der Natur und der der Convention.

Zwischen der Rangliste der Natur und der der Convention ist ein schreiender Contrast, dessen Ausgleichung nur in einem goldenen Zeitalter zu hoffen stünde. Inzwischen haben die auf der einen und die auf der andern Rangliste sehr hoch Stehenden das Gemeinsame,

daß sie meistens in vornehmer Isolation leben. (W. II, 161.) Eine radicale Verbesserung der menschlichen Gesellschaft könnte dauernd nur dadurch zu Stande kommen, daß man die conventionelle Rangliste nach der der Natur regelte. Die Schwierigkeiten einer solchen Regelung sind freilich unabsehbar. Es wäre nöthig, daß jedes Kind seine Bestimmung nicht nach dem Stande der Eltern, sondern nach dem Ausspruch des tiefsten Menschenkenners empfienge. (H. 383.)

4) Nachtheilige Folgen der Verkennung der Aristokratie der Natur und Nutzen ihrer Anerkennung.

Weil das Publikum die Aristokratie der Natur nie erkennt und begreift, weil es gute Gründe hat, sie nicht erkennen zu wollen, darum legt es die Werke der geistigen Heroen sobald aus den Händen, um sich mit den Productionen des neuesten Stümpers bekannt zu machen. (P. I, 191.) Das Publikum könnte durch nichts so sehr gefördert werden, als durch die Erkenntniß jener intellectuellen Aristokratie der Natur. Es würde in Folge derselben nicht mehr die ihm zu seiner Bildung kärglich zugemessene Zeit vergeuden an den Productionen gewöhnlicher Köpfe; es würde nicht mehr, in dem kindischen Wahne, daß Bücher, gleich Eiern, frisch genossen werden müssen, stets nach dem Neuesten greifen, sondern würde sich an die Leistungen der wenigen Auserlesenen und Berufenen aller Zeiten und Völker halten und könnte so allmälig zu ächter Bildung gelangen. Dann würden auch bald jene Tausende unberufener Productionen ausbleiben, die wie Unkraut dem guten Weizen das Aufkommen erschweren. (W. II, 162.)

Arithmetik.

1) Worauf die Arithmetik beruht.

Die Arithmetik beruht auf der aprioriſchen Anſchauung der Zeit, in welcher, da die Zeit nur eine Dimenſion hat, jeder gegenwärtige Augenblick bedingt iſt durch den vorangegangenen. Auf der aprioriſchen Einſicht in dieſen Nexus der Theile der Zeit beruht alles Zählen, deſſen Worte nur dienen, die einzelnen Schritte der Succeſſion zu markiren; folglich auch die ganze Arithmetik, die durchweg nichts Anderes, als methodiſche Abkürzungen des Zählens lehrt. Jede Zahl ſetzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seins voraus; zur Zehn kann ich nur gelangen durch alle vorhergehenden, und bloß vermöge dieſer Einſicht in den Seinsgrund (ſ. Seinsgrund unter Grund) weiß ich, daß wo Zehn ſind, auch Acht, Sechs, Vier ſind. (G. 133. W. I, 90.)

2) Beweis, daß die Arithmetik auf der reinen Anſchauung der Zeit beruht.

Daß die Arithmetik auf der reinen (aprioriſchen) Anſchauung der Zeit beruhe, iſt zwar nicht ſo augenfällig, wie daß die Geometrie auf der des Raumes baſirt ſei. Man kann es aber auf folgende Art beweiſen. Alles Zählen beſteht im wiederholten Setzen der Einheit. Bloß um ſtets zu wiſſen, wie oft wir ſchon die Einheit geſetzt haben

markiren wir sie jedes Mal mit einem andern Wort; dies sind die Zahlworte. Nun ist aber Wiederholung nur möglich durch Succession, diese aber, also das Nacheinander, beruht unmittelbar auf der Anschauung der Zeit, ist ein nur mittelst dieser verständlicher Begriff. Folglich ist auch das Zählen nur mittelst der Zeit möglich. (W. II, 40.)

3) Vorzug der Arithmetik vor allen andern Wissenschaften.

Die Arithmetik übertrifft in Klarheit und Genauigkeit alle andern Wissenschaften, was sich daraus erklärt, daß die Zeit das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller Gestaltungen des Satzes vom Grunde ist. Alle Wissenschaften nämlich beruhen auf dem Satze vom Grunde, indem sie durchweg Verknüpfungen von Gründen und Folgen sind. Die Zahlenreihe nun aber ist die einfache und alleinige Reihe der Seinsgründe und Folgen in der Zeit. Wegen dieser vollkommenen Einfachheit, indem nichts ihr zur Seite liegen bleibt, noch irgendwo unbestimmte Beziehungen sind, läßt sie an Genauigkeit, Apodicticität und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Hierin stehen alle andern Wissenschaften ihr nach, sogar die Geometrie, weil aus den drei Dimensionen des Raumes so viele Beziehungen hervorgehen, daß die Uebersicht derselben sowohl der reinen, wie der empirischen Anschauung zu schwer fällt; daher die complicirten Aufgaben der Geometrie nur durch Rechnung gelöst werden, die Geometrie also eilt, sich in Arithmetik aufzulösen. (G. 151.)

Unsere unmittelbare Anschauung der Zahlen in der Zeit reicht zwar nicht weiter als etwa bis Zehn; darüber hinaus muß schon ein abstracter Begriff der Zahl, durch ein Wort fixirt, die Stelle der Anschauung vertreten, welche daher nicht mehr wirklich vollzogen, sondern nur ganz bestimmt bezeichnet wird. Jedoch ist selbst so, durch das richtige Hülfsmittel der Zahlenordnung, welche größere Zahlen immer durch dieselben kleinen repräsentiren läßt, eine anschauliche Evidenz jeder Rechnung möglich gemacht, sogar da, wo man die Abstraction so sehr zu Hülfe nimmt, daß nicht nur die Zahlen, sondern unbestimmte Größen und ganze Operationen nur in abstracto gedacht und in dieser Hinsicht bezeichnet werden. (W. I, 90.)

4) Untergeordneter Rang der arithmetischen Geistesthätigkeit.

Daß die niedrigste aller Geistesthätigkeiten die arithmetische sei, wird dadurch belegt, daß sie die einzige ist, welche auch durch eine Maschine ausgeführt werden kann. (P. II, 52.)

Rechnen ist nicht Verstehen und liefert an sich kein Verständniß der Sachen. Rechnungen haben blos Werth für die Praxis, nicht für die Theorie. Sogar kann man sagen: wo das Rechnen anfängt, hört das Verstehen auf. Denn der mit Zahlen beschäftigte Kopf ist, während er rechnet, dem causalen Zusammenhang des physischen Hergangs gänzlich entfremdet; er steckt in lauter abstracten Zahlbegriffen. Das Resultat aber besagt nie mehr, als Wie viel, nie Was. (G. 77.)

Armuth.

1) Ursprung der Armuth.

Armuth und Sclaverei sind nur zwei Formen, fast möchte man sagen zwei Namen der selben Sache, deren Wesen darin besteht, daß die Kräfte eines Menschen großentheils nicht für ihn selbst, sondern für Andere verwendet werden, woraus für ihn theils Ueberladung mit Arbeit, theils kärgliche Befriedigung seiner Bedürfnisse hervorgeht. Denn die Natur hat dem Menschen nur so viel Kräfte gegeben, daß er, unter mäßiger Anstrengung derselben, seinen Unterhalt der Erde abgewinnen kann; großen Ueberschuß von Kräften hat er nicht erhalten. Nimmt man nun die gemeinsame Last der physischen Erhaltung des Menschengeschlechts einem nicht ganz unbeträchtlichen Theile desselben ab, so wird dadurch der übrige übermäßig belastet und ist elend. So zunächst entspringt also jenes Uebel, welches, entweder unter dem Namen der Sclaverei, oder unter dem des Proletariats, jederzeit auf der großen Mehrzahl des Menschengeschlechts gelastet hat. Die entferntere Ursache desselben aber ist der Luxus (s. Luxus). — Zwischen Armuth und Sclaverei ist der Fundamentalunterschied, daß Sclaven ihren Ursprung der Gewalt, Arme der List zuzuschreiben haben. (P. II, 261 fg.)

2) Die Armuth in ethischer Hinsicht.

Der Arme, der vermöge der Ungleichheit des Besitzes sich zu Mangel und schwerer Arbeit verdammt sieht, während Andere vor seinen Augen im Ueberfluß und Müssiggange leben, wird schwerlich erkennen, daß dieser Ungleichheit eine entsprechende der Verdienste und des redlichen Erwerbes zu Grunde liege. Wenn er aber dies *nicht* erkennt, woher soll er dann den rein ethischen Antrieb zur Ehrlichkeit nehmen, der ihn abhält, seine Hand nach dem fremden Ueberflusse auszustrecken? Meistens ist es die gesetzliche Ordnung, die ihn zurückhält. In Fällen aber, wo er vor der Wirkung des Gesetzes gesichert, sich in den Besitz des fremden Gutes setzen kann, wird in der Regel nicht religiöser Glaube oder gar ein rein moralisches Motiv ihn von der Ungerechtigkeit abhalten, sondern nur noch die auch dem geringen Manne sehr angelegene Sorge für den guten Namen, also die bürgerliche Ehre. (E. 189 fg.)

Eine ethische Eigenthümlichkeit der Armen ist es, daß sie, zu Wohlstand gelangt, weit geneigter zur Verschwendung sind, als die im Wohlstande Geborenen und Gebliebenen. Der Grund ist dieser, daß Dem, der in angestammtem Reichthume geboren ist, dieser als etwas Unentbehrliches erscheint; daher er meistens vorsichtig und sparsam ist. Dem in angestammter Armuth Geborenen hingegen erscheint diese als der natürliche Zustand, der ihm danach irgendwie zugefallene Reichthum aber als etwas Ueberflüssiges, blos tauglich zum Genießen und Verprassen, indem man, wenn er fort ist, sich so gut wie vorher ohne ihn behilft. Dazu kommt noch das übergroße Zutrauen solcher Leute theils zum Schicksal, theils zu den eigenen Mitteln, die ihnen schon aus Noth und Armuth herausgeholfen haben. (P. I, 368 fg.)

Art.

Art oder Species ist das empirische Correlat der Idee (s. Idee); d. h. Das, was, als bloß objectives Bild, bloße Gestalt betrachtet, und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Relationen herausgehoben, die Platonische Idee ist, das ist, empirisch genommen und in der Zeit, die Species oder Art. Die Idee ist ewig, die Art aber von unendlicher Dauer, wenngleich die Erscheinung derselben auf einem Planeten erlöschen kann. Auch die Benennungen Beider gehen in einander über: ἰδεα, εἰδος, species, Art. Die Idee ist species, aber nicht genus; darum sind die species das Werk der Natur, die genera das Werk des Menschen, denn sie sind bloße Begriffe. Es giebt species naturales, aber genera logica allein. (W. II, 415.)

Artefact.

1) Gegensatz zwischen den Artefacten und den Naturproducten.

Identität der Form und Materie ist Charakter des Naturproducts, Diversität beider des Kunstproducts (Artefacts). Im lebenden Organismus ist der Meister, das Werk und der Stoff Eines und Dasselbe. Hier hat nicht der Wille erst die Absicht gehegt, den Zweck erkannt, dann die Mittel ihm angepaßt und den Stoff besiegt, sondern sein Wollen ist unmittelbar auch der Zweck und unmittelbar das Erreichen; es bedurfte sonach keiner fremden, erst zu bezwingenden Mittel; hier war Wollen, Thun und Erreichen Eines und Dasselbe. Daher ist jeder Organismus ein überschwänglich vollendetes Meisterstück. Dagegen ist bei den Werken menschlicher Kunst, z. B. einer Uhr, zuvörderst der Wille zum Werk und das Werk zweierlei; sodann liegen zwischen diesen Beiden selbst noch zwei Andere: erstlich das Medium der Vorstellung, durch welches der Wille, ehe er sich verwirklicht, hindurchzugehen hat, und zweitens der dem hier wirkenden Willen fremde Stoff, dem eine ihm fremde Form aufgezwungen werden soll. (N. 54—56.)

2) Gegensatz zwischen den Artefacten und den Werken der schönen Kunst.

Von Artefacten giebt es keine Ideen, sondern bloße Begriffe. (W. II, 416.) Dadurch bilden die Artefacten einen Gegensatz zu den Werken der schönen Künste. Das Artefact geht seiner Form nach von einem menschlichen Begriff aus; dagegen ist das Werk der schönen Kunst Ausdruck einer Idee. Artefacten dienen zwar auch, aber nur von Seiten ihres Materials, dem Ausdruck von Ideen, nicht aber von Seiten der künstlichen Form, die man diesem Material gab. Es ist falsch, wenn Platon von den Ideen des Tisches und Stuhles spricht. Tisch und Stuhl drücken vielmehr nur Ideen aus, die schon in ihrem bloßen Material als solchem sich aussprechen. (W. I, 249.)

Arzt.

Der Arzt sieht den Menschen in seiner ganzen Schwäche; der Jurist in seiner ganzen Schlechtigkeit; der Theolog in seiner ganzen Dummheit. (P. II, 639.)

Aseität.

1) Aseität als Eigenschaft des Dinges an sich.

Aseität ist gleichbedeutend mit Freiheit, d. h. Unabhängigkeit von einem Andern sowohl im Sein und Wesen, als im Thun und Wirken, Nichtunterworfensein unter den Satz vom Grund. Sie kann daher nicht der Erscheinung, noch auch einem geschaffenen Wesen zukommen, sondern allein dem ursprünglichen, aus eigener Urkraft und Machtvollkommenheit Existirenden, dem Ding an sich, dem Willen. (W. II, 364. P. I, 68.)

2) Aseität als Voraussetzung der Verantwortlichkeit und Unsterblichkeit.

Freiheit und Verantwortlichkeit, diese Grundpfeiler aller Ethik, lassen sich ohne die Voraussetzung der Aseität des Willens wohl mit Worten behaupten, aber nicht denken. Verantwortlichkeit hat Freiheit, diese aber Ursprünglichkeit zur Bedingung. Aseität des Willens ist also die erste Bedingung einer ernstlich gedachten Ethik. Abhängigkeit dem Sein und Wesen nach, verbunden mit Freiheit dem Thun nach, ist ein Widerspruch. (N. 142; E. 72; P. I, 68. 135.) Wie Aseität Bedingung der Zurechnungsfähigkeit ist, so ist sie auch Bedingung der Unsterblichkeit. (P. I. 137.)

Askese.

1) Ursprung der Askese.

Die Askese hat ihren Ursprung in der das principium individuationis durchschauenden Erkenntniß, d. h. in jener Erkenntniß, welche den Unterschied zwischen dem eigenen und dem fremden Individuum aufhebt und die Einheit des Wesens in allen Erscheinungen intuitiv erkennt, welche Erkenntniß auch schon der ächten Tugend zu Grunde liegt.

Wenn ein Mensch nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen sich und den Andern macht, sondern am Leiden der Andern so viel Antheil nimmt, als an seinem eigenen, so folgt von selbst, daß ein solcher in allen Wesen sein Selbst wiedererkennender Mensch auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. Er erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf, sieht die Nichtigkeit alles Strebens ein, und diese Einsicht wird ihm zum Quietiv des Willens (s. Quietiv). Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab, der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der Verneinung des Willens zum Leben. Das Phänomen, wodurch dieses sich kundgiebt, der Abscheu vor dem Wesen der Welt, dem Willen zum Leben, ist der Uebergang von der Tugend zur Askesis. (W. I, 447—449. W. II, 694.)

2) Aeußerungsweisen der Askese.

Die Askese äußert sich in der gänzlichen Gelassenheit und Gleichgültigkeit gegen die Dinge dieser Welt. Der Asket hütet sich, seinen

Willen an irgend etwas zu hängen. Obgleich sein Leib den Geschlechtstrieb durch Genitalien ausspricht, will er keine Geschlechtsbefriedigung. Freiwillige, vollkommene Keuschheit ist der erste Schritt in der Askese. Sodann ferner zeigt sich die Askese in freiwilliger und absichtlicher Armuth. Endlich, da der Asket den in seiner Person erscheinenden Willen selbst verneint, so widerstrebt er auch nicht, wenn ein Anderer es thut, d. h. ihm Unrecht zufügt. Daher freudiges und gelassenes Ertragen jedes Schadens, jeder Schmach, jeder Beleidigung. (W. I, 449—451.) Wie den Willen selbst, so mortificirt er die Sichtbarkeit, die Objectität desselben, den Leib. Daher greift er zum Fasten, ja zur Kasteiung und Selbstpeinigung, um den Willen zu brechen. Dieses vorsätzliche Brechen des Willens durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung, zur anhaltenden Mortification des Willens, ist Askese im engern Sinn. (W. I, 451. 463.)

Weil jedoch schon die vollkommene Uebung der Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe ein starkes Beförderungsmittel der Verneinung des Willens zum Leben ist, indem sie ohne Entsagung unmöglich ist, weil also Armuth, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art sicher durch die vollkommenste Ausübung der moralischen Tugenden herbeigeführt werden, so wird die Askese im engern Sinne, also die vorsätzliche Selbstpeinigung, das Fasten, das härene Hemd und die Kasteiung, nicht mit Unrecht von Vielen als überflüssig verworfen. (W. II, 694 fg.)

3) Uebereinstimmung der Askese verschiedener Länder und Religionen ihrem innern Sinn und Geiste nach.

Man kann sich nicht genugsam verwundern über die Einhelligkeit, welche man findet, wenn man das Leben eines christlichen Büßenden und das eines indischen liest. Bei so grundverschiedenen Dogmen, Sitten und Umgebungen ist das Streben und das innere Leben Beider ganz dasselbe. (W. I, 460.) Quietismus, d. i. Aufgeben alles Willens, Askesis, d. i. absichtliche Ertödtung des Eigenwillens, und Mysticismus, d. i. Bewußtsein der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, stehen in genauester Verbindung, so daß, wer sich zu einem derselben bekennt, allmälig auch zur Annahme der andern, selbst gegen seinen Vorsatz, geleitet wird. Nichts kann überraschender sein, als die Uebereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller unter einander bei der allergrößten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen. Sie bilden nicht etwa eine Sekte, vielmehr wissen sie meistentheils nicht von einander; sie, die indischen, christlichen, mohammedanischen Mystiker, Quietisten und Asketen sind sich in Allem heterogen, nur nicht im innern Sinn und Geist ihrer Lehren. (W. II, 702.)

So viele Uebereinstimmung, bei so verschiedenen Zeiten und Völkern, ist ein factischer Beweis, daß hier nicht eine Verschrobenheit und Verkehrtheit der Gesinnung, sondern eine wesentliche und nur durch ihre

Trefflichkeit sich selten hervorthuende Seite der menschlichen Natur sich ausspricht. (W. I, 460.)

4) Grundverschiedenheit des Geistes des Kynismus von dem der Askese.

Die alten ächten Kyniker, die ein für alle Mal jedem Besitz, allen Bequemlichkeiten und Genüssen entsagt, zeigen viel Aehnlichkeit mit den ächten und bessern Bettelmönchen der Neuzeit. Jedoch liegt diese Aehnlichkeit nur in den Wirkungen, nicht in der Ursache. Sie treffen im Resultat zusammen, aber der Grundgedanke Beider ist ganz verschieden; bei den Mönchen ist er, wie bei den ihnen verwandten Saniassis, ein über das Leben hinausgestecktes Ziel, bei den Kynikern aber nur die Ueberzeugung, daß zur möglichsten Glückseligkeit in diesem Leben der Weg der Entsagung der kürzeste und leichteste sei. Die Grundverschiedenheit des Geistes des Kynismus von dem der Askese tritt augenfällig hervor an der Demuth, als welche der Askese wesentlich, dem Kynismus aber so fremd ist, daß er im Gegentheil den Stolz und die Verachtung aller Uebrigen im Schilde führt. (W. II, 170.)

Assertion.

Ein Satz, der sich unmittelbar auf die empirische Anschauung beruft, ist eine Assertion; seine Confrontation mit derselben verlangt Urtheilskraft. (W. II, 132.)

Association, der Ideen, s. Gedankenassociation.

Astrologie.

Einen großartigen Beweis von der erbärmlichen Subjectivität der Menschen, in Folge welcher sie Alles auf sich beziehen und von jedem Gedanken sogleich in gerader Linie auf sich zurückgehen, liefert die Astrologie, welche den Gang der großen Weltkörper auf das armselige Ich bezieht, wie auch die Kometen am Himmel in Verbindung bringt mit den irdischen Händeln und Lumpereien. Dies aber ist zu allen und schon in den ältesten Zeiten geschehen. (P. I, 478.)

(Ueber den Zusammenhang der Astrologie mit dem Glauben an Omina siehe Aberglaube.)

Astronomie.

1) Was die Astronomie eigentlich zeigt.

Mechanik und Astronomie zeigen uns eigentlich, wie der Wille, der das Wesen und der Kern der Welt ist, sich benimmt so weit als er, auf der niedrigsten Stufe seiner Erscheinung, bloß als Schwere, Starrheit und Trägheit auftritt. (W. II, 337.) Da die Materie blos die Wahrnehmbarkeit der Erscheinungen des Willens ist, so hat man in jedem Streben, welches aus der Natur eines materiellen Wesens hervorgeht und eigentlich diese Natur ausmacht (also auch in der Gravitation der Himmelskörper), ein Wollen zu erkennen, und es giebt demnach keine Materie ohne Willensäußerung. Die niedrigste und deshalb allgemeinste Willensäußerung ist die Schwere. (N. 84.)

2) Woher die Sicherheit und Verständlichkeit der Astronomie stammt.

Die Sicherheit der Astronomie stammt daher, daß ihr die a priori gegebene, also unfehlbare Anschauung des Raumes zum Grunde liegt, alle räumlichen Verhältnisse aber eines aus dem andern, mit einer Nothwendigkeit, welche Gewißheit a priori liefert, folgen und sich daher mit Sicherheit aus einander ableiten lassen. Zu diesen mathematischen Bestimmungen kommt hier nur noch eine einzige Naturkraft, die Schwere, welche genau im Verhältniß der Massen und des Quadrats der Entfernung wirkt, und endlich das a priori gesicherte, weil aus dem der Causalität folgende, Gesetz der Trägheit (s. Trägheit), nebst dem empirischen Datum der ein für alle Mal jeder dieser Massen aufgedrückten Bewegung. Dies ist das ganze Material der Astronomie, welches sowohl durch seine Einfachheit als seine Sicherheit zu festen und, vermöge der Größe und Wichtigkeit der Gegenstände, sehr interessanten Resultaten führt. (W. I, 79.)

Die Aufgabe, aus vielerlei zusammenwirkenden Naturkräften gegebene Erscheinungen zu erklären, und sogar jene erst aus diesen herauszufinden, ist viel schwieriger, als die, welche nur zwei und zwar so simple und einförmig wirkende Kräfte, wie Gravitation und Trägheit, im widerstandslosen Raume, zu berücksichtigen hat; und gerade auf dieser unvergleichlichen Einfachheit oder Aermlichkeit ihres Stoffes beruht die mathematische Gewißheit, Sicherheit und Genauigkeit der Astronomie. (P. II, 135.)

Die so genauen und richtig zutreffenden astronomischen Berechnungen sind nur dadurch möglich, daß der Raum eigentlich in unserm Kopfe ist; sie beweisen also die Idealität des Raumes. (P. II, 46.)

Wie die größere Sicherheit, so beruht auch die größere Verständlichkeit der Astronomie darauf, daß in ihr die aprioriſche Form den empirischen Gehalt überwiegt. So weit nämlich die Dinge rein a priori bestimmbar sind, gehören sie allein der Vorstellung an, der bloßen Erscheinung, deren uns a priori bewußte Formen das Princip der Verständlichkeit sind. Daher hat man völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur so lange, als man sich ganz auf diesem Gebiete hält, mithin bloße Vorstellung, ohne empirischen Gehalt, vor sich hat, bloße Form; also in den Wissenschaften a priori, in der Arithmetik, Geometrie, Phoronomie und in der Logik. Hingegen beginnt die Unverständlichkeit da, wo wir es nicht mehr mit der bloßen Form, sondern mit dem Was, dem Gehalt, dem Ding an sich, dem Willen, zu thun haben, und sie wächst in dem Maße, als dieser höher steigt und die mathematische Berechenbarkeit seiner Aeußerungen abnimmt. Daher nimmt die Verständlichkeit der Naturerscheinungen in dem Maße ab, als sie höher auf der Wesenleiter stehen und ihr empirischer Gehalt, die Willensmanifestation, das allein a posteriori Erkennbare, überwiegt, folglich Ursache und Wirkung immer ungleichartiger und der causale Zusammenhang immer unverständlicher wird. (N. 86 fg.)

3) Die bei den astronomischen Entdeckungen stattfindende Verstandesoperation.

Keine Wissenschaft imponirt der Menge so sehr, wie die Astronomie. Es erregt Staunen, daß sie sogar noch nicht gesehene Planeten ankündigt. Und doch beruht Letzteres nur auf derselben Verstandesoperation, die bei jedem Bestimmen einer noch ungesehenen Ursache aus ihrer sich kundgebenden Wirkung vollzogen wird und in noch bewunderungswürdigerem Grade ausgeführt wurde durch jenen Weinkenner, der aus einem Glase Wein mit Sicherheit erkannte, es müßte Leder im Fasse sein, welches ihm abgeleugnet wurde, bis, nach endlicher Ausleerung desselben, sich auf dessen Boden liegend ein Schlüssel mit einem Riemchen daran fand. Die hierbei und bei der Entdeckung des Neptun stattfindende Verstandesoperation ist die selbe, und der Unterschied liegt blos in der Anwendung, im Gegenstand; sie ist blos durch den Stoff, keineswegs durch die Form verschieden. (P. II, 134—136.)

4) Methode der Astronomie.

Der Ursprung der ersten astronomischen Grundwahrheiten ist eigentlich Induction, d. h. Zusammenfassung des in vielen Anschauungen Gegebenen in ein richtiges unmittelbar begründetes Urtheil; aus diesem werden nachher Hypothesen gebildet, deren Bestätigung durch die Erfahrung, als der Vollständigkeit sich nähernde Induction, den Beweis für jenes erste Urtheil giebt. Z. B. die scheinbare Bewegung der Planeten ist empirisch erkannt; nach vielen falschen Hypothesen über den räumlichen Zusammenhang dieser Bewegung (Planetenbahn) ward endlich die richtige gefunden, sodann die Gesetze, welche sie befolgt (die Keplerischen), zuletzt auch die Ursache derselben (allgemeine Gravitation), und sämmtlichen Hypothesen gab die empirisch erkannte Uebereinstimmung aller vorkommenden Fälle mit ihnen und mit den Folgerungen aus ihnen, also Induction, vollkommene Gewißheit. (W. I, 79 fg.)

5) Die Astronomie, vom Standpunkt der Philosophie aus betrachtet.

Vom Standpunkt der Philosophie aus könnte man die Astronomen Leuten vergleichen, welche der Aufführung einer großen Oper beiwohnen, jedoch ohne sich durch die Musik oder den Inhalt des Stückes zerstreuen zu lassen, blos Acht gäben auf die Maschinerie der Decorationen und auch so glücklich wären, das Getriebe und den Zusammenhang derselben vollkommen herauszubringen. (P. II, 136. 685.)

6) Einfluß der Astronomie auf den Glauben.

Der ernstlich gemeinte Theismus setzt nothwendig voraus, daß man die Welt eintheile in Himmel und Erde; auf dieser laufen die Menschen herum, in jenem sitzt der Gott, der sie regiert. Nimmt nun die Astronomie den Himmel weg, so hat sie den Gott mit weggenommen; sie hat nämlich die Welt so ausgedehnt, daß für den Gott kein Raum übrig bleibt. Aber ein persönliches Wesen, wie jeder Gott unumgänglich ist, das keinen Ort hätte, sondern überall und nirgends wäre, läßt sich blos sagen, nicht imaginiren und darum nicht glauben.

Darum muß in dem Maaße, als die physische Astronomie populärisirt wird, der Theismus schwinden. (P. I, 55 fg.)

Atheismus.

1) Ueber das Wort „Atheismus".

Das Wort Atheismus enthält eine Erschleichung, weil es vorweg den Theismus als sich von selbst verstehend annimmt. Man sollte statt Dessen sagen: Nichtjudenthum, und statt Atheist: Nichtjude; so wäre es ehrlich geredet. (G. 129; P. I, 124.)

2) Was dem Vorwurf des Atheismus Kraft ertheilt.

Hinter dem an sich abgeschmackten, auch meistens boshaften Vorwurf des Atheismus liegt, als seine innere Bedeutung und ihm Kraft ertheilende Wahrheit, der dunkle Begriff des auf den Thron der Metaphysik gesetzten Naturalismus oder der absoluten Physik. Eine solche müßte allerdings für die Ethik zerstörend sein, als welche, wenn auch nicht vom Theismus, doch von einer Metaphysik überhaupt, d. h. von der Erkenntniß, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei, unzertrennlich ist. (W. II, 194.)

3) Atheismus ist nicht nothwendig Materialismus.

Bis auf Kant bestand ein Dilemma zwischen Materialismus und Theismus, d. h. zwischen Ableitung der Welt aus blindem Zufall und Ableitung derselben aus einer von Außen zweckmäßig ordnenden Intelligenz. Daher war Atheismus und Materialismus gleichbedeutend. Man hatte nur die Wahl zwischen Theismus und Materialismus. Aber da für die Zweckmäßigkeit der Welt (nach Kant's Kritik) eine andere Erklärung eröffnet ist, als die aus einem intelligenten Gott (s. Teleologie), so hat jenes Dilemma zwischen Materialismus und Theismus seine Gültigkeit verloren und Atheismus schließt nicht nothwendig Materialismus ein. (W. I, 608 fg.)

4) Atheismus ist nicht gleichbedeutend mit Religionslosigkeit.

Religion ist nicht identisch mit Theismus, folglich ist Atheismus nicht gleichbedeutend mit Religionslosigkeit. Dies beweisen die factisch existirenden atheistischen Religionen, der Brahmanismus, Buddhaismus und neben dem Buddhaismus die beiden andern sich in China behauptenden Religionen: die der Taossee und die des Konfuzius. Religion und Theismus sind keineswegs synonym, sondern erstere verhält sich zu letzterem, wie das Genus zu einer einzigen Species. (G. 125—129. P. I, 126.)

Athmen.

1) Ob das Athemholen zu den willkürlichen oder unwillkürlichen Bewegungen gehöre.

Man könnte versucht werden, das Athemholen als ein Mittelglied zwischen den willkürlichen, d. h. auf Motiv, und den unwillkürlichen, d. h. auf Reiz erfolgenden Bewegungen anzusehen. Marshall

Hall erklärt es für eine gemischte Function, da es unter dem Einfluß theils der Cerebral- (willkürlichen), theils der Spinal- (unwillkürlichen) Nerven steht. Indessen müssen wir es zuletzt doch den auf Motiv erfolgenden Willensäußerungen beizählen; denn andere Motive, d. h. bloße Vorstellungen, können den Willen bestimmen, es zu hemmen oder zu beschleunigen, und es hat, wie jede andere willkürliche Handlung, den Schein, daß man es ganz unterlassen könnte und frei erstiken. Dieß könnte man auch in der That, sobald irgend ein anderes Motiv den Willen so stark bestimmte, daß es das dringende Bedürfniß nach Luft überwöge. Einige sollen wirklich auf diese Weise ihrem Leben ein Ende gemacht haben. Für das wenigstens theilweise Bedingtsein des Athmens durch cerebrale Thätigkeit spricht die Thatsache, daß Blausäure zunächst dadurch tödtet, daß sie das Gehirn lähmt und so mittelbar das Athmen hemmt; wird aber dieses künstlich unterhalten, bis jene Betäubung des Gehirns vorüber ist, so tritt gar kein Tod ein. (W. I, 138 fg.)

2) Erklärung des Abnehmens der Respiration im Schlafe und bei geistiger Anstrengung.

Daß die Respiration im Schlafe abnimmt, ist daraus zu erklären, daß sie eine combinirte Function ist, d. h. zum Theil von Spinalnerven ausgeht und soweit Reflexbewegung ist, die als solche auch im Schlafe fortdauert, zum Theil aber von Gehirnnerven ausgeht und daher von der Willkür unterstützt wird, deren Pausiren im Schlafe die Respiration verlangsamt und auch das Schnarchen veranlaßt. Aus diesem Antheil der Gehirnnerven an der Respiration ist es auch zu erklären, daß, bei Sammlung der Gehirnthätigkeit zum angestrengten Nachdenken oder Lesen, die Respiration leiser und langsamer wird. (P. II, 177.)

3) Der Athmungsproceß als erster Anknüpfungspunkt des Lebens des thierischen Organismus an die Außenwelt.

Man würde den lebenden thierischen Organismus ansehen können als eine ohne äußere Ursache sich bewegende Maschine, als eine Reihe von Bewegungen ohne Anfang, eine Kette von Ursachen und Wirkungen deren keine die erste wäre, wenn das Leben seinen Gang gienge, ohne an die Außenwelt anzuknüpfen. Aber dieser Anknüpfungspunkt ist der Athmungsproceß; er ist das nächste und wesentlichste Verbindungsglied mit der Außenwelt und giebt den ersten Anstoß. Daher muß die Bewegung des Lebens als von ihm ausgehend und er als das erste Glied der Causalkette gedacht werden. Demnach tritt als erster Impuls, also als erste äußere Ursache des Lebens, ein wenig Luft auf, welche, eindringend und oxydirend, fernere Processe einleitet und so das Leben zur Folge hat. Was nun aber dieser äußern Ursache von Innen entgegen kommt, giebt sich kund als heftiges Verlangen, ja unaufhaltsamer Drang, zu athmen, also unmittelbar als Wille. (P. II, 178.)

Atom. Atomistik.

1) Die Annahme der Atome ist keine nothwendige.

Kant's, freilich nur zu dialektischem Behuf aufgestellte, die Atome vertheidigende Thesis der zweiten Antinomie ist ein bloßes Sophisma (vergl. Antinomien), und keineswegs leitet unser Verstand selbst uns nothwendig auf die Annahme von Atomen hin. Denn, so wenig wir genöthigt sind, die vor unsern Augen vorgehende stetige und gleichförmige Bewegung eines Körpers uns zu denken als bestehend aus unzähligen absolut schnellen, aber abgesetzten und durch eben so viele absolut kurze Zeitpunkte der Ruhe unterbrochene Bewegungen; ebenso wenig sind wir genöthigt, uns die Masse eines Körpers als aus Atomen und deren Zwischenräumen, d. h. dem absolut Dichten und dem absolut Leeren bestehend zu denken; sondern wir fassen, ohne Schwierigkeit, jene beiden Erscheinungen als stetige Continua auf, deren eines die Zeit, das andere den Raum gleichmäßig erfüllt. Wie aber dabei dennoch eine Bewegung schneller als die andere sein, d. h. in gleicher Zeit mehr Raum durchlaufen kann, so kann auch ein Körper specifisch schwerer als der andere sein, d. h. in gleichem Raume mehr Materie enthalten. Der Unterschied beruht nämlich in beiden Fällen auf der Intensität der wirkenden Kraft. — Aber sogar, wenn man die hier aufgestellte Analogie nicht gelten lassen, sondern darauf bestehen wollte, daß die Verschiedenheit des specifischen Gewichts ihren Grund stets nur in der Porosität haben könne, so würde diese Annahme noch immer nicht auf Atome, sondern blos auf eine völlig dichte und in den verschiedenen Körpern ungleich vertheilte Materie leiten, die daher da, wo keine Poren mehr hindurchsetzten, zwar schlechterdings nicht weiter comprimabel wäre, aber dennoch stets, wie der Raum, den sie füllt, ins Unendliche theilbar bliebe, weil darin, daß sie ohne Poren wäre, gar nicht liegt, daß keine mögliche Kraft die Continuität ihrer räumlichen Theile aufzuheben vermöchte. (W. II, 344 fg.)

Die Atome sind kein nothwendiger Gedanke der Vernunft, sondern bloß eine Hypothese zur Erklärung der Verschiedenheit des specifischen Gewichts der Körper. Daß wir aber auch dieses anderweitig und sogar besser und einfacher als durch Atomistik erklären können, hat Kant in der Dynamik seiner „Metaphysischen Anfangsgründe zur Naturwissenschaft", vor ihm jedoch Priestley gezeigt. Ja, schon im Aristoteles ist der Grundgedanke davon zu finden. (W. I, 590.) In Deutschland hat Kant's Lehre den Absurditäten der Atomistik und der durchweg mechanischen Physik auf die Dauer vorgebeugt, wenngleich im gegenwärtigen Augenblick diese Ansichten auch hier grassiren. (W. II, 343.) In Wahrheit sind die Atome eine fixe Idee der französischen Gelehrten, daher diese von ihnen reden, als hätten sie sie gesehen. Daß aber eine so empirisch gesinnte Nation, wie die Franzosen, so fest an einer völlig transscendenten, alle Möglichkeit der Erfahrungen übersliegenden Hypothese halten kann, ist eine Folge des

bei ihnen zurückgebliebenen Zustandes der Metaphysik. (W. II, 343; P. II, 117.)

Das Atom ist ohne Realität — dies ist eines der Prädicabilien a priori der Materie. (W. II, 55, Tafel der Praedicabilia a priori der Materie Nr. 24.)

2) Die chemischen Atome sind nicht im eigentlichen Sinne Atome.

Die chemischen Atome sind bloß der Ausdruck der beständigen festen Verhältnisse, in denen die Stoffe sich mit einander verbinden, welchem Ausdruck, da er in Zahlen gegeben werden mußte, man eine beliebig angenommene Einheit, das Gewicht des Quantums Oxygen, mit dem sich jeder Stoff verbindet, zu Grunde gelegt hat; für diese Gewichtsverhältnisse hat man aber, höchst unglücklicher Weise, den alten Ausdruck Atom gewählt, und hieraus ist unter den Händen der französischen Chemiker eine crasse Atomistik erwachsen, welche die Sache als Ernst nimmt, jene bloßen Rechenpfennige als wirkliche Atome hypostasirt und nun von dem Arrangement derselben in einem Körper so, im andern anders, redet, um daraus deren Qualitäten und Verschiedenheiten zu erklären, ohne irgend eine Ahndung von der Absurdität der Sache zu haben. (P. II, 117.)

Wenn die chemischen Atome im eigentlichen Sinn, also objectiv und als real verstanden werden; so giebt es im Grunde gar keine eigentliche chemische Verbindung mehr, sondern eine jede läuft zurück auf ein sehr feines Gemenge verschiedener und ewig geschieden bleibender Atome, während der eigenthümliche Charakter einer chemischen Verbindung gerade darin besteht, daß ihr Product ein durchaus homogener Körper sei, d. h. ein solcher, in welchem kein selbst unendlich kleiner Theil angetroffen werden kann, der nicht beide verbundene Substanzen enthielte. (P. II, 120.) Bei der Zurückführung der chemischen Verbindungen auf sehr feine Atomengemenge findet freilich die Manie und fixe Idee der Franzosen, Alles auf mechanische Hergänge zurückzuführen, ihre Rechnung, aber nicht die Wahrheit. (P. II, 121.)

3) Widerlegung der aus der Porosität geschöpften Vertheidigung der Atome.

Die Vertheidigung der Atome ließe sich dadurch führen, daß man von der Porosität ausgienge und etwa sagte: alle Körper haben Poren, also auch alle Theile eines Körpers; gienge es nun hiermit ins Unendliche fort, so würde von einem Körper zuletzt nichts als Poren übrig bleiben. — Die Widerlegung wäre, daß das übrig Bleibende zwar als ohne Poren und insofern als absolut dicht anzunehmen sei; jedoch darum noch nicht als aus absolut untheilbaren Partikeln, Atomen, bestehend. Demnach wäre es wohl absolut inkompressibel, aber nicht absolut untheilbar; man müßte denn die Theilung eines Körpers als allein durch Eindringen in seine Poren möglich behaupten wollen, was aber ganz unerwiesen ist. Nimmt man es jedoch an, so hat man zwar Atome, d. h. absolut untheilbare Körper, also Körper von so starker Cohäsion

ihrer räumlichen Theile, daß keine mögliche Gewalt sie trennen kann; solche Körper aber kann man alsdann so gut groß, wie klein annehmen, und ein Atom könnte so groß sein wie ein Ochs, wenn es nur jedem möglichen Angriff widerstände. (W. II, 345.)

4) Wie Atome, wenn es welche gäbe, beschaffen sein müßten.

Ein Atom wäre nicht etwa blos ein Stück Materie ohne alle Poren, sondern, da es untheilbar sein muß, entweder ohne Ausdehnung (dann wäre es aber nicht Materie), oder mit absoluter, d. h. jeder möglichen Gewalt überlegener Cohäsion seiner Theile begabt. (P. II, 120.)

Wenn es Atome gäbe, müßten sie unterschiedslos und eigenschaftslos sein, also nicht Atome Schwefel und Atome Eisen u. s. w., sondern blos Atome Materie; weil die Unterschiede die Einfachheit aufheben, z. B. das Atom Eisen irgend etwas enthalten müßte, was dem Atom Schwefel fehlt, demnach nicht einfach, sondern zusammengesetzt wäre. Wenn überhaupt Atome möglich, so sind sie nur als die letzten Bestandtheile der absoluten oder abstracten Materie, nicht aber der bestimmten Stoffe denkbar. (P. II, 121.)

Attractions- und Repulsionskraft.

Die Raumerfüllung — diese mechanische Wirkungsart des Körpers, die allen Körpern als solchen zukommt und daher nicht weggedacht werden kann, ohne den Begriff des Körpers aufzuheben — ist von Kant richtig zerlegt worden in Attractions- und Repulsionskraft. Beide Kräfte im Verein stellen den Körper innerhalb seiner Gränzen, d. h. in bestimmtem Volumen dar, während die eine allein ihn ins Unendliche zerstreuend auflösen, die andere allein ihn in einen Punkt contrahiren würde. Dieses gegenseitigen Balancements, oder Neutralisation, ungeachtet wirkt der Körper noch repellirend auf andere Körper, die ihm den Raum streitig machen, und attrahirend auf alle Körper überhaupt, in der Gravitation. Daß Undurchdringlichkeit und Schwere wirklich genau zusammenhängen, bezeugt, obwohl wir sie in Gedanken trennen können, ihre empirische Unzertrennlichkeit, indem nie eine ohne die andere auftritt. (W. II, 56.)

Auctoritäten, s. Citate.

Auflösung, chemische, s. Chemie.

Auge.

1) Das Auge als Ausgangspunkt der Anschauung.

Unter allen Sinnen ist das Gesicht der feinsten und mannichfaltigsten Eindrücke von außen fähig; dennoch kann es an sich bloß Empfindung geben, welche erst durch Anwendung des Verstandes auf dieselbe zur Anschauung wird. (Vergl. unter Anschauung: Intellectualität der Anschauung.) Könnte Jemand, der vor einer schönen, weiten Aussicht steht, auf einen Augenblick alles Verstandes beraubt werden,

so würde ihm von der ganzen Aussicht nichts übrig bleiben, als die Empfindung einer sehr mannichfaltigen Affection seiner Retina, den vielerlei Farbenflecken auf einer Malerpalette ähnlich, — welche gleichsam der rohe Stoff ist, aus welchem vorhin sein Verstand jene Anschauung schuf. Das Kind in den ersten Wochen seines Lebens empfindet mit allen Sinnen, aber es schaut nicht an, es apprehendirt nicht, daher starrt es dumm in die Welt hinein.

Das Kind muß die Anschauung erst erlernen, indem es die von dem Auge gelieferten Data mittelst des Verstandes als Wirkungen auffaßt und auf ihre Ursachen zurückbezieht. Das erste zur Erlernung der Anschauung Wesentliche ist das Aufrechtsehen der Gegenstände, während ihr Eindruck im Auge ein verkehrter ist. Das zweite ist, daß das Kind, obwohl es mit zwei Augen sieht, deren jedes ein sogenanntes Bild des Gegenstandes erhält, und zwar so, daß die Richtung vom selbigen Punkte des Gegenstandes zu jedem Auge eine andere ist, dennoch nur einen Gegenstand sehen lernt.

Die Sinne sind blos die Ausgangspunkte der Anschauung der Welt. Ihre Modificationen sind daher vor aller Anschauung gegeben, als bloße Empfindungen, sind die Data, aus denen erst im Verstande die erkennende Anschauung wird. Zu diesen gehört ganz vorzüglich der Eindruck des Lichts auf das Auge und demnächst die Farbe, als eine Modification dieses Eindrucks. Diese sind also die Affection des Auges, sind die Wirkung selbst, welche da ist, auch ohne daß sie auf eine Ursache bezogen werde. Das neugeborene Kind empfindet Licht und Farbe. Verwandelt der Verstand die Empfindung in Anschauung, dann wird freilich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen und übertragen und dem einwirkenden Körper Licht oder Farbe als Qualitäten beigelegt. (F. Cap. 1. G. §. 21, S. 58 ff.)

2) Das Auge in physiologischer Hinsicht.

Die Sinne sind blos die Ausläufe des Gehirns, durch welche es von Außen den Stoff (in Gestalt der Empfindung) empfängt, den es zur anschaulichen Vorstellung verarbeitet. Diejenigen Empfindungen nun, welche hauptsächlich zur objectiven Auffassung der Außenwelt dienen sollten, mußten an sich selbst weder angenehm noch unangenehm sein, d. h. den Willen nicht berühren, da sonst die Empfindung selbst unsere Aufmerksamkeit fesseln und uns hindern würde, von ihr als Wirkung sogleich zur Ursache überzugehen. Demgemäß sind auch die Empfindungen der beiden edlern Sinne (des Gesichts und Gehörs), die Farben und Töne, an sich selbst und so lange ihr Eindruck das normale Maß nicht überschreitet, weder schmerzliche noch angenehme Empfindungen, sondern treten mit derjenigen Gleichgültigkeit auf, die sie zum Stoff rein objectiver Anschauungen eignet. Physiologisch beruht dies darauf, daß in den Organen der edlern Sinne diejenigen Nerven, welche den specifischen äußern Eindruck aufzunehmen haben, gar keiner Empfindung von Schmerz fähig sind, sondern keine andere Empfindung, als die ihnen specifisch eigenthümliche, der bloßen Wahrnehmung dienende,

kennen. Demnach ist die Retina, wie auch der optische Nerv, gegen jede Verletzung unempfindlich, und eben so ist es der Gehörnerv; in beiden Organen wird Schmerz nur in den übrigen Theilen derselben, den Umgebungen des ihnen eigenthümlichen Sinnesnerven, empfunden, nie in diesem selbst; beim Auge hauptsächlich in der Conjunctiva, beim Ohr im meatus auditorius. Also nur vermöge dieser ihnen eigenthümlichen Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen werden die Empfindungen des Auges geschickt, dem Verstande die so mannichfaltigen und so fein nüancirten Data zu liefern, aus denen er die objective Welt aufbaut. (W. II, 30 fg.)

3) Das Auge in physiognomischer Hinsicht.

Viel besser, als aus den Gesten und Bewegungen, sind aus dem Antlitz, vor allem aus dem Auge, die geistigen Eigenschaften eines Menschen zu erkennen, vom kleinen, trüben, mattblickenden Schweinsauge an, durch alle Zwischenstufen, bis zum strahlenden und blitzenden Auge des Genies hinauf. — Der Blick der Klugheit, selbst der feinsten, ist von dem der Genialität dadurch verschieden, daß er das Gepräge des Willensdienstes trägt; der andere hingegen davon frei ist. (P. II, 676.)

In der Kindheit liegt unser ganzes Dasein viel mehr im Erkennen, als im Wollen, welcher Zustand zudem noch von Außen durch die Neuheit aller Gegenstände unterstützt wird. Daher liegt die Welt, im Morgenglanze des Lebens, so frisch, so zauberisch schimmernd, so anziehend vor uns. Die kleinen Begierden, schwankenden Neigungen und geringfügigen Sorgen der Kindheit sind gegen jenes Vorwalten der erkennenden Thätigkeit nur ein schwaches Gegengewicht. Der unschuldige und klare Blick der Kinder, an dem wir uns erquicken und der bisweilen im einzelnen den erhabenen contemplativen Ausdruck, mit welchem Raphael seine Engelsköpfe verherrlicht hat, erreicht, ist aus dem Gesagten erklärlich. (W. II, 450; P. I, 509.)

Wenngleich das Moralische schwerer aus der Physiognomie zu erkennen ist, als das Intellectuelle, so drückt sich doch auch Jenes in ihr aus. Schlechte Gedanken und nichtswürdige Bestrebungen drücken allmälig dem Antlitz ihre Spuren ein, zumal dem Auge. (P. II, 677.)

An dem Ausdruck des Blickes kann man trotz aller sonstigen Veränderungen der Form des Leibes auch nach vielen Jahren noch einen Menschen wiedererkennen, welches beweist, daß trotz aller Veränderungen, die an ihm die Zeit hervorbringt, doch etwas in ihm davon völlig unberührt bleibt, der Kern seines Wesens. (W. II, 269.)

In den Mienen der auf Gemälden dargestellten Heiligen, besonders den Augen, sehen wir den Ausdruck, den Wiederschein der vollkommensten Erkenntniß, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die Idee, also das ganze Wesen der Welt und des Lebens vollkommen aufgefaßt hat und zur Resignation führt. (W. I, 274 fg.)

Augenblick.

Jeder Augenblick ist bedingt durch den vorhergegangenen und ist nur, sofern dieser aufgehört hat zu sein, — dieses Gesetz der Folge gehört zu den Prädicabilien a priori der Zeit. Auf ihm beruht alles Zählen, folglich die ganze Arithmetik. (W. II, 55, Tafel der Praedicabilia a priori der Zeit, Nr. 26 und S. 133. Vergl. auch Arithmetik.)

Ausdehnung, s. Materie.

Außenwelt.

1) Idealität der Außenwelt.

So unermeßlich und massiv die Außenwelt auch sein mag, so hängt ihr Dasein doch an einem einzigen Fädchen, und dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in welchem sie dasteht. Diese Bedingung, mit welcher das Dasein der Welt unwiderruflich behaftet ist, drückt ihr, trotz aller empirischen Realität, den Stempel der Idealität und somit der bloßen Erscheinung auf, wodurch sie, wenigstens von einer Seite, als dem Traum verwandt, ja, als in die selbe Classe mit ihm zu setzen, erkannt werden muß. Denn die selbe Gehirnfunction, welche während des Schlafes eine vollkommen objective, anschauliche, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muß eben so viel Antheil an der Darstellung der objectiven Welt des Wachens haben. Beide Welten nämlich sind, wenn auch durch ihre Materie verschieden, doch offenbar aus Einer Form gegossen. Diese Form ist der Intellect, die Gehirnfunction. (W. I, 17—21; II, 4.)

2) Die transscendentale Idealität hebt nicht die empirische, sondern nur die absolute Realität der Außenwelt auf.

Bei aller transscendentalen Idealität behält die objective Welt empirische Realität; das Object ist zwar nicht Ding an sich, aber es ist als empirisches Object real. Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf, aber empirisch ist mein Kopf im Raum. Das Causalitätsgesetz kann zwar nimmermehr dienen, den Idealismus zu beseitigen, indem es nämlich zwischen den Dingen an sich und unserer Erkenntniß von ihnen eine Brücke bildete und sonach der in Folge seiner Anwendung sich darstellenden Welt absolute Realität zusicherte; allein Dies hebt keineswegs das Causalitätsverhältniß der Objecte unter einander, also auch nicht Das auf, welches zwischen dem eigenen Leibe jedes Erkennenden und den übrigen materiellen Objecten unstreitig Statt hat. Aber das Causalitätsgesetz verbindet blos die Erscheinungen, führt hingegen nicht über sie hinaus. Wir sind und bleiben mit demselben in der Welt der Objecte, d. h. der Erscheinungen, also eigentlich der Vorstellungen. (W. II, 22.)

Nichts wird so anhaltend mißverstanden als der Idealismus, indem er dahin ausgelegt wird, daß er die empirische Realität der Außenwelt leugne. Der wahre Idealismus (d. i. der transscendentale)

läßt die empirische Realität der Welt unangetastet, hält aber fest, daß alles Object, also das empirisch Reale überhaupt, durch das Subject zweifach bedingt ist: erstlich materiell oder als Object überhaupt, weil ein objectives Dasein als solches nur einem Subject gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens formell, indem die Art und Weise der Existenz des Objects, d. h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit, Causalität), vom Subject ausgeht, im Subject prädisponirt ist. (W. II, 8 fg.) Der transscendentale Idealismus macht also der vorliegenden Welt ihre empirische Realität durchaus nicht streitig, sondern besagt nur, daß diese keine unbedingte sei, indem sie unsere Gehirnfunctionen zur Bedingung hat; daß mithin diese empirische Realität selbst nur die Realität einer Erscheinung sei. (P. I, 90.)

3) Wahrer Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt.

Der wahre Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt, welche die Philosophen so anhaltend beschäftigt hat, ist dieser: Was ist diese anschauliche Welt noch außerdem, daß sie meine Vorstellung ist? Ist sie, deren ich mir nur einmal und zwar als Vorstellung bewußt bin, ist sie, wie mein eigener Leib, dessen ich mir doppelt (nämlich als Vorstellung und Wille) bewußt bin, ebenfalls einerseits Vorstellung, andererseits Wille? (W. I, 21 fg.)

Außerzeitlich, s. Ewigkeit.

Aussicht, schöne.

1) Verschiedenheit des Bildes der selben Aussicht in verschiedenen Köpfen.

Vermöge der Intellectualität der Anschauung (s. unter Anschauung: Intellectualität der Anschauung) ist auch der Anblick schöner Gegenstände, z. B. einer schönen Aussicht, ein Gehirnphänomen. Die Reinheit und Vollkommenheit desselben hängt daher nicht blos vom Object ab, sondern auch von der Beschaffenheit des Gehirns, nämlich von der Form und Größe desselben, von der Feinheit seiner Textur und von der Belebung seiner Thätigkeit durch die Energie des Pulses der Gehirnadern. Demnach fällt gewiß das Bild der selben Aussicht in verschiedenen Köpfen, auch bei gleicher Schärfe ihrer Augen, so verschieden aus, wie etwa der erste und letzte Abdruck einer stark gebrauchten Kupferplatte. Hierauf beruht die große Verschiedenheit der Fähigkeit zum Genusse der schönen Natur und folglich auch zum Nachbilden derselben durch die Kunst. (W. II, 29.)

2) Wirkung der schönen Aussicht auf den Geist.

Der Anblick der schönen Natur wirkt durch das Harmonische ihres Eindrucks läuternd auf unser gesammtes Denken. Eine schöne Aussicht ist daher ein Kathartikon des Geistes, wie die Musik, nach Aristoteles, des Gemüths, und in ihrer Gegenwart wird man am richtigsten denken. (W. II, 459 fg.)

Autobiographie, s. **Biographie**.

Axiom.

Ein Satz von unmittelbarer Gewißheit ist ein Axiom. Nur die Grundsätze der Logik und die aus der Anschauung a priori geschöpften der Mathematik, endlich auch das Gesetz der Causalität, haben unmittelbare Gewißheit. (W. II, 132.)

B.

Bart.

1) Wirkende und Endursache des Bartes.

Die wirkende Ursache des Bartes ist, daß überall, wo die Schleimhaut in die äußere Haut übergeht, Haare in der Nähe wachsen. Die Endursache ist vermuthlich diese, daß das Pathognomische, also die jede innere Bewegung des Gemüths verrathende schnelle Aenderung der Gesichtszüge, hauptsächlich am Munde und dessen Umgebung sichtbar wird; um daher diese, als eine bei Unterhandlungen oder bei plötzlichen Vorfällen oft gefährliche dem Späherblick des Gegenparts zu entziehen, gab die Natur dem Manne den Bart. Hingegen konnte desselben das Weib entrathen, da ihr die Verstellung und Selbstbemeisterung angeboren ist. (W. II, 383.)

2) Der Bart als Barometer der Cultur.

Das Tragen langer Bärte ist ein Symptom überhand nehmender Rohheit, ein Zeichen, daß man die Masculinität, die man mit den Thieren gemein hat, der Humanität vorzieht. Das Abscheeren der Bärte in allen hochgebildeten Zeitaltern ist aus dem entgegengesetzten Streben hervorgegangen. Die Bartlänge hat stets mit der Barbarei, an die schon ihr Name erinnert, gleichen Schritt gehalten. Dem Menschen im Naturzustande ist der Bart allerdings ganz angemessen; eben so aber dem Menschen im civilisirten Zustande die Rasur. Der Bart giebt durch Vergrößerung und Hervorhebung des thierischen Theiles des Gesichts ein brutales Ansehen. Zudem ist alles Behaartsein thierisch. Als Geschlechtsabzeichen mitten im Gesicht ist der Bart obscön. (P. I, 189 fg.; II, 482.)

Baß, s. **Musik**.

Baukunst, s. **Architectur**.

Bedingen.

Das Wort „bedingen" ist abstracter und unbestimmter, als „bewirken" oder „verursachen"; ersteres besagt weniger, als letzteres, nämlich: „nicht ohne Dieses", während letzteres besagt: „durch Dieses". Da nun die modernen deutschen Schriftsteller den abstracteren Aus-

druck überall dem concreteren, die Sache der Anschaulichkeit näher bringenden vorziehen, so setzen sie mißbräuchlich statt „bewirken" oder „verursachen" fast überall „bedingen". (P. II, 554.)

Bedürfnisse.

Richtig und schön hat Epikuros die menschlichen Bedürfnisse in drei Classen getheilt: erstlich, die natürlichen und nothwendigen; zweitens, die natürlichen, jedoch nicht nothwendigen; drittens, die weder natürlichen, noch nothwendigen.

Die ersten sind die, welche, wenn nicht befriedigt, Schmerz verursachen. Folglich gehört hierher nur Nahrung und Kleidung. Sie sind leicht zu befriedigen. Zur zweiten Classe gehört das Bedürfniß der Geschlechtsbefriedigung; dieses zu befriedigen hält schon schwerer. Zur dritten Classe gehören die Bedürfnisse des Luxus, der Ueppigkeit, des Prunkes und Glanzes; sie sind endlos und ihre Befriedigung ist sehr schwer. (P. I, 365.)

Befriedigung.

1) Worin sie besteht.

Befriedigung, Wohlsein, Glück besteht in der Erreichung des Zieles des Willens und bildet folglich den Gegensatz zu dem durch die Hemmung des Willens bewirkten Leiden. (W. I, 365.)

2) Negative Natur aller Befriedigung.

Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv. Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die vorherrschende Bedingung jeder Befriedigung. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein, als die Befreiung von einem Schmerz, einer Noth. Unmittelbar gegeben ist uns immer nur der Mangel, d. h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren. Daher kommt es, daß wir der Güter und Vortheile, die wir wirklich besitzen, gar nicht recht inne werden, noch sie schätzen, sondern meinen, es müsse ebenso sein. Erst, nachdem wir sie verloren haben, wird uns ihr Werth fühlbar; denn der Mangel, das Entbehren, das Leiden ist das Positive, sich unmittelbar Ankündigende. (W. I, 376 fg. II, 657. E. 210.)

3) Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung.

Keine Befriedigung ist dauernd, vielmehr ist jede stets nur der Anfang eines neuen Strebens. (W. I, 365.) Weil alles Glück nur negativer, nicht positiver Natur ist, kann es eben deshalb nicht dauernde Befriedigung und Beglückung sein, sondern immer nur von einem Schmerz oder Mangel erlösen, auf welchen entweder ein neuer Schmerz oder auch languor, leeres Sehnen und Langeweile folgen muß. Dies findet einen Beleg auch in jenem treuen Spiegel des Wesens der Welt und des Lebens, in der Kunst, besonders in der Poesie. Jede epische oder dramatische Dichtung nämlich kann immer nur ein Ringen, Streben und Kämpfen um Glück, nie aber das bleibende und vollendete

Glück selbst darstellen. Sie führt ihren Helden durch tausend Schwierigkeiten und Gefahren zum Ziel; sobald es erreicht ist, läßt sie schnell den Vorhang fallen. Weil ein bleibendes Glück nicht möglich ist, kann es kein Gegenstand der Kunst sein. (W. I, 377 fg.)

Die Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung und die Negativität alles Glücks findet seine Erklärung darin, daß der Wille, dessen Objectivation das Menschenleben wie jede Erscheinung ist, ein Streben ohne Ziel und ohne Ende ist. (W. I, 378.)

Begierde.

1) Begierde als allgemeines Wesen der Naturdinge.

Durch die ganze Schrift über den „Willen in der Natur" ist nachgewiesen, daß Begierde nicht blos den Thieren und Menschen, sondern auch den Pflanzen, ja den unorganischen Körpern zukommt, daß folglich Begierde auch da stattfindet, wo keine Empfindung und keine Erkenntniß ist, Begierde mithin unabhängig ist von Empfindung und Erkenntniß, und daß dies durch die Aussprüche bedeutender Naturforscher bestätigt wird.

Es ist keineswegs blos zufällig, daß in den meisten, ja vielleicht allen Sprachen das Wirken auch der erkenntnißlosen, ja der leblosen Körper durch Begehren oder Wollen ausgedrückt wird. Es zeigt sich darin die tiefe Weisheit der Sprache. Auch ist es entschieden mehr, als blos bildlicher Ausdruck, wenn die modernen Chemiker von der Begierde der Stoffe, sich mit einander zu verbinden, sprechen. Es beruht dieser Ausdruck auf dem innig verstandenen und gefühlten Hergang des chemischen Processes. (N. 95—97.)

Verschiedene große Männer der alten und neuen Zeit haben richtig die Begierde, den appetitus, als das Wesen der Naturkräfte erkannt. (Vergl. außer den in der Schrift „über den Willen in der Natur" Angeführten noch besonders W. I, 151; II, 333 fg.)

2) Die Begierde in psychologischer Hinsicht.

Die Begierde wirkt ähnlich wie die Freude; sie macht unüberlegt, rücksichtslos und verwegen, — ein Beweis, daß der Wille das Reale und Essentiale im Menschen ist, der Intellect hingegen, als das Secundäre, unter dem Einfluß des Willens steht, da jener seine Function nur so lange rein und richtig vollziehen kann, als dieser schweigt. (W. II, 241.)

Begriff.

1. Die Begriffe als eine eigenthümliche Classe von Vorstellungen.

Ueber die Begriffe als eine eigenthümliche Classe von Vorstellungen, die den Gegensatz bilden zu den anschaulichen Vorstellungen, und nur in der Beziehung auf diese ihr Wesen und ihren Werth haben, ist oben unter Abstract bereits das Nöthige beigebracht.

2) Die Begriffsbildung als Function der Vernunft.

Wie der Verstand nur eine Function hat: unmittelbare Erkenntniß des Verhältnisses von Ursach und Wirkung, und dadurch Organ der

Anschauung ist (vergl. Anschauung); so hat auch die Vernunft eine Function: Bildung des Begriffs; und aus dieser einzigen erklären sich alle jene Erscheinungen, die das Leben des Menschen von dem des Thieres unterscheiden, und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Function deutet schlechthin Alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat. (W. I, 7. 46; II, 72. G. §. 26.)

3) Inhalt und Umfang der Begriffe.

Inhalt und Umfang der Begriffe stehen in entgegengesetztem Verhältniß, d. h. je mehr unter einem Begriffe gedacht wird, desto weniger wird in ihm gedacht. Daher bilden die Begriffe eine Stufenfolge, eine Hierarchie, vom speciellsten bis zum allgemeinsten, an deren unterm Ende der scholastische Realismus, am obern der Nominalismus beinahe Recht behält. Denn der speciellste Begriff ist schon beinahe das Individuum, also beinahe real, und der allgemeinste Begriff, z. B. das Sein, beinahe nichts als ein Wort. (W. II, 68.)

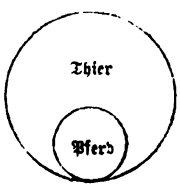
4) Begriffssphären.

Hat man, verschiedene anschauliche Gegenstände betrachtend, von jedem etwas Anderes fallen lassen, und doch bei allen Dasselbe übrig behalten, so ist dies das genus jener Species. Demnach ist der Begriff eines jeden genus der Begriff einer jeden darunter befaßten Species nach Abzug alles dessen, was nicht allen Speciebus zukommt. Nun kann aber jeder mögliche Begriff als ein genus gedacht werden; darum hat er eine Sphäre, als welche der Inbegriff alles durch ihn Denkbaren ist. (G. 98 fg.)

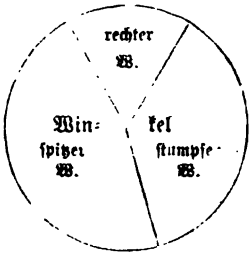
Die Sphäre jedes Begriffs hat mit den Sphären anderer etwas Gemeinschaftliches, d. h. es wird in ihm zum Theil dasselbe gedacht, was in diesen andern, und in diesen wieder zum Theil dasselbe, was in jenem erstern. Die Darstellung der Begriffssphären durch räumliche Figuren ist ein überaus glücklicher Gedanke. Es lassen sich sogar a priori die möglichen Verhältnisse der Begriffe in Figuren darstellen, und zwar auf folgende Weise:

1) Die Sphären zweier Begriffe sind sich ganz gleich, z. B. der Begriff der Nothwendigkeit und der Folge aus gegebenem Grunde; es sind Wechselbegriffe. Solche stellt dann ein einziger Kreis dar, der sowohl den einen als den andern bedeutet.

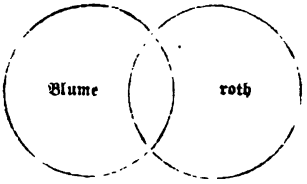
2) Die Sphäre eines Begriffs schließt die eines andern ganz ein:



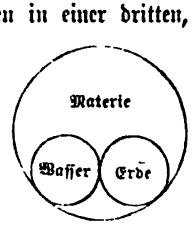
3) Eine Sphäre schließt zwei oder mehrere ein, die sich ausschließ- und zugleich die Sphäre füllen:



4) Zwei Sphären schließen jede einen Theil der andern ein:



5) Zwei Sphären liegen in einer dritten, die sie jedoch nicht füllen:



Dieser letztere Fall gilt von allen Begriffen, deren Sphären nicht unmittelbare Gemeinschaft haben, da immer ein dritter, wenngleich oft sehr weiter, beide einschließen wird. (W. I, 50—52.)

5) Repräsentanten der Begriffe.

Mit dem Begriff ist das Phantasma nicht zu verwechseln, als welches eine anschauliche und vollständige, also einzelne, jedoch nicht unmittelbar durch Eindruck auf die Sinne hervorgerufene Vorstellung ist. Auch dann ist das Phantasma vom Begriff zu unterscheiden, wenn es als Repräsentant eines Begriffes gebraucht wird. Dies geschieht, wenn man die anschauliche Vorstellung, aus welcher der Begriff entsprungen ist, selbst, und zwar diesem entsprechend haben will, was allemal unmöglich ist; denn z. B. von Hund überhaupt, Farbe überhaupt, Triangel überhaupt, Zahl überhaupt giebt es kein entsprechendes Phantasma. Man ruft alsdann das Phantasma z. B. irgend eines Hundes von bestimmter Größe, Form, Farbe u. s. w. hervor, während doch der Begriff, dessen Repräsentant er ist, alle solche Bestimmungen nicht hat. Man ist sich daher beim Gebrauch eines

solchen Repräsentanten eines Begriffs immer bewußt, daß er dem Begriff, den er repräsentirt, nicht adäquat, sondern voll willkürlich angenommener Bestimmungen ist. (G. §. 28; W. I, 48.)

6) Begriff und Wort.

Ein so wichtiges Werkzeug der Intelligenz, wie der Begriff ist, kann offenbar nicht identisch sein mit dem Wort, diesem Klang, der als Sinneseindruck mit der Gegenwart, oder als Gehörphantasma mit der Zeit verklänge. Dennoch ist der Begriff eine Vorstellung, deren deutliches Bewußtsein und deren Aufbewahrung an das Wort gebunden ist, obwohl er sowohl von dem Worte, an welches er gebunden ist, als auch von den Anschauungen, aus denen er entstanden, völlig verschieden und ganz anderer Natur ist, als diese Sinneseindrücke. (W. II, 67.)

Die enge Verbindung des Begriffes mit dem Worte, also der Sprache mit der Vernunft, beruht im letzten Grunde auf Folgendem. Unser ganzes Bewußtsein, mit seiner innern und äußern Wahrnehmung, hat durchweg die Zeit zur Form. Die Begriffe, als völlig allgemeine Vorstellungen, haben in dieser Eigenschaft ein keiner Zeitreihe angehörendes Dasein. Daher müssen sie, um in die unmittelbare Gegenwart eines individuellen Bewußtseins treten, mithin in eine Zeitreihe eingeschoben werden zu können, gewissermaßen wieder zur Natur der einzelnen Dinge herabgezogen, individualisirt und daher an eine sinnliche Vorstellung geknüpft werden; diese ist das Wort. Es ist demnach das sinnliche Zeichen des Begriffs und als solches das nothwendige Mittel ihn zu fixiren, d. h. ihn dem an die Zeitform gebundenen Bewußtsein zu vergegenwärtigen und so eine Verbindung herzustellen zwischen der Vernunft, deren Objecte blos allgemeine, weder Ort noch Zeitpunkt kennende Universalia sind, und dem an die Zeit gebundenen, sinnlichen und insofern blos thierischen Bewußtsein. (W. II, 70.)

Die Worte einer Rede werden vollkommen verstanden, ohne anschauliche Vorstellungen, Bilder in unserm Kopfe zu veranlassen. Wir übersetzen nicht etwa, während wir einen Andern sprechen hören, sogleich seine Rede in Bilder der Phantasie, die blitzschnell an uns vorüberfliegen und sich verketten. Denn welch ein Tumult wäre dann in unserm Kopfe während des Anhörens einer Rede oder des Lesens eines Buches! Sondern, der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen und aufgefaßt, ohne daß in der Regel sich Phantasmen einmengten. Es ist die Vernunft, die zur Vernunft spricht, und was sie mittheilt, sind abstracte Begriffe, nicht anschauliche Vorstellungen. (W. I, 47; II, 71 fg.; G. §. 26.)

7) Begriff und Idee.

Ueber den Gegensatz zwischen Begriff und Idee ist unter Allgemeines das Nöthige beigebracht worden.

8) Begriffskategorien.

Einfache Begriffe müßten eigentlich unauflösbare sein und könnten demnach nie das Subject eines analytischen Urtheils bilden.

Dies ist unmöglich; da, wenn man einen Begriff denkt, man auch seinen Inhalt muß angeben können. Was man als Beispiele von einfachen Begriffen anzuführen pflegt, sind gar nicht mehr Begriffe, sondern theils bloße Sinnesempfindungen, wie etwa die einer bestimmten Farbe, theils die a priori uns bewußten Formen der Anschauung, also eigentlich die letzten Elemente der anschauenden Erkenntniß. (W. II, 69.)

Klar sind eigentlich nur Anschauungen, nicht Begriffe; diese können höchstens deutlich sein. Zur Deutlichkeit eines Begriffes ist es erforderlich, nicht nur, daß man ihn in seine Merkmale zerlegen, sondern auch, daß man diese, falls auch sie Abstracta sind, abermals analysiren könne, und so immer fort, bis man zur anschauenden Erkenntniß herabgelangt, mithin auf concrete Dinge hinweist, durch deren klare Anschauung man die letzten Abstracta belegt und dadurch diesen, wie auch allen auf ihnen beruhenden höhern Abstractionen, Realität zu sichert. Daher ist die gewöhnliche Erklärung, der Begriff sei deutlich, sobald man seine Merkmale angeben kann, nicht ausreichend; denn die Zerlegung dieser Merkmale führt vielleicht immerfort nur auf Begriffe, ohne daß zuletzt Anschauungen zum Grunde lägen, welche allen jenen Begriffen Realität ertheilten. (W. II, 69.)

Man hat diejenigen Begriffe, welche nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung eines oder mehrerer anderer Begriffe sich auf die anschauliche Erkenntniß beziehen, vorzugsweise abstracta, und hingegen die, welche ihren Grund unmittelbar in der anschaulichen Welt haben, concreta genannt. Diese letztere Benennung paßt aber nur ganz uneigentlich auf die durch sie bezeichneten Begriffe, da natürlich auch diese immer noch abstracta sind und keineswegs anschaulich Vorstellungen. Beispiele der ersten Art, also abstracta im eminenten Sinne, sind Begriffe, wie „Verhältniß, Tugend, Untersuchung, Anfang" u. s. w. Beispiele der letztern Art, oder uneigentlich sogenannt concreta sind die Begriffe „Mensch, Stein, Pferd" u. s. w. Man könnte bildlich die letztern das Erdgeschoß, die erstern die obern Stockwerke des Gebäudes der Reflexion nennen. (W. I, 49.)

Reine Begriffe sind solche, die keinen empirischen Ursprung haben. Als solche lassen sich blos die aufweisen, welche Raum und Zeit, d. h. den blos formalen Theil der Anschauung betreffen, folglich allein die mathematischen, und höchstens noch der Begriff der Causalität, durch den die Erfahrung erst möglich wird, obgleich er mittelst derselben ins Bewußtsein tritt. (W. II, 200.) Hiernach beantwortet sich auch die Frage, ob es angeborene Begriffe giebt, dahin, daß nur die den formalen Theil unserer Erkenntniß ausmachenden Begriffe angeboren sind. (Vergl. Angeboren.)

9) Wichtigkeit des Begriffs.

Ueber die theoretische und praktische Wichtigkeit der Begriffe ist schon unter „Abstract" (s. Nutzen der abstracten Vorstellungen), und unter „Anschauung" (s. Mängel und Vorzüge der anschauenden Er

kenntniß) Einiges beigebracht worden. Es gehört hierher noch Folgendes:

Der abstracte Reflex alles Intuitiven im nicht anschaulichen Begriff der Vernunft ist es allein, der dem Menschen jene Besonnenheit verleiht, welche sein Bewußtsein von dem des Thieres so durchaus unterscheidet. Das Thier lebt in der Gegenwart allein, der Mensch dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Die Thiere sind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anschaulichen Motivs gänzlich anheimgefallen; den Menschen bestimmen abstracte Begriffe unabhängig von der Gegenwart. Daher führt er überlegte Pläne aus, oder handelt nach Maximen, ohne Rücksicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks. Das Thier theilt seine Empfindung und Stimmung durch Geberde und Laut mit, der Mensch theilt dem andern Gedanken (Begriffe) durch Sprache mit, und bringt mit Hülfe der Sprache seine wichtigsten Leistungen zu Stande. Uebereinstimmendes Handeln, planvolles Zusammenwirken Vieler, die Civilisation, der Staat, die Wissenschaft, — alles dieses ist Werk des Begriffs. (W. I, 43 fg.; G. 101 fg.)

Alles sichere Aufbewahren, alle Mittheilbarkeit und alle sichere und weitreichende Anwendung der Erkenntniß auf das Praktische hängt davon ab, daß sie eine abstracte (begriffliche) Erkenntniß geworden sei. Die intuitive Erkenntniß gilt immer nur vom einzelnen Fall, geht nur auf das Nächste und bleibt bei diesem stehen. Jede anhaltende, zusammengesetzte, planmäßige Thätigkeit muß daher von Grundsätzen, also von einem abstracten Erkennen (von Begriffen) ausgehen und danach geleitet werden. (W. I, 63.) Weder dem augenblicklichen Verschwinden des sinnlichen Eindrucks, noch dem allmäligen seines Phantasiebildes unterworfen, mithin frei von der Gewalt der Zeit ist allein der Begriff. In ihm muß also die belehrende Erfahrung niedergelegt sein, und er allein eignet sich zum sichern Lenker unserer Schritte im Leben. Um im wirklichen Leben den Andern überlegen zu sein, ist überlegt sein, d. h. nach Begriffen verfahren, die unerläßliche Bedingung. (W. II, 67.) Den unschätzbaren Werth der Begriffe kann man ermessen, wenn man auf die unendliche Menge und Verschiedenheit von Dingen und Zuständen, die nach und neben einander da sind, den Blick wirft und nun bedenkt, daß Sprache und Schrift (die Zeichen der Begriffe) dennoch jedes Ding und jedes Verhältniß, wann und wo es auch gewesen sein mag, zu unserer genauen Kunde zu bringen vermögen; weil eben verhältnißmäßig wenige Begriffe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuständen befassen und vertreten. (W. II, 68.)

Würde und Größe des Menschengeistes beruhen auf der Herrschaft des Begriffes. Das Bestimmtwerden durch das Anschauliche nach Weise des Thieres ist des Menschen unwürdig. Ihm ziemt es, sein Handeln durch Begriffe zu leiten. Dadurch emancipirt er sich von der Macht der anschaulich vorliegenden Gegenwart. In dem Maaße,

als ihm dies gelingt, handelt er vernünftig, oder gemäß der praktischen Vernunft. (W. II, 163; G. 116.)

Zum Lebensglücke ist erforderlich, daß man die Phantasie im Zügel halte und mit bloßen Begriffen, in trockener und kalter Ueberlegung operire. Zum Leitstern seiner Bestrebungen soll man nicht Bilder der Phantasie nehmen, sondern deutlich gedachte Begriffe. Nur der Begriff ist es, der Wort hält; daher ist es Bildung, nur ihm zu trauen. (P. I, 462 und 468.)

Kein Charakter ist so, daß er sich selbst überlassen bleiben und sich ganz und gar gehen lassen dürfte; sondern jeder bedarf der Lenkung durch Begriffe und Maximen. Auf der Uebung hierin beruht der erworbene Charakter. (S. unter „Charakter" erworbener Charakter.) (P. I, 484.)

Höflichkeit ist das löbliche Werk des Begriffs. (W. I, 68.)

10) Nachtheile des Begriffs.

Durch die Begriffe steht der Mensch dem Irrthum und Wahn offen. Das Thier kann nie weit vom Wege der Natur abirren; denn seine Motive liegen allein in der anschaulichen Welt, wo nur das Mögliche, ja nur das Wirkliche Raum findet. Hingegen in die abstracten Begriffe, in die Gedanken und Worte geht alles nur Erfinnliche, mithin auch das Falsche, das Unmögliche, das Absurde, das Unsinnige. (W. II, 73 fg.)

Die Zusammenfassung des Vielen und Verschiedenen in einen Begriff ist nur möglich durch das Weglassen der Unterschiede, mithin ist der Begriff eine sehr unvollkommene Art des Vorstellens. (W. II, 155.)

Die Begriffe, mit ihrer Starrheit und scharfen Begränzung, sind, so fein man sie auch durch nähere Bestimmung spalten möchte, doch stets unfähig, die feinen Modificationen des Anschaulichen zu erreichen. Ihre Anwendung wird daher störend bei allen Gegenständen und Verrichtungen, zu denen intuitive Erkenntniß erforderlich ist. Wilde und rohe Menschen führen darum manche Leibesübungen, den Kampf mit Thieren, das Treffen mit dem Pfeil u. dgl. mit einer Sicherheit und Geschwindigkeit aus, die der reflectirende, nach Begriffen verfahrende Europäer nie erreicht, weil seine Ueberlegung ihn schwanken und zaudern macht. Beim Billardspielen, Fechten, Stimmen eines Instruments, Singen und solchen Verrichtungen, wirkt die Reflexion (das Verfahren nach begrifflicher Ueberlegung) hinderlich; hier muß die anschauliche Erkenntniß die Thätigkeit unmittelbar leiten. Auch beim Verständniß der Physiognomie wirkt die Anwendung von abstracten Begriffen störend.

Diese Beschaffenheit der Begriffe, die feinen Nüancen des Wirklichen nicht erreichen zu können, weshalb die Anschauung stets ihre Asymptote bleibt, ist auch der Grund, warum in der Kunst nichts Gutes durch sie geleistet wird. Will der Sänger, oder Virtuose, seinen Vortrag durch Reflexion leiten, so bleibt er todt. Das Selbe gilt von den andern Künsten. Auch im persönlichen Umgang ist das Anziehende, Gratiose,

Einnehmende des Betragens nicht Werk des Begriffs. Alle Verstellung ist Werk der Reflexion. — Im hohen Lebensdrange, wo es der raschen Entschlossenheit bedarf, kann die Reflexion leicht verwirrend wirken und Unentschlossenheit herbeiführen. Auch Tugend und Heiligkeit sind nicht Werk des Begriffs, sondern der intuitiven Erkenntniß. W. I, 67—69. Vergl. auch unter „Abstract": Unzulänglichkeit des Abstracten, und unter „Anschauung": Vorzüge der anschauenden vor der abstracten Erkenntniß.)

Beharrlichkeit, s. Substanz und Materie.

Beifall.

1) Quelle des Beifalls.

Die Quelle alles Wohlgefallens ist die Homogeneität. Daher werden Jedem die Werke der ihm Homogenen zusagen, also wird der Platte, Seichte, Verschrobene, in bloßen Worten Kramende nur den ihm Verwandten seinen aufrichtigen, wirklich gefühlten Beifall zollen; die Werke der großen Geister hingegen wird er allein auf Auctorität, d. h. durch Scheu gezwungen, gelten lassen; während sie ihm im Herzen mißfallen. (P. II, 492 fg.)

2) Warum die Werke der Genies so schwer Beifall finden.

Urtheilslosigkeit und Neid, also ein intellectuelles und moralisches Hinderniß der Anerkennung des Aechten sind Schuld, daß die Werke der Genies so schwer und so spät Beifall finden.

Wegen der Urtheilslosigkeit der Menge geschieht es nur durch einen langsamen und complicirten Proceß, daß die Werke der Genies Beifall und Ruhm erlangen, indem nämlich jeder schlechte Kopf allmälig, gezwungen und gleichsam gebändigt, das Uebergewicht des zunächst über ihm Stehenden anerkennt, und so aufwärts, wodurch es nach und nach dahin kommt, daß das bloße Resultat des Gewichtes der Stimmen das der Zahl derselben überwältigt. (P. II, 493.)

Nicht weniger jedoch, als die Urtheilslosigkeit, steht der Anerkennung des Verdienstes in hoher Gattung der Neid entgegen, er, der ja selbst in den niedrigsten demselben beim ersten Schritte sich entgegenstellt und bis zum letzten nicht von ihm weicht. (P. II, 494 fg.)

3) Der Beifall als Maßstab des intellectuellen Werthes eines Zeitalters.

Den richtigen Maßstab für den intellectuellen Werth eines Zeitalters geben nicht die großen Geister, die in demselben auftraten, sondern die Aufnahme, welche ihre Werke bei ihren Zeitgenossen gefunden haben, ob nämlich ihnen ein baldiger und lebhafter Beifall ward, oder ein später und zäher, oder ob er ganz der Nachwelt überlassen blieb. P. II, 505.)

4) Geringer Werth des Beifalls der Zeitgenossen.

Da die Menschen in der Regel ohne eigenes Urtheil sind und zumal hohe und schwierige Leistungen abzuschätzen durchaus keine Fähigkeit

haben; so folgen sie hier stets fremder Auctorität, und der Ruhm, in hoher Gattung, beruht bei 99 unter 100 Rühmern, blos auf Treu und Glauben. Daher kann auch der vielstimmigste Beifall der Zeitgenossen für denkende Köpfe nur wenig Werth haben, indem sie in ihm stets nur das Echo weniger Stimmen hören, die zudem selbst nur sind wie der Tag sie gebracht hat. Würde wohl ein Virtuose sich geschmeichelt fühlen durch das laute Beifallsklatschen seines Publikums, wenn ihm bekannt wäre, daß es, bis auf Einen oder Zwei, aus lauter völlig Tauben bestände, die, um einander gegenseitig ihr Gebrechen zu verbergen, eifrig klatschten, sobald sie die Hände jenes Einen in Bewegung sähen? Und nun gar, wenn die Kenntniß hinzu käme, daß jene Vorklatscher sich oft bestechen ließen, um dem elendesten Geiger den lautesten Applaus zu verschaffen? (P. I, 425 fg.)

5) Das Ungenügende des **eigenen** Beifalls.

Der eigene Beifall ist nie eine Garantie des Werthes eines Gedankenwerks; denn er besagt nur, daß die darin ausgedrückten Gedanken des Autors mit seiner Ansicht der Welt übereinstimmen, welches sich von selbst versteht; wohl aber ist jeder aufrichtige fremde Beifall eine solche Garantie. Denn wenn die Gedanken, nachdem sie ihren Weg aus einem Kopf in den andern gemacht haben, auch mit der in diesem vorhandenen Anschauung der Welt übereinstimmen, so kann dies seinen Grund nur darin haben, daß sie objectiv sind. Den fremden, einzelnen Beifall aus zufälliger Uebereinstimmung der Denkart erklären, geht nur dann, wann man in der Manier, Mode, herrschenden Denkungsart der Zeit, also ohne Originalität geschrieben, oder Raisonnements gemacht hat, wie Jeder sie selbst macht, also trivial ist. Außerdem ist die Verschiedenheit jeder Individualität von der andern zu groß. Also schon ein ächter fremder competenter Beifall giebt dem Selbstgedachten und Originellen Garantie. (M. 410.)

Beispiel.

1) Worauf der starke Einfluß des Beispiels beruht.

Der Einfluß des Beispiels ist mächtiger, als der der Lehre. Die sehr starke Wirkung des Beispiels beruht auf der Unselbstständigkeit der meisten Menschen. Die Meisten haben zu wenig Urtheilskraft und zu wenig Kenntniß, um nach eigenem Ermessen zu handeln. Daher sie gern in die Fußstapfen Anderer treten. Die Scheu vor eigenem Nachdenken und das große Mißtrauen gegen das eigene Urtheil treibt sie zur Nachahmung. (P. II, 254.)

2) Zwiefache Wirkungsweise des Beispiels.

Das Beispiel wirkt entweder hemmend oder befördernd. Ersteres, wenn es den Menschen bestimmt, zu unterlassen was er gern thäte, sei es, daß er es nicht für räthlich hält, oder gar an einem Andern, der es gethan, die schlimmen Folgen wahrgenommen; dies ist das abschreckende Beispiel. Befördernd wirkt das Beispiel, indem es entweder den Menschen bewegt, zu thun was er gern unterließe, oder

ihn ermuthigt, zu thun, was er gern thut, jedoch bisher aus Furcht vor Gefahr oder Schande unterließ; dies iſt das verführeriſche Beiſpiel. (P. II, 253 fg.)

3) Mittelbare Wirkung des Beiſpiels.

Wenn das Beiſpiel den Menſchen auf Etwas bringt, das ihm ſonſt gar nicht eingefallen wäre, ſo wirkt es in dieſem Fall zunächſt nur auf den Intellect; die Wirkung auf den Willen iſt dabei ſecundär und wird, wenn ſie eintritt, durch einen Act eigener Urtheilskraft, oder durch Zutrauen auf den, der das Beiſpiel giebt, vermittelt. (P. II, 254.)

4) Verſchiedene Art der Wirkung des Beiſpiels bei verſchiedenen Charakteren.

Die Art der Wirkung des Beiſpiels wird durch den Charakter eines Jeden beſtimmt; daher daſſelbe Beiſpiel auf den Einen verführeriſch, auf den Andern abſchreckend wirkt. Der Eine denkt: „Pfui, wie egoiſtiſch, wie rückſichtslos iſt dies; ich will mich hüten, dergleichen zu thun.“ Zwanzig Andere denken: „Thut Der Das, darf ich's auch.“ (P. II, 254.)

5) Wirkung des Beiſpiels in moraliſcher Hinſicht.

Das Beiſpiel kann, wie die Lehre, zwar eine civile, oder legale Beſſerung befördern, jedoch nicht die innerliche, eigentlich moraliſche. Das Beiſpiel wirkt nur als ein Beförderungsmittel des Hervortretens der guten und ſchlechten Charaktereigenſchaften, aber es ſchafft ſie nicht. (P. II, 255.)

Bejahung, des Willens, ſ. Wille.

Beleidigung, ſ. Injurie und Grobheit.

Beredſamkeit.

1) Definition der Beredſamkeit.

Beredſamkeit iſt die Fähigkeit, unſere Anſicht einer Sache, oder unſere Geſinnung hinſichtlich derſelben, auch in Andern zu erregen, unſer Gefühl darüber in ihnen zu entzünden und ſie ſo in Sympathie mit uns zu verſetzen; dies Alles aber dadurch, daß wir, mittelſt Worten, den Strom unſerer Gedanken in ihren Kopf leiten, mit ſolcher Gewalt, daß er den ihrer eigenen von dem Gange, den ſie bereits genommen, ablenkt und in ſeinen Lauf mit fortreißt. (W. II, 129.)

2) Quelle der Beredſamkeit.

Aus der angegebenen Definition wird begreiflich, warum die eigene Ueberzeugung und die Leidenſchaft beredt macht, und überhaupt Beredſamkeit mehr Gabe der Natur, als Werk der Kunſt iſt, obgleich auch hier die Kunſt die Natur unterſtützt. (W. II, 130.)

3) Regeln der Beredſamkeit.

Um Einen von einer Wahrheit, die gegen einen von ihm feſtgehaltenen Irrthum ſtreitet, zu überzeugen, iſt die erſte Regel dieſe: Man laſſe die Prämiſſen vorangehen, die Concluſion aber

folgen. Das entgegengesetzte Verfahren des Eifers und der Rechthaberei macht den Gegner leicht kopfscheu, macht ihn unzugänglich für alle Gründe und Prämissen, von denen er schon vorher weiß, zu welcher unliebsamen Conclusion sie führen. (W. II, 130; H. 41 fg.)

Beim Vertheidigen einer Sache bringe man nicht alles Erfinnliche, was sich dafür sagen läßt, Wahres, Halbwahres und blos Scheinbares durcheinander vor; denn das Falsche verdächtigt das mit ihm zusammen vorgetragene Triftige und Wahre. Man gebe also dieses rein und allein und hüte sich, eine Wahrheit mit sophistischen Gründen zu vertheidigen, da der Gegner durch Umstoßen dieser den Schein gewinnt, auch die darauf gestützte Wahrheit umgestoßen zu haben. (W. II, 130.)

Bergpredigt, s. Christenthum.

Beschäftigung.

In Hinsicht auf das Lebensglück leistet dem geistig Befähigten intellectuelle Beschäftigung mehr, als das wirkliche Leben mit seinem beständigen Wechsel des Gelingens und Mißlingens, nebst seinen Erschütterungen und Plagen. Das nach außen thätige Leben lenkt von den Studien ab und benimmt dem Geiste die dazu erforderliche Sammlung. Andererseits macht anhaltende Geistesbeschäftigung zum Treiben und Tummeln des wirklichen Lebens mehr oder weniger untüchtig. Wo daher energische praktische Thätigkeit erfordert wird, ist es rathsam, erstere einzustellen. (P. I, 444.)

Bescheidenheit.

1) Wurzel der Lobreden auf die Bescheidenheit.

Wer selbst Verdienst hat, läßt auch die ächten und wirklichen Verdienste Anderer gelten. Aber der, dem selbst Vorzüge und Verdienste mangeln, wünscht, daß es gar keine gäbe; ihr Anblick an Andern erregt seinen Neid, er möchte alle persönlich Bevorzugten ausrotten. Muß er sie aber leider leben lassen, so soll es nur unter der Bedingung sein, daß sie ihre Vorzüge verstecken. Dies ist die Wurzel der so häufigen Lobreden auf die Bescheidenheit. (W. II, 485; I, 277; P. II, 232.)

Die Bescheidenheit ist demnach eine zu Gunsten der platten Gewöhnlichkeit erfundene, schlaue Tugend, welche dennoch, eben durch die in ihr an den Tag gelegte Nothwendigkeit der Schonung der Armsäligkeit, diese gerade ans Licht zieht. (P. II, 232.) Die Tugend der Bescheidenheit ist blos zur Schutzwehr gegen den Neid erfunden worden. (P. II, 496.) Unfehlbarer daher noch, als Göthes: „Nur die Lumpe sind bescheiden", wäre die Behauptung gewesen: Die, welche so eifrig von Andern Bescheidenheit fordern, auf Bescheidenheit dringen, sind zuverlässig Lumpe. (W. II, 485.)

2) Unverträglichkeit der Bescheidenheit mit Verdienst und Genie.

Es gehört zu den nachgesprochenen Irrthümern: „Verdienst und Genie sind aufrichtig bescheiden." (P. II, 64.)

Bescheidenheit in einem großen Geiste würde den Leuten wohl gefallen, nur ist sie leider eine contradictio in adjecto. Denn ein solcher kann nichts Großes schaffen, ohne die Art und Weise, die Gedanken und Ansichten seiner Zeitgenossen für nichts zu achten. Ohne diese Arroganz wird kein großer Mann. (P. II, 85 fg.) Es ist so unmöglich, daß wer Verdienste hat und weiß was sie kosten, selbst blind dagegen sei, wie daß ein Mann von sechs Fuß Höhe nicht merke, daß er die Andern überragt. Horaz, Lucrez, Ovid und fast alle Alten haben stolz von sich geredet, desgleichen Dante, Shakespeare, Bako von Verulam und Viele mehr. Daß Einer ein großer Geist sein könne, ohne etwas davon zu merken, ist eine Absurdität. (W. II, 484; P. II, 496.)

Bescheidenheit bei mittelmäßigen Fähigkeiten ist bloße Ehrlichkeit, bei großen Talenten ist sie Heuchelei. Darum ist Diesen offen ausgesprochenes Selbstgefühl und unverhohlenes Bewußtsein ungewöhnlicher Kräfte gerade so wohlanständig, als Jenen ihre Bescheidenheit. (P. II, 638; W. I, 277.)

Beschränkung.

Beschränkung ist Bedingung des Lebensglückes. Alle Beschränkung beglückt. Je enger unser Gesichts-, Wirkungs- und Berührungskreis, desto glücklicher sind wir; je weiter, desto öfter fühlen wir uns gequält, oder geängstigt. Denn mit ihm vermehren und vergrößern sich die Sorgen, Wünsche und Schreckniſſe. Je weniger Erregung des Willens, desto weniger Leiden. Beschränktheit des Wirkungskreises benimmt dem Willen die äußern Veranlassungen zur Erregung; Beschränktheit des Geistes die innern. Nur hat letztere den Nachtheil, daß sie der Langeweile die Thür öffnet, welche mittelbar die Quelle von Leiden wird. Aus dem Idyll ist zu ersehen, wie förderlich die äußere Beschränkung dem menschlichen Glücke ist. (P. I, 443 fg.)

Man hüte sich, das Glück seines Lebens, mittelst vieler Erfordernisse zu demselben, auf ein breites Fundament zu bauen; denn auf einem solchen stehend, stürzt es am leichtesten ein, weil es viel mehr Unfällen Gelegenheit darbietet und diese nicht ausbleiben. Das Gebäude unseres Glücks verhält sich also in dieser Hinsicht umgekehrt wie alle anderen, als welche auf breitem Fundament am festesten stehn. Seine Ansprüche, im Verhältniß zu seinen Mitteln jeder Art, möglichst niedrig zu stellen ist demnach der sicherste Weg, großem Unglück zu entgehen. (P. I, 437.)

Besitzrecht, s. Adel.

Besinnen, sich, s. Gedächtniß.

Besonnenheit.

1) Quelle der Besonnenheit.

Das Denken, die Reflexion ertheilt dem Menschen jene Besonnenheit, die dem Thiere abgeht. Denn, indem sie ihn befähigt, tausend Dinge durch Einen Begriff, in jedem aber immer nur das Wesentliche zu

denken, kann er Unterschiede jeder Art, also auch die des Raumes und der Zeit, beliebig fallen lassen, wodurch er in Gedanken die Uebersicht der Vergangenheit und Zukunft, wie auch des Abwesenden, erhält; während das Thier in jeder Hinsicht an die Gegenwart gebunden ist. (G. 101.)

Durch den im Menschen auftretenden überwiegenden Intellect ist nicht nur die Auffassung der Motive, die Mannigfaltigkeit derselben und überhaupt der Horizont der Zwecke unendlich vermehrt, sondern auch die Deutlichkeit, mit welcher der Wille sich *seiner selbst* bewußt wird, aufs höchste gesteigert, in Folge der eingetretenen Klarheit des ganzen Bewußtseins, welche, durch die Fähigkeit des abstracten Erkennens unterstützt, bis zur vollkommenen *Besonnenheit* geht. (W. II, 317.) Das Thier lebt ohne alle Besonnenheit. Bewußtsein hat es, d. h. es erkennt sich und sein Wohl und Wehe, dazu auch die Gegenstände, welche beides veranlassen. Aber seine Erkenntniß bleibt stets subjectiv, wird nie objectiv; alles darin Vorkommende scheint sich ihm von selbst zu verstehen und kann ihm daher nie weder zum Object der Darstellung, noch zum Object der Meditation werden. Sein Bewußtsein ist also ganz *immanent*. Von verwandter Beschaffenheit ist das Bewußtsein des gemeinen Menschenschlages. (W. II, 435; P. 75.) Die Besonnenheit entspringt aus der Deutlichkeit, mit welcher man der Welt und seiner selbst inne wird und dadurch zur Besinnung darüber kommt. Sie beruht auch darauf, daß der Intellect durch sein Uebergewicht sich vom Willen, dem er ursprünglich dienstbar ist, zu Zeiten losmacht. (W. II, 436.)

2) *Die Besonnenheit als Wurzel aller großen theoretischen und praktischen Leistungen des Menschen.*

Die Besonnenheit ist die Wurzel aller jener theoretischen und praktischen Leistungen, durch welche der Mensch das Thier so sehr übertrifft; zunächst nämlich der Sorge für die Zukunft, unter Berücksichtigung der Vergangenheit, sodann des absichtlichen, planmäßigen, methodischen Verfahrens bei jedem Vorhaben, daher des Zusammenwirkens Vieler zu Einem Zweck, mithin der Ordnung, des Gesetzes, des Staates u. s. w. (G. 101.)

Die Besonnenheit ist es, welche den Maler befähigt, die Natur, die er vor Augen hat, treu auf der Leinwand wiederzugeben, und den Dichter, die anschauliche Gegenwart, mittelst abstracter Begriffe, genau wieder hervorzurufen, indem er sie ausspricht und so zum deutlichen Bewußtsein bringt; imgleichen Alles, was die Uebrigen blos fühlen, in Worten auszudrücken. — Besonnenheit ist die Wurzel der Philosophie, der Kunst und Poesie. (W. II, 436.) Vermöge seiner Objectivität nimmt das Genie mit *Besonnenheit* alles Das wahr, was die Andern nicht sehen. Dies giebt ihm die Fähigkeit, die Natur so anschaulich und lebhaft als Dichter zu schildern, oder als Maler darzustellen. (P. II, 451.)

3) Die Grade der Besonnenheit.

Die Grade der Deutlichkeit des Bewußtseins, mithin der Besonnenheit, können angesehen werden als die Grade der Realität des Daseins; denn die unmittelbare Realität ist bedingt durch eigenes Bewußtsein. Nun aber sind im Menschengeschlecht die Grade der Besonnenheit oder des deutlichen Bewußtseins eigener und fremder Existenz gar vielfach abgestuft, nach Maaßgabe der natürlichen Geisteskräfte, der Ausbildung derselben und der Muße zum Nachdenken. (P. II, 630.)

4) Bedingung des besonnenen Lebens.

Um mit vollkommener Besonnenheit zu leben, ist erfordert, daß man oft zurückdenke und was man erlebt, gethan, erfahren und dabei empfunden hat recapitulire, auch sein ehemaliges Urtheil mit seinem gegenwärtigen, seinen Vorsatz und Streben mit dem Erfolg und der Befriedigung durch denselben vergleiche. Wer im Getümmel der Geschäfte, oder Vergnügungen, dahinlebt, ohne je seine Vergangenheit zu ruminiren, vielmehr nur immerfort sein Leben abhaspelt, dem geht klare Besonnenheit verloren. Dies ist um so mehr der Fall, je größer die äußere Unruhe, die Menge der Eindrücke, und je geringer die innere Thätigkeit seines Geistes ist. (P. II, 444; N. 8.)

Besserung.

1) Sphäre und Bereich der Besserung.

Auf der Constanz des Charakters (s. Charakter) beruht es, daß ein Mensch, selbst bei der deutlichsten Erkenntniß, ja Verabscheuung seiner moralischen Fehler, ja beim aufrichtigsten Vorsatz der Besserung, doch eigentlich sich nicht bessert, sondern immer wieder in dieselben Fehler fällt. Blos seine Erkenntniß läßt sich berichtigen; dann ändert er die Mittel zu seinen Zwecken, nicht die Zwecke. Die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung liegt allein in der Erkenntniß. Der Charakter ist unveränderlich. (E. 51 fg. 254.). Einsicht, Erkenntniß kann man erlangen und wieder verlieren, kann sie ändern, bessern, verderben; aber den Willen kann man nicht ändern: darum „ich begreife", „ich erkenne", „ich sehe ein" — ist wandelbar und unsicher; „ich will", nach rechterkannten Motiven gesagt, ist fest wie die Natur selbst. (H. 394.)

2) Unwirksamkeit der Ethik und Religion zur moralischen Besserung.

Weiter, als auf die Berichtigung der Erkenntniß, erstreckt sich keine moralische Einwirkung, und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisiren aufheben und so seinen Charakter selbst, seine eigentliche Moralität, umschaffen zu wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß sie Aprikosen trüge. (E. 52.)

Wenn nicht der Charakter, als Ursprüngliches, unveränderlich und daher aller Besserung unzugänglich wäre; wenn vielmehr, wie die platte

Ethik es behauptet, eine Besserung des Charakters mittelst der Moral möglich wäre; — so müßte, sollen nicht alle die vielen religiösen Anstalten und moralisirenden Bemühungen ihren Zweck verfehlt haben, wenigstens im Durchschnitt die ältere Hälfte der Menschen bedeutend besser, als die jüngere sein. Davon ist aber so wenig eine Spur, daß wir umgekehrt eher von jungen Leuten etwas Gutes hoffen, als von alten. (E. 251 fg.)

3) Was zur moralischen Besserung erfordert wäre.

Zur wirklichen Besserung wäre erfordert, daß man die ganze Art der Empfänglichkeit für Motive, auf welcher die angeborene und ursprüngliche Verschiedenheit der Charaktere beruht, umwandelte, also z. B. machte, daß dem Einen fremdes Leiden als solches nicht mehr gleichgültig, dem Andern die Verursachung desselben nicht mehr Genuß wäre, oder einem Dritten nicht jede, selbst die geringste Vermehrung des eigenen Wohlseins alle Motive anderer Art weit überwöge und unwirksam machte. Dies aber ist viel gewisser unmöglich, als Umwandlung des Blei's in Gold. Denn es würde erfordert, daß man dem Menschen gleichsam das Herz im Leibe umkehrte, sein tief Innerstes umschüfe. (E. 254.)

Bestimmung, des Menschen, s. Heilsordnung.

Betrachtungsart, der Dinge.

Es giebt zwei entgegengesetzte Betrachtungsarten der Dinge. Die eine geht dem Satze vom Grunde nach, die andere ist unabhängig vom Satze des Grundes. Die eine, im Dienste des Willens stehend, faßt die Beziehungen der Dinge auf, die andere, frei vom Dienste des Willens, faßt das selbsteigene Wesen, die Ideen der Dinge auf. Die erstere ist die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktischen Leben, wie in der Wissenschaft allein gilt und hilft; die letztere ist die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunst allein gilt und hilft. Die erstere ist die Betrachtungsart des Aristoteles, die zweite die des Platon. (W. I, 218; II, 413 fg.)

Betrug, s. Lüge.

Bettelmönche, s. Askese.

Bewegung.

1) Bewegung als praedicabile a priori der Materie.

Alle Bewegung ist nur der Materie möglich. Die Materie ist das Beharrende in der Zeit und das Bewegliche im Raum; durch den Vergleich des Ruhenden mit dem Bewegten messen wir die Dauer. Die Größe der Bewegung ist, bei gleicher Geschwindigkeit, im geraden geometrischen Verhältniß der Materie (Masse). Meßbar, d. h. ihrer Quantität nach bestimmbar, ist die Materie als solche (die Masse) nur indirect, nämlich durch die Größe der Bewegung, welche sie empfängt und giebt, indem sie fortgestoßen oder angezogen wird. (W. II, 55, Tafel der Praedicabilia a priori der Materie, Nr. 15—18. und hiezu die Anmerkung W. II, 58—60.)

2) Bewegung als ursprünglicher Zustand der Weltkörper.

Da jeder Körper als Erscheinung des Willens angesehen werden muß, Wille aber nothwendig als ein Streben sich darstellt; so kann der ursprüngliche Zustand jedes zur Kugel geballten Weltkörpers nicht Ruhe sein, sondern Bewegung, Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Rast und Ziel. Diesem steht weder das Gesetz der Trägheit, noch das der Kausalität entgegen; denn da, nach jenem, die Materie als solche gegen Ruhe und Bewegung gleichgültig ist, so kann Bewegung, so gut wie Ruhe, ihr ursprünglicher Zustand sein; daher, wenn wir sie in Bewegung vorfinden, wir ebenso wenig berechtigt sind vorauszusetzen, daß derselben ein Zustand der Ruhe vorhergegangen sei, und nach der Ursache des Eintritts der Bewegung zu fragen, als umgekehrt, wenn wir sie in Ruhe fänden, wir eine dieser vorhergegangene Bewegung vorauszusetzen und nach der Ursache ihrer Aufhebung zu fragen hätten. (W. I, 176 fg.)

3) Die Bewegung als Aeußerung des Selbsterhaltungstriebes.

Als Grundbestrebung des Willens finden wir überall die Selbsterhaltung. Alle Aeußerungen dieser Grundbestrebung aber lassen sich stets zurückführen auf ein Suchen oder Verfolgen, und ein Meiden oder Fliehen, je nach dem Anlaß. Dies zeigt sich nicht blos bei lebenden und erkennenden Wesen, sondern auch schon auf der allerniedrigsten Stufe der Natur, wo die Körper nur als Körper, also rein mechanisch wirken. Auch hier noch zeigt sich das Suchen als Gravitation, das Fliehen aber als Empfangen von Bewegung, und die Beweglichkeit der Körper durch Druck oder Stoß, welche die Basis der Mechanik ausmacht, ist im Grunde eine Aeußerung des auch ihnen innewohnenden Strebens nach Selbsterhaltung. Der gestoßene und gedrückte Körper würde von dem stoßenden oder drückenden zermalmt werden, wenn er nicht, um seine Cohäsion zu retten, der Gewalt desselben sich durch die Flucht entzöge, und wo diese ihm benommen ist, geschieht es wirklich. Ja, man kann die elastischen Körper als die muthigeren betrachten, welche den Feind zurückzutreiben suchen. So sehen wir denn in der Mittheilbarkeit der Bewegung eine Aeußerung der Grundbestrebung des Willens in allen seinen Erscheinungen, also des Triebes zur Selbsterhaltung, der als das Wesentliche sich auch noch auf der untersten Stufe erkennen läßt. (W. II, 338 fg.)

4) Es giebt nicht zwei grundverschiedene Principien der Bewegung.

Die gewöhnliche Ansicht der Natur nimmt an, daß es zwei grundverschiedene Principien der Bewegung gebe, daß nämlich die Bewegung eines Körpers entweder von Innen ausgehe, wo man sie dem Willen zuschreibt, oder von Außen, wo sie durch Ursachen entsteht. Aber so alt und allgemein diese Ansicht auch sein mag, so falsch ist sie doch. Es giebt nicht zwei grundverschiedene Ursprünge der Bewegung, sondern

die Bewegung von Innen und von Außen findet bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich und unzertrennlich Statt. Denn die eingeständlich aus dem Willen entspringende Bewegung setzt immer auch eine Ursache voraus; diese ist bei erkennenden Wesen ein Motiv, ohne welches bei diesen die Bewegung unmöglich ist. Und andererseits, die eingeständlich durch eine äußere Ursache bewirkte Bewegung eines Körpers ist an sich doch Aeußerung seines Willens, welche durch die Ursache blos hervorgerufen wird. Es giebt demnach nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Princip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursache, welche, nach Beschaffenheit des Bewegten, auch in Gestalt des Reizes oder Motivs auftreten kann. (N. 84 fg.)

5) Unterschied der unwillkürlichen und willkürlichen Bewegung.

Die nicht vom Gehirn ausgehenden und daher nicht auf Motive, sondern auf bloße Reize geschehenden Bewegungen sind unwillkürlich, die erstern hingegen willkürlich. Marshall Hall hat in der Entdeckung der Reflexbewegungen uns eigentlich die Theorie der unwillkürlichen Bewegungen geliefert. Diese sind theils normale oder physiologische, wie die Verschließung der Ein- und Ausgänge des Leibes (der sphincteres vesicae et ani), der Augenlider im Schlaf, sodann das Schlucken, Gähnen, Niesen, die Erection, Ejaculation u. s. w., theils sind sie abnormale und pathologische, wie das Stottern, Schluchzen, Erbrechen, die Krämpfe und Convulsionen aller Art. Diese sämmtlichen Bewegungen sind unwillkürlich, weil sie nicht vom Gehirn ausgehen und daher nicht auf Motive geschehen, sondern auf bloße Reize. Die sie veranlassenden Reize gelangen blos zum Rückenmark, oder zur medulla oblongata, und von da aus geschieht unmittelbar die Reaction, welche die Bewegung bewirkt. Dasselbe Verhältniß, welches das Gehirn zu Motiv und Handlung hat, hat das Rückenmark zu jenen unwillkürlichen Bewegungen. Daß dennoch, in den Einen, wie in den Andern, das eigentlich bewegende der Wille ist, fällt um so deutlicher in die Augen, als die unwillkürlich bewegten Muskeln großentheils dieselben sind, welche, unter andern Umständen, vom Gehirn aus bewegt werden, in den willkürlichen Actionen, wo ihr primum mobile uns durch das Selbstbewußtsein als Wille intim bekannt ist. (W. II, 291 fg.; N. 23 fg.)

Die vom Gehirn ausgehenden willkürlichen Bewegungen ermüden uns, welche Ermüdung ihren Sitz im Gehirn, nicht, wie wir wähnen, in den Gliedern hat, daher sie den Schlaf befördert; hingegen die nicht vom Gehirn aus erregten, also unwillkürlichen Bewegungen des organischen Lebens, des Herzens, der Lunge u. s. w. gehen unermüdlich fort. (P. II, 676.)

6) Beweglichkeit (Agilität) der Glieder.

Philosophisch merkwürdig ist, daß das Uebergewicht der Masse des Gehirns über die des Rückenmarks und der Nerven, welches nach

Sömmerring's scharfsinniger Entdeckung den wahren nächsten Maßstab für den Grad der Intelligenz, sowohl in den Thiergeschlechtern, als in den menschlichen Individuen, abgiebt, zugleich die unmittelbare Beweglichkeit, die Agilität der Glieder vermehrt; weil, durch die große Ungleichheit des Verhältnisses, die Abhängigkeit aller motorischen Nerven vom Gehirn entschiedener wird; wozu wohl noch kommt, daß an der qualitativen Vollkommenheit des großen Gehirns auch die des kleinen, dieses nächsten Lenkers der Bewegungen, Theil nimmt; durch Beides also alle willkürlichen Bewegungen größere Leichtigkeit, Schnelle und Behändigkeit gewinnen. Darum deutet Schwerfälligkeit im Gange des Körpers auf Schwerfälligkeit im Gange der Gedanken und wird als ein Zeichen der Geistlosigkeit betrachtet. (W. II, 321 fg.; P. II, 675 fg.)

7) Wichtigkeit der Bewegung für die Gesundheit und das Lebensglück.

Ohne tägliche gehörige Bewegung kann man nicht gesund bleiben und ohne Gesundheit nicht heiter sein. Alle Lebensprocesse erfordern, um gehörig vollzogen zu werden, Bewegung sowohl der Theile, darin sie vorgehen, als des Ganzen. Das Leben besteht in der Bewegung und hat sein Wesen in ihr. Im ganzen Innern des Organismus herrscht unaufhörliche, rasche Bewegung. Wenn nun hiebei, wie es bei der sitzenden Lebensweise der Fall ist, die äußere Bewegung so gut wie ganz fehlt, so entsteht ein schreiendes und verderbliches Mißverhältniß zwischen der äußern Ruhe und dem innern Tumult. Denn sogar will die beständige innere Bewegung durch die äußere etwas unterstützt sein; jenes Mißverhältniß aber wird dem analog, wenn, in Folge irgend eines Affects, es in unserm Innern kocht, wir aber nach Außen nichts davon sehen lassen dürfen. Sogar die Bäume bedürfen, um zu gedeihen, der Bewegung durch den Wind. (P. I, 343.)

Wie unser physisches Leben nur in und durch eine unaufhörliche Bewegung besteht; so verlangt auch unser inneres, geistiges Leben fortwährend Beschäftigung mit irgend etwas durch Thun oder Denken. Unser Dasein nämlich ist ein wesentlich rastloses; daher wird die gänzliche Unthätigkeit uns bald unerträglich, führt Langeweile herbei. Diesen Trieb nun soll man regeln, um ihn methodisch und dadurch besser zu befriedigen. (P. I, 466.)

Beweis.

1) Was jeder Beweis ist.

Jeder Beweis ist die Darlegung des Grundes zu einem ausgesprochenen Urtheil, welches eben dadurch das Prädicat wahr erhält. (G. 23.) Ein Satz von mittelbarer Gewißheit ist ein Lehrsatz, und das dieselbe Vermittelnde ist der Beweis. (W. II, 132.) Jeder Beweis ist die Zurückführung auf ein Anerkanntes. (G. 23.)

2) Worauf sich jeder Beweis zuletzt stützt.

Der den Wissenschaften eigenthümliche Weg der Erkenntniß vom Allgemeinen zum Besondern bringt es mit sich, daß in ihnen Vieles durch Ableitung aus vorhergegangenen Sätzen, also durch Beweise,

begründet wird, und dies hat den alten Irrthum veranlaßt, daß nu das Bewiesene vollkommen wahr sei und jede Wahrheit eines Beweise bedürfe; da vielmehr im Gegentheil jeder Beweis einer unbewiesene Wahrheit bedarf, die zuletzt ihn, oder auch wieder seine Beweise stützt daher eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch einen Bewei begründeten so vorzuziehen ist, wie Wasser aus der Quelle dem au dem Aquäduct. (W. I, 76. 78.)

3) Die bewiesenen Sätze sind nicht **evident**, sondern nur folgerichtig zu nennen.

Jede Beweisführung ist eine logische Ableitung des behaupteten Satzes aus einem bereits ausgemachten und gewissen, — mit Hülfe eine andern, als zweiter Prämisse. Jener Satz nun muß entweder selbs ursprüngliche Gewißheit haben, oder aus einem, der solche hat, folgen Dergleichen Sätze von ursprünglicher Gewißheit, als entstanden durch Uebertragung des anschaulich Aufgefaßten in das Abstracte, heißen evident; welches Prädicat eigentlich nur ihnen zukommt, nicht aber den blos bewiesenen Sätzen, welche als Folgerungen aus den Prämissen nur folgerichtig zu nennen sind. (P. II, 23.)

4) Die subjective Fähigkeit zum Beweisen.

Sätze aus Sätzen zu folgern, zu beweisen, zu schließen, vermag Jeder, der nur gesunde Vernunft hat. Hingegen das anschaulich Erkannte in angemessene Begriffe für die Reflexion absetzen und fixiren — dazu gehört Urtheilskraft. (W. I, 77.) Die subjective Bedingung zur Erkenntniß der unmittelbar wahren Sätze — die Urtheilskraft — gehört zu den Vorzügen der überlegenen Köpfe, während die Fähigkeit, aus gegebenen Prämissen die richtige Conclusion zu ziehen, keinem gesunden Kopfe abgeht. (P. II, 24.)

5) Unterschied der Köpfe in Hinsicht auf das Beweisbedürfniß.

Urtheilsfähige Köpfe, Erfinder und Entdecker besitzen die Fähigkeit der Durchschauung complicirter Verhältnisse, wodurch das Feld der Sätze von unmittelbarer Wahrheit für sie ein ungleich ausgedehnteres ist, als das der gewöhnlichen Köpfe, und Vieles von Dem befaßt, wovon diese Letztern nie mehr, als die schwächere, blos mittelbare Ueberzeugung erhalten können. Für diese Letzteren eigentlich wird zu einer neu entdeckten Wahrheit hinterher der Beweis, d. i. die Zurückführung auf bereits anerkannte, oder sonst unzweifelhafte Wahrheiten gesucht. (P. II, 24 fg.)

6) Fehler im Beweise.

Ein Beweis beweist zu viel, wenn er sich auf Dinge oder Fälle erstreckt, von denen das zu Beweisende offenbar nicht gilt, daher er durch diese apagogisch widerlegt wird. (W. II, 132.)

Es kommt bisweilen der Fall vor, daß eine wahre Conclusion aus falschen Prämissen gefolgert wird. Dies entsteht allemal dann, wann wir durch ein richtiges Apperçu eine Wahrheit unmittelbar einsehen, aber das Herausfinden und Deutlichmachen ihrer Erkenntnißgründe

uns mißlingt, indem wir diese nicht zum deutlichen Bewußtsein bringen können. Denn bei jeder ursprünglichen Einsicht ist die Ueberzeugung früher da, als der Beweis; dieser wird erst hinterher dazu ersonnen. (P. 82 fg.)

7) Warum beweisen schwerer ist, als widerlegen.

Hierüber siehe: Epagoge.

Bewußtsein.

1) Das Bewußtsein ist uns nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt.

Das Bewußtsein ist uns schlechthin nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt; folglich dürfen, ja können wir es nicht anders, denn als animalisches Bewußtsein denken; so daß dieser Ausdruck schon tautologisch ist. (W. II, 227.)

Bewußtlosigkeit ist der ursprüngliche und natürliche Zustand aller Dinge, mithin auch die Basis, aus welcher, in einzelnen Arten der Wesen, das Bewußtsein, als die höchste Efflorescenz derselben, hervorgeht, weshalb auch dann jener immer noch vorwaltet. Demgemäß sind die meisten Wesen ohne Bewußtsein; sie wirken dennoch nach den Gesetzen ihrer Natur, d. h. ihres Willens. Die Pflanzen haben höchstens ein Analogon von Bewußtsein, die untersten Thiere blos eine Dämmerung desselben. Aber auch nachdem es sich, durch die ganze Thierreihe, bis zum Menschen und seiner Vernunft gesteigert hat, bleibt die Bewußtlosigkeit der Pflanze, von der es ausgieng, noch immer die Grundlage, und ist zu spüren in der Nothwendigkeit des Schlafes, wie auch in den wesentlichen und großen Unvollkommenheiten jedes durch physiologische Functionen hervorgebrachten Intellects; von einem andern aber haben wir keinen Begriff. (W. II, 156.)

2) Ursprung und Zweck des Bewußtseins.

Das Bewußtsein ist seinem Zweck und Ursprung nach eine bloße μηχανη der Natur, ein Auskunftsmittel, den thierischen Wesen zu ihrem Bedarf zu verhelfen. (P. II, 290.) Die Nothwendigkeit des Bewußtseins wird dadurch herbeigeführt, daß, in Folge der gesteigerten Complication und dadurch der mannigfaltigern Bedürfnisse eines Organismus, die Akte seines Willens durch Motive gelenkt werden müssen, nicht mehr, wie auf den tieferen Stufen, durch bloße Reize. Zu diesem Behufe mußte der Wille hier mit einem erkennenden Bewußtsein, also mit einem Intellect, als dem Medio und Ort der Motive, versehen auftreten. (W. II, 284; P. 69.)

3) Sitz des Bewußtseins.

Das Bewußtsein hat seinen Sitz im Gehirn und ist daher auf solche Theile des Leibes beschränkt, deren Nerven zum Gehirn gehen; es fällt auch bei diesen weg, wenn sie durchschnitten werden. (P. 24.) Der Sammelplatz der Motive, woselbst ihr Eintritt in den einheitlichen Focus des Bewußtseins Statt hat, ist das Gehirn. Hier werden sie im vernunftlosen Bewußtsein blos angeschaut, im vernünftigen durch

Begriffe verdeutlicht, also in abstracto gedacht und verglichen. (W. II, 284.)

4) Das Gemeinsame und die Unterschiede alles Bewußtseins.

Was in jedem thierischen Bewußtsein, auch dem unvollkommensten und schwächsten, sich stets vorfindet, ja ihm zum Grunde liegt, ist das unmittelbare Innewerden eines Verlangens und der wechselnden Befriedigung und Nichtbefriedigung desselben, in sehr verschiedenen Graden. Die Unterschiede des Bewußtseins liegen in der bestimmten Erkenntnißweise und Erkenntnißsphäre der verschiedenen Species. Ein Verlangen, Begehren, Wollen, oder Verabscheuen, Fliehen, Nichtwollen, ist jedem Bewußtsein eigen; der Mensch hat es mit dem Polypen gemein. Dieses ist demnach das Wesentliche und die Basis jedes Bewußtseins. Die Verschiedenheit der Aeußerungen desselben in den verschiedenen Geschlechtern thierischer Wesen beruht auf der verschiedenen Ausdehnung ihrer Erkenntnißsphären, als worin die Motive jener Aeußerungen liegen. (W. II, 227 fg.)

Nicht blos zwischen Mensch und Thier ist ein großer Unterschied des Bewußtseins, sondern auch zwischen den verschiedenen Thierarten sind die Unterschiede des Intellects und dadurch des Bewußtseins groß und unendlich abgestuft. Das bloße Analogon von Bewußtsein, welches wir noch der Pflanze zuschreiben müssen, verhält sich zu dem noch viel dumpfern subjectiven Wesen eines unorganischen Körpers ungefähr, wie das Bewußtsein des untersten Thieres zu jenem quasi Bewußtsein der Pflanze. Man kann sich die zahllosen Abstufungen im Grade des Bewußtseins veranschaulichen unter dem Bilde der verschiedenen Geschwindigkeit, welche die vom Centro ungleich entfernten Punkte einer drehenden Scheibe haben. Aber das richtigste, ja, natürliche Bild jener Abstufung liefert die Tonleiter, in ihrem ganzen Umfang, vom tiefsten noch hörbaren bis zum höchsten Ton. Nun aber ist es der Grad des Bewußtseins, welcher den Grad des Daseins eines Wesens bestimmt. Denn alles unmittelbare Dasein ist ein subjectives; das objective Dasein ist im Bewußtsein eines andern vorhanden, also ganz mittelbar. Durch den Grad des Bewußtseins sind die Wesen so verschieden, wie sie durch den Willen gleich sind, sofern dieser das Gemeinsame in ihnen allen ist. — Wie zwischen Pflanze und Thier, und dann zwischen den verschiedenen Thiergeschlechtern, so auch zwischen Mensch und Mensch begründet das Secundäre, der Intellect, mittelst der von ihm abhängigen Klarheit des Bewußtseins einen fundamentalen und unabsehbar großen Unterschied in der ganzen Weise des Daseins und dadurch im Grade desselben. (W. II, 318 fg.; P. II, 630 fg.; N. 74—77.)

5) Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins anderer Dinge.

Das empirische Bewußtsein zerfällt in das Bewußtsein des eigenen Selbst (Selbstbewußtsein) und in das Bewußtsein anderer Dinge.

(W. II, 89.) Letzteres enthält, ehe noch jene andern Dinge darin vorkommen, gewisse Formen der Art und Weise dieses Vorkommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit ihres objectiven Daseins, d. h. ihres Daseins als Objecte für uns sind; dergleichen sind Zeit, Raum, Causalität. Obgleich nun diese Formen des Erkennens in uns selbst liegen, so ist dies doch nur zu dem Behuf, daß wir uns anderer Dinge als solcher bewußt werden können und in durchgängiger Beziehung auf diese; daher wir jene Formen, wenn sie gleich in uns liegen, nicht als zum Selbstbewußtsein gehörig anzusehen haben, vielmehr als das Bewußtsein anderer Dinge, d. i. die objective Erkenntniß möglich machend. (E. 9.)

Von unserm gesammten Bewußtsein ist der bei weitem größte Theil nicht das Selbstbewußtsein, sondern das Bewußtsein anderer Dinge. Dieses ist der Schauplatz der realen Außenwelt. Erst was wir nach Abzug dieses bei Weitem größten Theiles unseres gesammten Bewußtseins übrig behalten, ist das Selbstbewußtsein, also ist der Reichthum desselben nicht groß. Gegenstand des Selbstbewußtseins ist allezeit nur das eigene Wollen, worunter nicht blos die entschiedenen, zur That werdenden Willensacte und die förmlichen Entschlüsse, sondern auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., als zu den Aeußerungen des Wollens gehörend, zu verstehen ist. (E. 10—12; W. II, 225.)

Nicht nur das Bewußtsein von anderen Dingen, d. i. die Wahrnehmung der Außenwelt, sondern auch das Selbstbewußtsein enthält ein Erkennendes und Erkanntes; sonst wäre es kein Bewußtsein; denn ohne Gegenstand ist kein Bewußtsein. (W. II, 225; I, 17.) Also auch das Selbstbewußtsein ist nicht schlechthin einfach, sondern zerfällt, wie das Bewußtsein von anderen Dingen, in ein Erkennendes und Erkanntes. Dieses nun ist hier ausschließlich der Wille in seinen verschiedenen Regungen. (W. II, 225; G. 140.)

Im Selbstbewußtsein streift das Ding an sich, der Wille, die eine seiner Erscheinungsformen, den Raum, ab und behält allein die andere, die Zeit, bei. Nun aber kann in der bloßen Zeit sich keine beharrende Substanz, dergleichen die Materie ist, darstellen, weil eine solche nur durch die innige Vereinigung des Raumes mit der Zeit möglich wird. Daher wird im Selbstbewußtsein der Wille nicht als das bleibende Substrat seiner Regungen wahrgenommen, mithin nicht als beharrende Substanz angeschaut; sondern blos seine einzelnen Acte, Bewegungen und Zustände, dergleichen die Entschließungen, Wünsche und Affecte sind, werden, successiv und während der Zeit ihrer Dauer, unmittelbar erkannt. Die Erkenntniß des Willens im Selbstbewußtsein ist demnach keine Anschauung desselben, sondern ein ganz unmittelbares Innewerden seiner successiven Regungen. (W. II, 279.) Das Subject erkennt den Willen eben auch nur wie die Außendinge, an seinen Aeußerungen, also an den einzelnen Willensacten und sonstigen Affectionen, folglich erkennt es ihn immer noch als Erscheinung,

wenngleich nicht unter der Beschränkung des Raumes, wie die Außendinge. (P. II, 48.)

6) Beschränkung des Bewußtseins auf Erscheinungen.

Unser Bewußtsein wird heller und deutlicher, je weiter es nach Außen gelangt, wie denn seine größte Klarheit in der sinnlichen Anschauung liegt; es wird hingegen dunkler nach Innen zu und führt, in sein Innerstes verfolgt, in eine Finsterniß, in der alle Erkenntniß aufhört. Dies hat seinen Grund darin, daß das Bewußtsein Individualität voraussetzt, diese aber schon der bloßen Erscheinung angehört, indem sie als Vielheit des Gleichartigen durch die Formen der Erscheinung, Raum und Zeit, bedingt ist. Unser Inneres dagegen hat seine Wurzel in dem, was nicht mehr Erscheinung, sondern Ding an sich ist, wohin daher die Formen der Erscheinung nicht reichen, wodurch dann die Hauptbedingungen der Individualität mangeln und mit dieser das deutliche Bewußtsein wegfällt. In diesem Wurzelpunkt des Daseins nämlich hört die Verschiedenheit der Wesen so auf, wie die der Radien einer Kugel im Mittelpunkt; und wie an dieser die Oberfläche dadurch entsteht, daß die Radien enden und abbrechen, so ist das Bewußtsein nur da möglich, wo das Wesen an sich in die Erscheinung ausläuft, durch deren Formen die geschiedene Individualität möglich wird, auf der das Bewußtsein beruht, welches eben deshalb auf Erscheinungen beschränkt ist. (W. II, 370 fg.) Das Bewußtsein ist in seinem Innern dunkel, ist mit allen seinen objectiven Erkenntnißkräften ganz nach Außen gerichtet. Da draußen liegt vor seinen Blicken große Helle und Klarheit. Aber innen ist es finster, wie ein gut geschwärztes Fernrohr; kein Satz a priori erhellt die Nacht seines eigenen Innern, sondern diese Leuchtthürme strahlen nur nach außen. (E. 22.) Das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtsein, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist, wie das Auge Alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnißvermögen ist ganz nach Außen gerichtet, Dem entsprechend, daß es das Product einer zum Zwecke der bloßen Selbsterhaltung entstandenen Gehirnfunction ist. (W. II, 560.) Wir können uns unserer nicht an uns selbst unabhängig von den Objecten des Erkennens und Wollens bewußt werden, sondern sobald wir, um es zu versuchen, in uns gehen und uns, indem wir das Erkennen nach Innen richten, einmal völlig besinnen wollen, so verlieren wir uns in eine bodenlose Leere. (W. I, 327, Anmerkung.)

7) Das Bewußte im Gegensatze zum Unbewußten.

Vergleichen wir unser Bewußtsein mit einem Wasser von einiger Tiefe; so sind die deutlich bewußten Gedanken blos die Oberfläche; die Masse hingegen ist das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindung der Anschauungen und des Erfahrenen überhaupt, versetzt mit der eigenen Stimmung unseres Willens, welcher der Kern unseres Wesens ist. Diese Masse des ganzen Bewußtseins ist nun, mehr oder weniger, nach Maßgabe der intellectuellen Lebendigkeit in steter Bewegung, und was

in Folge dieser auf die Oberfläche steigt, sind die klaren Bilder der Phantasie, oder die deutlichen, bewußten Gedanken und die Beschlüsse des Willens. Selten liegt der ganze Proceß unseres Denkens und Beschließens auf der Oberfläche. Urtheile, Einfälle und Beschlüsse steigen oft unerwartet und zu unserer eigenen Verwunderung aus der Tiefe unseres Innern auf. Das Bewußtsein ist die bloße Oberfläche unseres Geistes, von welchem, wie vom Erdkörper, wir nicht das Innere, sondern nur die Schaale kennen. (W. II, 148 fg.)

Unsere besten, sinnreichsten, und tiefsten Gedanken treten plötzlich ins Bewußtsein, wie eine Inspiration. Offenbar aber sind sie Resultate langer, unbewußter Meditation. Beinahe möchte man es wagen, die physiologische Hypothese aufzustellen, daß das bewußte Denken auf der Oberfläche des Gehirns, das unbewußte im Innern seiner Marksubstanz vor sich gehe. (P. II, §. 41.)

8) Das Fragmentarische des Bewußtseins.

Da unser Bewußtsein nicht den Raum, sondern allein die Zeit zur Form hat, so ist es kein stehendes, sondern ein fließendes. Der Intellect apprehendirt nämlich nur successiv und muß, um das Eine zu ergreifen, das Andere fahren lassen, nichts, als die Spuren von ihm zurückbehaltend, welche immer schwächer werden. Eines verdrängt das Andere aus dem Bewußtsein. Auf dieser Unvollkommenheit des Intellects beruht das Rhapsodische und Fragmentarische unsers Bewußtseins. Der Schlaf, die veränderte physische Mischung der Säfte und Spannung der Nerven, welche nach Stunden, Tagen und Jahreszeiten wechselt, tragen das ihrige dazu bei. (W. II, 150 fg.)

9) Was dem Bewußtsein Einheit und Zusammenhang giebt.

Das, was dem Bewußtsein Einheit und Zusammenhang giebt, indem es, durchgehend durch dessen sämmtliche Vorstellungen, seine Unterlage, sein bleibender Träger ist, kann nicht selbst durch das Bewußtsein bedingt, mithin keine Vorstellung sein; vielmehr muß es das Prius des Bewußtseins und die Wurzel des Baumes sein, wovon jenes die Frucht ist. Dieses ist der Wille. Er allein ist unwandelbar und schlechthin identisch, und hat, zu seinen Zwecken, das Bewußtsein hervorgebracht. Daher ist auch er es, welcher ihm Einheit giebt und alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbaß sie begleitend. Der Wille ist es, welcher alle Gedanken und Vorstellungen als Mittel zu seinen Zwecken zusammenhält, sie mit der Farbe seines Charakters, seiner Stimmung und seines Interesses tingirt, die Aufmerksamkeit beherrscht und den Faden der Motive in der Hand hält. Er ist der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewußtseins und das Band aller Functionen und Akte desselben. (W. II, 153.)

10) Antagonismus zwischen dem Selbstbewußtsein und dem Bewußtsein anderer Dinge.

Je mehr die eine Seite des Bewußtseins hervortritt, desto mehr weicht die andere zurück. Demnach wird das Bewußtsein anderer

Dinge, alſo die anſchauende Erkenntniß, um ſo vollkommener, d. h. um ſo objectiver, je weniger wir uns dabei des eigenen Selbſt bewußt ſind. Je mehr wir des Objects uns bewußt ſind, deſto weniger des Subjects; je mehr hingegen dieſes das Bewußtſein einnimmt, deſto ſchwächer und unvollkommener iſt unſere Anſchauung der Außenwelt. Zum reinen willenloſen Erkennen, zur objectiven Auffaſſung der Welt kommt es nur, wenn das Bewußtſein anderer Dinge ſich ſo hoch potenzirt, daß das Bewußtſein vom eigenen Selbſt verſchwindet. (W. II, 418.)

11) Erlöſchen des Bewußtſeins durch den Tod.

Das Bewußtſein beruht zunächſt auf dem Intellect, dieſer aber auf einem phyſiologiſchen Proceß. Denn er iſt augenſcheinlich die Function des Gehirns und daher bedingt durch das Zuſammenwirken des Nerven- und Gefäßſyſtems, näher, durch das vom Herzen aus ernährte, belebte und fortwährend erſchütterte Gehirn. Ein individuelles Bewußtſein, alſo überhaupt ein Bewußtſein, läßt ſich an einem unkörperlichen Weſen nicht denken, weil die Bedingung jedes Bewußtſeins, die Erkenntniß, nothwendig Gehirnfunction iſt. Da alſo das Bewußtſein nicht unmittelbar dem Willen anhängt, ſondern durch den Intellect und dieſer durch den Organismus bedingt iſt, ſo bleibt kein Zweifel, daß durch den Tod das Bewußtſein erliſcht, — wie ja ſchon durch den Schlaf und jede Ohnmacht. (P. II, 289 fg.)

12) Duplicität des Bewußtſeins.

Es giebt zwei entgegengeſetzte Weiſen, ſich ſeines eigenen Daſeins bewußt zu werden: einmal in empiriſcher Anſchauung, wie es von Außen ſich darſtellt, als eines verſchwindend kleinen, in einer der Zeit und dem Raume nach gränzenloſen Welt; — dann aber, indem man in ſein eigenes Inneres ſich verſenkt und ſich bewußt wird, Alles in Allem und eigentlich das allein wirkliche Weſen zu ſein. (P. II, 236.)

Bibel.

1) Die einzige metaphyſiſche Wahrheit im Alten Teſtament.

Nichts iſt gewiſſer, als daß, allgemein ausgeſprochen, die ſchwere Sünde der Welt es iſt, welche das viele und große Leiden der Welt herbeiführt. Dieſer Anſicht gemäß iſt die Geſchichte vom Sündenfall die einzige metaphyſiſche, wenn auch im Gewande der Allegorie auftretende Wahrheit im Alten Teſtament. Denn nichts Anderem ſieht unſer Daſein ſo ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines ſtrafbaren Gelüſtens. (P. II, 323.) — Der Gott Jehovah, der animi causa und de gaieté de coeur dieſe Welt der Noth und des Jammers hervorbringt und dann gar ſich ſelber Beifall klatſcht, mit παντα καλα λιαν, — Das iſt nicht zu ertragen. (P. II, 322.)

2) Asketiſcher Geiſt des Neuen Teſtaments.

Im ächten urſprünglichen Chriſtenthum, wie es ſich, vom Kern des

Neuen Testaments aus, in den Schriften der Kirchenväter entwickelte, ist die asketische Tendenz unverkennbar; sie ist der Gipfel, zu welchem Alles emporstrebt. Als die Hauptlehre derselben finden wir die Empfehlung des ächten und reinen Cölibats (diesen ersten und wichtigsten Schritt in der Verneinung des Willens) schon im Neuen Testament ausgesprochen: Matth. 19, 11 fg. — Luc. 20, 35—37. — 1. Cor. 7, 1—11 und 25—40. — (1. Thess. 4, 3. — 1. Joh. 3, 3. —) Apokal. 14, 4. — (W. II, 706.)

Allen protestantisch-rationalistischen Verdrehungen zum Trotz, bildet der asketische Geist ganz eigentlich die Seele des Neuen Testaments. Dieser aber ist die Verneinung des Willens zum Leben. (P. II, 335.)

Das neutestamentliche Christenthum legt dem Leiden als solchem läuternde und heiligende Kraft bei und schreibt dagegen dem großen Wohlsein eine entgegengesetzte Wirkung zu. Die berühmtesten Stellen der Bergpredigt enthalten sogar eine indirecte Anweisung zur freiwilligen Armuth und dadurch zur Verneinung des Willens zum Leben. Denn die Vorschrift Matth. 5, 40 ff., allen an uns gemachten Forderungen unbedingt Folge zu leisten, Dem, der um die Tunika mit uns rechten will, auch noch das Pallium dazu zu geben u. s. w., imgleichen daselbst (6, 25—34) die Vorschrift, uns aller Sorgen für die Zukunft, sogar für den morgenden Tag, zu entschlagen und so in den Tag hinein zu leben, sind Lebensregeln, deren Befolgung unfehlbar zur gänzlichen Armuth führt. Noch entschiedener tritt dies hervor in der Stelle Matth. 10, 9—15, wo den Aposteln jedes Eigenthum, sogar Schuhe und Wanderstab, untersagt wird und sie auf das Betteln angewiesen werden. Diese Vorschriften sind nachmals die Grundlage der Bettelorden geworden. (W. II, 725 fg.)

3) Gegensatz des Alten und Neuen Testaments.

Mit der optimistischen Schöpfungsgeschichte des Judenthums steht die neutestamentliche, weltverneinende Richtung in Widerspruch. Allein die Verbindung des Neuen Testaments mit dem Alten ist im Grunde nur eine äußerliche, eine zufällige, ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die christliche Lehre bot dieses nur in der Geschichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im Alten Testament isolirt dasteht und nicht weiter benutzt wird. Sind es doch, der evangelischen Darstellung zufolge, gerade die orthodoxen Anhänger des Alten Testaments, welche den Kreuzestod des Stifters herbeiführen, weil sie seine Lehren im Widerstreite mit den ihrigen finden. (W. II, 710.) Abgesehen vom Sündenfall, der im Alten Testament wie ein hors d'oeuvre dasteht, ist der Geist des Alten Testaments dem des Neuen Testaments diametral entgegengesetzt: jener optimistisch, dieser pessimistisch. (W. II, 711.) Dem eigentlichen Christenthum ist das παντα καλα des Alten Testaments wirklich fremd; denn von der Welt wird im Neuen Testament durchgängig geredet als von etwas, dem man nicht angehört, das man nicht liebt, ja dessen Beherrscher der Teufel

ist; z. B. Joh. 12, 25 und 31. — 14, 30. — 15, 18. 19. — 16, 33. — Colossi. 2, 20. — Eph. 2, 1—3. — 1 Joh. 2, 15—17 und 4, 4. 5. Dies stimmt zu dem asketischen Geiste der Verläugnung des eigenen Selbst und der Ueberwindung der Welt, welcher, wie gränzenlose Liebe des Nächsten, selbst des Feindes, der Grundzug ist, welchen das Christenthum mit dem Brahmanismus und Buddhaismus gemein hat, und der ihre Verwandtschaft beurkundet. (W. II, 715.)

Gerechtigkeit ist der ganze ethische Inhalt des Alten Testaments, und Menschenliebe der des Neuen; diese ist die καινη ἐντολη (Joh. 13, 34), in welcher, nach Paulus (Röm. 13, 8—10) alle christlichen Tugenden enthalten sind. (E. 230.)

Das Alte Testament stellt den Menschen unter die Herrschaft des Gesetzes, welches jedoch nicht zur Erlösung führt. Das Neue Testament hingegen erklärt das Gesetz für unzulänglich, ja, spricht davon los (z. B. Röm. 7. — Gal. 2 und 3). Dagegen predigt es das Reich der Gnade, zu welchem man gelange durch Glauben, Nächstenliebe und gänzliche Verläugnung seiner selbst; Dies sei der Weg zur Erlösung vom Uebel und von der Welt. (P. II, 335.)

Immer ist der Mensch auf sich selbst zurückgewiesen, wie in jeder, so in der Hauptsache. Vergebens macht er sich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erschmeicheln, was nur die eigene Willenskraft herbeizuführen vermag. Hatte das Alte Testament die Welt und den Menschen zum Werk eines Gottes gemacht, so sah das Neue Testament, um zu lehren, daß Heil und Erlösung aus dem Jammer dieser Welt nur von ihr selbst ausgehen kann, sich genöthigt, jenen Gott Mensch werden zu lassen. Des Menschen Wille ist und bleibt es, wovon Alles für ihn abhängt. (W. I, 384.)

Die Annahme, daß der Mensch aus Nichts geschaffen sei, führt nothwendig zu der, daß der Tod sein absolutes Ende sei. Hierin ist also das Alte Testament völlig consequent; denn zu einer Schöpfung aus Nichts paßt keine Unsterblichkeitslehre. Das neutestamentliche Christenthum hat eine solche, weil es Indischen Geistes und daher, mehr als wahrscheinlich, auch Indischer Herkunft ist, wenngleich nur unter Aegyptischer Vermittlung. Allein zu dem Jüdischen Stamm, auf welchen jene Indische Weisheit im gelobten Lande gepfropft werden mußte, paßt solche, wie die Freiheit des Willens zum Geschaffensein desselben. (W. II, 556.)

4) Die historischen Stoffe der Bibel, als Vorwürfe der Historienmalerei betrachtet.

Entschieden nachtheilig wirken historische Vorwürfe nur dann, wann sie den Maler auf ein willkürlich und nicht nach Kunstzwecken, sondern nach andern gewähltes Feld beschränken, vollends aber, wann dieses Feld an malerischen und bedeutenden Gegenständen arm ist, wenn es z. B. die Geschichte eines kleinen, abgesonderten, eigensinnigen, hierarchisch, d. h. durch Wahn beherrschten, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Occidents verachteten Winkelvolks ist, wie die Juden. —

Besonders aber war es für die genialen Maler Italiens, im 15. und 16. Jahrhundert, ein schlimmer Stern, daß sie in dem engen Kreise, an den sie für die Wahl der Vorwürfe willkürlich gewiesen waren, zu Nieren aller Art greifen mußten; denn das Neue Testament ist, seinem historischen Theile nach, für die Malerei fast noch ungünstiger, als das Alte. Jedoch hat man von den Bildern, deren Gegenstand das Geschichtliche, oder Mythologische, des Judenthums und Christenthums ist, gar sehr diejenigen zu unterscheiden, in welchen der eigentliche, d. h. der ethische Geist des Christenthums für die Anschauung offenbart wird, durch Darstellung von Menschen, welche dieses Geistes voll sind. (W. I, 274.)

Bibliotheken.

1) Bibliotheken bewahren die versteinerten Irrthümer auf.

Wie die Schichten der Erde die lebenden Wesen vergangener Epochen reihenweise aufbewahren; so bewahren die Bretter der Bibliotheken reihenweise die vergangenen Irrthümer und deren Darlegungen, welche, wie jene Ersteren, zu ihrer Zeit, sehr lebendig waren und viel Lärm machten, jetzt aber starr und versteinert dastehen, wo nur noch die litterarische Paläontologie sie betrachtet. (P. II, 589.)

2) Bibliotheken sind das papierne Gedächtniß der Menschheit.

Von dem gesammten menschlichen Wissen ist immer nur ein kleiner Theil in jedem gegebenen Zeitpunkt in irgend welchen Köpfen wirklich lebendig. Der allergrößte Theil existirt stets nur auf dem Papier, in den Büchern, diesem papiernen Gedächtniß der Menschheit. Wie schlecht würde es um das menschliche Wissen stehen, wenn Schrift und Druck nicht wären. Daher sind die Bibliotheken allein das sichere und bleibende Gedächtniß des menschlichen Geschlechts, dessen einzelne Mitglieder alle nur ein sehr beschränktes und unvollkommenes haben. (P. II, 519.)

Bild, s. Malerei.

Bildhauerkunst, s. Sculptur.

Bildung.

1) Gegensatz zwischen Bildung und natürlichem Verstand.

Natürlicher Verstand kann fast jeden Grad von Bildung ersetzen, aber keine Bildung den natürlichen Verstand. (W. II, 84.)

2) Bildung kann den ursprünglichen Unterschied der Geister nicht aufheben.

Der gleiche Grad der Bildung kann den ursprünglichen Unterschied der Geister nicht aufheben. Denn selbst bei ziemlich gleichem Grade der Bildung gleicht die Conversation zwischen einem großen Geiste und einem gewöhnlichen Kopfe der gemeinschaftlichen Reise eines Mannes, der auf einem muthigen Rosse sitzt, mit einem Fußgänger. Beiden

wird sie bald höchst lästig und auf die Länge unmöglich. Auf eine kurze Strecke kann zwar der Reiter absitzen, um mit dem Andern zu gehen; wiewohl auch dann ihm die Ungeduld seines Pferdes viel zu schaffen machen wird. (W. II, 162.)

3) Verhältniß der Bildung zu natürlichen Vorzügen des Geistes.

Bildung verhält sich zu natürlichen Vorzügen des Intellects, wie eine wächserne Nase zu einer wirklichen, auch wie Planeten und Monde zu Sonnen. Denn vermöge seiner Bildung sagt der Mensch nicht was er denkt, sondern was Andere gedacht haben und er gelernt hat; und er thut nicht sogleich was er möchte, sondern was man ihn zu thun gewöhnt hat. (H. 459.)

Billigkeit.

Die Billigkeit ist der Feind der Gerechtigkeit und setzt ihr oft gröblich zu; daher man ihr nicht zu viel einräumen soll. Der Deutsche ist ein Freund der Billigkeit, der Engländer hält es mit der Gerechtigkeit. (E. 221.)

Biographie.

1) Vorzug der Biographie vor der Geschichte.

In Hinsicht auf die Erkenntniß des Wesens der Menschheit ist den Biographien, vornehmlich den Autobiographien, ein größerer Werth zuzugestehen, als der eigentlichen Geschichte, wenigstens wie sie gewöhnlich behandelt wird. Theils nämlich sind bei jenen die Data richtiger und vollständiger zusammenzubringen, als bei dieser; theils agiren in der eigentlichen Geschichte nicht sowohl Menschen, als Völker und Heere, und die Einzelnen, welche noch auftreten, erscheinen in solcher Entfernung und Verhüllung, daß es schwer wird, durch diese hindurch das menschliche Wesen zu erkennen. Hingegen zeigt das treu geschilderte Leben des Einzelnen in einer engen Sphäre die Handlungsweise der Menschen in allen ihren Nüancen und Gestalten und eröffnet uns den Blick in die innere Bedeutung des Erscheinenden, für welche es sich gleich bleibt, ob die Gegenstände, um die es sich handelt, relativ klein oder groß, Bauerhöfe oder Königreiche sind. — Die Geschichte zeigt uns die Menschheit, wie uns eine Aussicht von einem hohen Berge die Natur zeigt. Dagegen zeigt uns das dargestellte Leben des Einzelnen den Menschen so, wie wir die Natur erkennen, wenn wir zwischen ihren Bäumen, Pflanzen, Felsen und Gewässern umhergehen. (W. I, 291—293.)

2) Widerlegung der Zweifel an der Wahrhaftigkeit der Autobiographien.

Man hat Unrecht zu meinen, die Autobiographien seien voller Trug und Verstellung. Vielmehr ist das Lügen dort vielleicht schwerer, als irgendwo. In einer Selbstbiographie sich zu verstellen ist so schwer, daß es vielleicht keine einzige giebt, die nicht im Ganzen wahrer wäre,

als jede andere geschriebene Geschichte. Der Mensch, der sein Leben aufzeichnet, überblickt es im Ganzen und Großen, das Einzelne wird klein, das Nahe entfernt sich, das Ferne kommt wieder nah, die Rücksichten schrumpfen ein; er sitzt sich selbst zur Beichte und hat sich freiwillig hingesetzt; der Geist der Lüge faßt ihn hier nicht so leicht; denn es liegt in jedem Menschen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erst überwältigt werden muß und die eben hier eine ungemein starke Stellung eingenommen hat. (W. I, 292.)

Blick, s. Auge.

Blut.

1) Das Blut als Urflüssigkeit des Organismus.

Das Blut hat, wie es alle Theile des Leibes ernährt, auch schon, als Urflüssigkeit des Organismus, dieselben ursprünglich aus sich erzeugt und gebildet; und die Ernährung der Theile, welche eingeständlich die Hauptfunction des Blutes ausmacht, ist nur die Fortsetzung jener ursprünglichen Erzeugung derselben. (W. II, 288.)

Der Wille objectivirt sich am unmittelbarsten im Blute, als welches den Organismus ursprünglich schafft und formt, ihn durch Wachsthum vollendet und nachher ihn fortwährend erhält, sowohl durch regelmäßige Erneuerung aller, als durch außerordentliche Herstellung verletzter Theile. (W. II, 289.)

Das erste Product des Blutes sind seine eigenen Gefäße. (W. II, 289.) Die Gefäße selbst hat das Blut gemacht, da es im Ei früher, als sie erscheint; sie sind nur seine freiwillig eingeschlagenen, dann gebahnten, endlich allmälig condensirten und umschlossenen Wege. (W. II, 287.)

2) Die Bewegung des Blutes.

Die Bewegung des Blutes ist eine selbstständige und ursprüngliche, sie bedarf nicht einmal, wie die Irritabilität, des Nerveneinflusses, und ist selbst vom Herzen unabhängig; wie dies am deutlichsten der Rücklauf des Blutes durch die Venen zum Herzen kund giebt, da bei diesem nicht, wie beim Arterienlauf, eine vis a tergo es propellirt, und auch alle sonstigen mechanischen Erklärungen, wie etwa durch eine Saugekraft der rechten Herzkammer, durchaus zu kurz kommen. (W. II, 286.)

3) Der Lauf des Blutes bestimmt die Gestalt des Leibes.

Der Lauf der Arterien bestimmt die Gestalt und Größe aller Glieder; folglich ist die ganze Gestalt des Leibes durch den Lauf des Blutes bestimmt. (W. II, 288.)

Böse. Bosheit.

1) Bedeutung des Wortes „böse".

Böse ist, so wie gut, Ausdruck einer Relation. Alles, was den Bestrebungen irgend eines individuellen Willens gemäß ist, heißt, in

Beziehung auf dieſen, gut, z. B. gutes Eſſen, gute Wege, gute Vorbedeutung; — das Gegentheil ſchlecht, an belebten Weſen böſe. (E. 265.) Der Begriff des Gegentheils von gut wird, ſo lange von nichterkennenden Weſen die Rede iſt, durch das Wort ſchlecht, ſeltener und abſtracter durch Uebel ausgedrückt, welches alles dem jedesmaligen Streben des Willens nicht Zuſagende bezeichnet. Im Deutſchen und Franzöſiſchen bezeichnet man dieſes bei erkennenden Weſen (Thieren und Menſchen) durch ein anderes Wort, als bei erkenntnißloſen, nämlich durch böſe, méchant, während in faſt allen andern Sprachen dieſer Unterſchied nicht Statt findet und κακος, malus, cattivo, bad von Menſchen wie von lebloſen Dingen gebraucht werden, welche den Zwecken eines beſtimmten individuellen Willens entgegen ſind. (W. I, 426.)

2) Weſen und Grundelemente des böſen Charakters.

Wenn ein Menſch, ſobald Veranlaſſung dazu da iſt und ihn keine äußere Macht abhält, ſtets geneigt iſt, Unrecht zu thun, nennen wir ihn böſe. Dieſes heißt nach dem Begriff des Unrechts (ſ. Unrecht), daß ein ſolcher nicht allein den Willen zum Leben, wie er in ſeinem Leibe erſcheint, bejaht; ſondern in dieſer Bejahung ſo weit geht, daß er den in andern Individuen erſcheinenden Willen verneint; was ſich darin zeigt, daß er ihre Kräfte zum Dienſte ſeines Willens verlangt und ihr Daſein zu vertilgen ſucht, wenn ſie den Beſtrebungen ſeines Willens entgegenſtehen. Die letzte Quelle hiervon iſt ein hoher Grad des Egoismus. Zweierlei iſt hier ſogleich offenbar: erſtlich, daß in einem ſolchen Menſchen ein überaus heftiger, weit über die Bejahung ſeines eigenen Leibes hinausgehender Wille zum Leben ſich ausſpricht; und zweitens, daß ſeine Erkenntniß, ganz im principio individuationis befangen (ſ. Individuation), bei dem durch dieſes letztere geſetzten gänzlichen Unterſchiede zwiſchen ſeiner eigenen Perſon und allen andern feſt ſtehen bleibt; daher er allein ſein eigenes Wohlſein ſucht, vollkommen gleichgültig gegen das aller Anderen, deren Weſen ihm vielmehr fremd iſt, durch eine weite Kluft von dem ſeinigen geſchieden, ja, die er eigentlich nur als Larven, ohne alle Realität, anſieht. (W. I, 428 fg.)

3) Phyſiognomiſcher Ausdruck des böſen Charakters.

Große Heftigkeit des Wollens iſt an ſich eine ſtete Quelle des Leidens. Weil nun vieles und heftiges Leiden von vielem und heftigem Wollen unzertrennlich iſt, trägt der Geſichtsausdruck ſehr böſer Menſchen das Gepräge des innern Leidens; ſelbſt wenn ſie alles äußerliche Glück erlangt haben, ſehen ſie ſtets unglücklich aus, ſobald ſie nicht in augenblicklichem Jubel begriffen ſind, oder ſich verſtellen. (W. I, 429.)

4) Weſen und Urſprung der eigentlichen Bosheit.

Aus der dem böſen Menſchen weſentlichen innern Qual geht zuletzt die nicht aus bloßem Egoismus entſprungene, ſondern uneigennützige Freude an fremden Leiden hervor, welche die eigentliche Bosheit iſt und ſich bis zur Grauſamkeit ſteigert. Dieſer iſt das fremde Leiden

nicht mehr Mittel zur Erlangung der Zwecke des eigenen Willens, sondern Zweck an sich. Der bis zur Bosheit sich steigernde böse Wille sucht nämlich für die innere Qual, an der er leidet, indirect die Linderung, deren er direct nicht fähig ist, sucht durch den Anblick fremden Leidens, welches er zugleich als eine Aeußerung seiner Macht erkennt, das eigene zu mildern. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an sich, ist ihm ein Anblick, an dem er sich weidet. (W. I, 429 fg.)

5) Unterschied der Bosheit vom Egoismus.

Der Egoismus kann zwar zu Verbrechen und Unthaten aller Art führen; aber der dadurch verursachte Schaden und Schmerz Anderer ist ihm blos Mittel, nicht Zweck, tritt also nur accidentell dabei ein. Der Bosheit und Grausamkeit hingegen sind die Leiden und Schmerzen Anderer Zweck an sich und dessen Erreichen Genuß. Deshalb machen Bosheit und Grausamkeit eine höhere Potenz moralischer Schlechtigkeit aus. Die Maxime des äußersten Egoismus ist: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit (also immer noch bedingt), laede. Die Maxime der Bosheit ist: Omnes, quantum potes, laede. (E. 200.)

6) Zusammenhang der moralischen Schlechtigkeit mit der Dummheit s. Dummheit.

Brahmanismus.

1) Der Brahmanismus ist Atheismus und kennt keinen ersten Anfang der Welt.

Die Urreligionen unseres Geschlechts, welche auch noch jetzt die größte Anzahl von Bekennern auf Erden haben, also Brahmanismus und Buddhaismus, kennen keinen ersten Anfang der Welt, sondern führen die Reihe der einander bedingenden Erscheinungen ins Unendliche hinauf, — ein historischer Beleg dafür, daß die Annahme eines absoluten Anfangs, die Annahme einer Gränze der Welt in der Zeit, keineswegs ein nothwendiger Gedanke der Vernunft, also keineswegs im Wesen der Vernunft begründet ist. (W. I, 574. 587.)

Es darf uns nicht in den Sinn kommen, das Brahm der Hindu, welches in mir, in dir, in meinem Pferde, in deinem Hunde lebt und leidet, — oder auch den Brahma, welcher geboren ist und stirbt, andern Brahma's Platz zu machen, und dem überdies sein Hervorbringen der Welt zur Schuld und Sünde angerechnet wird, mit Gott dem Herrn, dem persönlichen Schöpfer und Regierer der Welt, der Alles wohlgemacht, zu verwechseln. (G. 125.)

2) Der Brahmanismus ist Idealismus.

Die edleren, älteren und besseren Religionen, also Brahmanismus und Buddhaismus, legen ihren Lehren durchaus den Idealismus zu Grunde, dessen Anerkennung sie mithin sogar dem Volk zumuthen. P. II, 40.) Blos in Europa ist der Idealismus, in Folge der wesentlich und unumgänglich realistischen Grundansicht, paradox. (G. 32.)

3) Der Brahmanismus lehrt Metempsychose.

In den Veden, wie in allen heiligen Büchern Indiens gelehrt, ist die Metempsychose der Kern des Brahmanismus und Buddhaismus, herrscht demnach noch jetzt im ganzen nicht islamirten Asien, also bei mehr als der Hälfte des ganzen Menschengeschlechts, als die festeste Ueberzeugung und mit englaubich starkem praktischen Einfluß. (W. II, 577.)

4) Der Brahmanismus ist Pessimismus.

Brahma bringt durch eine Art Sündenfall, oder Verirrung, die Welt hervor, bleibt aber dafür selbst darin, es abzubüßen, bis er sich daraus erlöst hat; — sehr gut! (P. II, 322; G. 125.)

5) Brahmanische Lehre von der unveränderlichen Bestimmtheit des angeborenen Charakters.

Die Brahmanen drücken die unveränderliche Bestimmtheit des angeborenen Charakters mythisch dadurch aus, daß sie sagen, Brahma habe, bei der Hervorbringung jedes Menschen, sein Thun und sein Leiden in Schriftzeichen auf seinen Schädel gegraben, denen gemäß sein Lebenslauf ausfallen müsse. Als diese Schrift weisen sie die Zacken der Suturen der Schädelknochen nach. (P. II, 243.)

Brunst.

Die mannigfaltigen, heftigen Aeußerungen der Brunst bei den Thieren sind die Stimme des Willens zum Leben, mit der er ruft: „Das Leben des Individuums thut mir nicht genug, ich brauche das Leben der Gattung zur Ausfüllung endloser Zeit, der Form meines Erscheinens." (H. 406.)

Bücher.

1) Der Werth der Bücher liegt entweder im Stoff oder in der Form.

Ein Buch kann nie mehr sein, als der Abdruck der Gedanken des Verfassers. Der Werth dieser Gedanken liegt entweder im Stoff, also in Dem, worüber er gedacht hat; oder in der Form, d. h. der Bearbeitung des Stoffs, also in Dem, was er darüber gedacht hat.

Das Worüber ist mannigfaltig, und ebenso die Vorzüge, welche es den Büchern ertheilt. Ein Buch kann stofflich wichtig sein, wer auch immer der Verfasser sei. Bei der Form hingegen entspringt der Werth nicht aus dem Object, sondern aus dem Subject. Ist daher ein Buch von dieser Seite vortrefflich, so ist es der Verfasser auch. — Wenn ein Buch berühmt ist, so hat man wohl zu unterscheiden, ob wegen des Stoffes, oder der Form. (P. II, 540 fg.)

2) Bücher sind nicht so belehrend, als die Wirklichkeit.

Betrachtung und Beobachtung jedes Wirklichen, sobald es irgend etwas dem Beobachter Neues darbietet, ist belehrender, als alles Lesen und Hören. Denn sogar ist in jedem Wirklichen alle Wahrheit und Weisheit, ja, das letzte Geheimniß der Dinge enthalten, freilich nur in concreto, und so, wie das Gold im Erze steckt; es kommt darauf an, es herauszuziehen. Aus einem Buche hingegen erhält man, im

besten Fall, die Wahrheit doch nur aus zweiter Hand, öfter aber gar nicht. (W. II, 77; P. II, 51.)

3) Warum Bücher nicht die Erfahrung ersetzen können.

Daß Bücher nicht die Erfahrung, und Gelehrsamkeit nicht das Genie ersetzt, sind zwei verwandte Phänomene; ihr gemeinsamer Grund ist, daß das Abstracte nie das Anschauliche ersetzen kann. Bücher ersetzen darum die Erfahrung nicht, weil Begriffe stets allgemein bleiben und daher auf das Einzelne, welches doch gerade das im Leben zu Behandelnde ist, nicht herab gelangen. Hiezu kommt, daß alle Begriffe eben aus dem Einzelnen und Anschaulichen der Erfahrung abstrahirt sind, daher man dieses schon kennen gelernt haben muß, um auch nur das Allgemeine, welches die Bücher mittheilen, gehörig zu verstehen. (W. II, 80.)

4) Was die meisten Bücher mittelmäßig und langweilig macht.

Bei den meisten Büchern, von den eigentlich schlechten ganz abgesehen, hat, wenn sie nicht durchaus empirischen Inhalts sind, der Verfasser zwar gedacht, aber nicht geschaut; er hat aus der Reflexion, nicht aus der Intuition geschrieben; und dies eben ist es, was sie mittelmäßig und langweilig macht. Nur, wo dem Denken eines Autors ein Schauen zu Grunde lag, da ist es, als schriebe er aus einem Lande, wo der Leser nicht auch schon gewesen ist; da ist Alles frisch und neu; denn es ist aus der Urquelle aller Erkenntniß unmittelbar geschöpft. (W. II, 77 fg.)

5) Bücher, als die Quintessenz eines Geistes, sind gehaltreicher, als sein Umgang.

Die Werke sind die Quintessenz eines Geistes; sie werden daher, auch wenn er der größte ist, stets ungleich gehaltreicher sein, als sein Umgang. Sogar die Schriften eines mittelmäßigen Kopfes können belehrend, lesenswerth und unterhaltend sein, eben weil sie seine Quintessenz sind, die Frucht alles seines Denkens und Studirens; während sein Umgang uns nicht genügen kann. (P. II, 597.)

6) Schlechte Bücher sind nicht blos unnütz, sondern positiv schädlich.

Die schlechten Bücher sind das wuchernde Unkraut der Litteratur, welches dem Weizen die Nahrung entzieht und ihn erstickt. Sie reißen nämlich Zeit, Geld und Aufmerksamkeit des Publikums, welche von Rechtswegen den guten Büchern und ihren edlen Zwecken gehören, an sich; sie sind also nicht blos unnütz, sondern positiv schädlich. (P. II, 589.) Schlechte Bücher sind intellectuelles Gift, sie verderben den Geist. (P. II, 590.)

7) Die neuesten Bücher sind nicht immer die besten.

Kein größerer Irrthum, als zu glauben, daß das zuletzt gesprochene Wort stets das richtigere, jedes später Geschriebene eine Verbesserung des früher Geschriebenen und jede Veränderung ein Fortschritt sei. Das litterarische Geschmeiß ist stets bei der Hand und emsig bemüht,

das von denkenden und urtheilsfähigen Köpfen nach reiflicher Ueberlegung Gesagte auf seine Weise zu verbessern. Daher hüte sich, wer über einen Gegenstand sich belehren will, sogleich nur nach den neuesten Büchern darüber zu greifen, in der Voraussetzung, daß die Wissenschaften immer fortschreiten. Schon oft ist ein älteres, vortreffliches Buch durch neuere, schlechtere verdrängt worden. Den Neuerern ist es mit nichts in der Welt Ernst, sie wollen sich nur geltend machen. Daher ist oft der Gang der Wissenschaften ein retrogader. (P. II, 538 fg.)

Büchertitel.

1) Erfordernisse eines guten Büchertitels.

Was einem Briefe die Aufschrift, das soll einem Buche sein Titel sein, also zunächst den Zweck haben, dasselbe dem Theil des Publikums zuzuführen, welchem sein Inhalt interessant sein kann. Daher soll der Titel bezeichnend, und da er wesentlich kurz ist, concis, lakonisch, prägnant und wo möglich ein Monogramm des Inhalts sein. (P. II, 540.)

2) Welche Büchertitel schlecht sind.

Schlecht sind die weitschweifigen, die nichtssagenden, die schielenden, die zweideutigen, oder gar falschen und irreführenden Titel, welche letztere ihrem Buche das Schicksal der falsch überschriebenen Briefe bereiten können. (P. II, 540.)

3) Auf Büchertiteln soll der Autor nicht mit seinen eigenen Titeln prunken.

Auf Büchertiteln mit seinen eigenen Titeln und Aemtern zu prunken ist höchst unpassend; denn in der Litteratur gelten keine andere als geistige Vorzüge: wer andere geltend machen will, verräth, daß er diese nicht hat. (M. 425.)

Buddhaismus.

1) Der Buddhaismus als die vornehmste Religion auf Erden.

Der Buddhaismus ist sowohl wegen der überwiegenden Anzahl seiner Bekenner, als wegen seiner innern Vortrefflichkeit und Wahrheit, als die vornehmste Religion auf Erden zu betrachten. (N. 130 fg. W. II, 186. P. I, 139; II, 241.)

2) Charakter des Buddhaismus.

Der Buddhaismus ist, so wie streng idealistisch und pessimistisch, auch entschieden und ausdrücklich atheistisch, durch welche letztere Eigenschaft er beweist, daß diejenigen irren, welche Religion und Theismus ohne Weiteres als identisch und synonym nehmen. (G. 125—128. N. 132 ff. P. I, 126, Anmerk. P. II, 40. 324. G. 32.)

3) Vorzug des Buddhaismus vor dem Brahmanismus.

Der Buddhaismus ist frei von jener strengen und übertriebenen Askese, welche im Brahmanismus eine große Rolle spielt, also von der absichtlichen Selbstpeinigung. Er läßt es bei dem Coelibat, der

freiwilligen Armuth, Demuth und Gehorsam der Mönche und Enthaltung von thierischer Nahrung, wie auch von aller Weltlichkeit bewenden. (W. II, 695.)

Die Buddhaisten lassen keine Kasten gelten. (W. I, 421.) (Ueber den Vorzug des Buddhaismus vor der indischen Religion in Hinsicht auf die Götterlehre siehe: Inder.)

4) Vorzug des Buddhaismus vor dem Christenthum.

Ein eigenthümlicher Nachtheil des Christenthums, der besonders seinen Ansprüchen, Weltreligion zu werden, entgegensteht, ist, daß es sich in der Hauptsache um eine einzige individuelle Begebenheit dreht und von dieser das Schicksal der Welt abhängig macht. Eine Religion, die zu ihrem Fundament eine einzelne Begebenheit hat, steht auf sehr schwachem Fundament. Wie weise ist dagegen im Buddhaismus die Annahme der tausend Buddhas! damit es sich nicht ausnehme, wie im Christenthum, wo Jesus Christus die Welt erlöst hat und außer ihm kein Heil möglich ist. (P. II, 423.) Der christlichen Askese fehlt es an einem eigentlichen, klaren, deutlichen und unmittelbaren Motiv; sie hat kein anderes, als die Nachahmung Christi. (H. 431.)

Die Moral des Christenthums steht hinter der des Brahmanismus und Buddhaismus darin zurück, daß sie die Thiere nicht berücksichtigt. (E. 241.)

5) Uebereinstimmung des Buddhaismus mit der Schopenhauerschen Philosophie.

Der Buddhaismus hat durch seinen Idealismus, Atheismus und Pessimismus die größte Uebereinstimmung mit der Schopenhauerschen Philosophie, — eine Uebereinstimmung, bei welcher die letztere nicht unter dem Einfluß des Buddhaismus gestanden hat. (W. II, 186. H. 432. P. II, 324.) Auch in einzelnen Lehren läßt sich diese Uebereinstimmung nachweisen. So stimmt die Buddhaistische Betrachtung der physischen Uebel und Katastrophen als Folgen moralischer Fehler und Vergehen ihrer Wahrheit nach mit der Schopenhauerschen Lehre überein, daß die Natur die Objectivation des Willens zum Leben ist und seiner moralischen Beschaffenheit gemäß ausfällt; wie der Wille ist, so ist seine Welt. (H. 430 fg. P. II, 322.) Auch von der Schopenhauerschen Lehre, daß die Natur ihre Erlösung vom Menschen zu erwarten hat, finden sich im Buddhaismus manche Ausdrücke. (W. I, 450.) In Hinsicht auf die Fortdauer nach dem Tode giebt es im Buddhaismus eine exoterische und esoterische Lehre; erstere ist, wie im Brahmanismus, die Metempsychose, letztere ist eine viel schwerer faßliche Palingenesie, die in großer Uebereinstimmung steht mit Schopenhauers Lehre vom metaphysischen Bestande des Willens bei der blos physischen Beschaffenheit und dieser entsprechenden Vergänglichkeit des Intellects. (P. II, 293. W. II, 574.) Der Buddhaistische Gegensatz von Sansara und Nirwana entspricht dem Schopenhauerschen von der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. Sansara ist die Welt der steten Wiedergeburten,

des Gelüstes und Verlangens, der Sinnentäuschung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens und Sterbens. Nirwana, d. h. Erlöschen, ist die Erlösung von allem diesem und bezeichnet Das, was eintritt nach Verneinung des sündlichen Willens, der das Phänomen dieser Welt hervorbringt, also die Erscheinung des Nichtwollens, im Wesentlichen dasselbe mit dem magnum sakhepat der Vedalehre und dem επεκεινα der Neuplatoniker. (W. II, 581. 640. 696. 698. P. II, 334. W. I, 421.)

C.

Calembourg, s. unter Lächerliches: Witz.

Caricatur.

Diejenigen Künste, deren Zweck die Darstellung der Idee der Menschheit ist, haben neben der Schönheit, als dem Charakter der Gattung, noch den Charakter des Individuums, welcher vorzugsweise Charakter genannt wird, zur Aufgabe, jedoch muß auch der (individuelle) Charakter idealisch, d. h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit aufgefaßt und dargestellt werden. Weder darf die Schönheit durch den Charakter, noch dieser durch jene aufgehoben werden, weil Aufhebung des Gattungscharakters durch den des Individuums Caricatur, und Aufhebung des Individuellen durch den Gattungscharakter Bedeutungslosigkeit geben würde. — Geht das Charakteristische bis zur wirklichen Aufhebung des Charakters der Gattung, also bis zum Unnatürlichen, so wird es Caricatur. (W. I, 265 fg.)

Caritas, s. Liebe.

Charakter.

1) Der Charakter als Naturkraft.

Der Mensch ist, wie jeder andere Theil der Natur, Objectität des Willens. Wie jedes Ding in der Natur seine Kräfte und Qualitäten hat, die auf bestimmte Einwirkung bestimmt reagiren und seinen Charakter ausmachen; so hat auch er seinen Charakter, aus dem die Motive seine Handlungen hervorrufen und zwar mit Nothwendigkeit. (W. I, 339.)

Die speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, vermöge deren seine Reaction auf die selben Motive in jedem Menschen eine andere ist, macht Das aus, was man dessen Charakter nennt. Durch ihn ist die Wirkungsart der verschiedenartigen Motive auf den gegebenen Menschen bestimmt. Denn er liegt allen Wirkungen, welche die Motive hervorrufen, so zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte

den durch Urſachen im engſten Sinn hervorgerufenen Wirkungen, und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize. (E. 48.)

Jedes Seiende muß eine ihm weſentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es iſt was es iſt, die es ſtets behauptet, deren Aeußerungen von den Urſachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen werden; während hingegen dieſe Natur ſelbſt keineswegs das Werk jener Urſachen, noch durch dieſelben modificabel iſt. Alles dies gilt vom Menſchen und ſeinem Willen eben ſo ſehr wie von allen übrigen Weſen in der Natur. Auch er hat zur Existentia eine Essentia, d. h. grundweſentliche Eigenſchaften, die ſeinen Charakter ausmachen und nur der Veranlaſſung bedürfen, um hervorzutreten. (E. 57 fg.)

2) Unterſchied zwiſchen Thier und Menſch in Hinſicht auf den Charakter.

Bei den Thieren iſt der Charakter in jeder Species, beim Menſchen in jedem Individuum ein anderer. Nur in den alleroberſten, klügſten Thieren zeigt ſich ſchon ein merklicher Individualcharakter, wiewohl mit durchaus überwiegendem Charakter der Species. (E. 48.) Die große Verſchiedenheit individueller Charaktere im Menſchengeſchlecht drückt ſich ſchon äußerlich aus durch ſtark gezeichnete individuelle Phyſiognomie, welche die geſammte Korporiſation mitbegreift. Dieſe Individualität hat bei weitem in ſolchem Grade kein Thier. Je weiter abwärts in der Thierreihe, deſto mehr verliert ſich jede Spur von Individualcharakter in den allgemeinen der Species, deren Phyſiognomie auch allein übrig bleibt. Man kennt den pſychologiſchen Charakter der Gattung und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten ſteht; während in der Menſchenſpecies jedes Individuum für ſich ſtudirt und ergründet ſein will. (W. I, 156.)

3) Weſentliche Prädicate des menſchlichen Charakters.

Der Charakter des Menſchen iſt 1. individuell, 2. empiriſch, 3. conſtant, 4. angeboren. (E. 48 ff.)

1. Die Individualität des Charakters zeigt ſich beſonders in der Verſchiedenheit der Wirkung eines und deſſelben Motivs auf verſchiedene Menſchen. Aus der Kenntniß des Motivs allein läßt ſich daher die That nicht vorherſagen, ſondern man muß hiezu auch den individuellen Charakter genau kennen. (E. 48.)

2. Daß der Charakter empiriſch iſt, d. h. daß man ſeinen eigenen, wie den Charakter anderer Individuen nur durch Erfahrung kennen lernt, zeigt ſich in der häufigen Enttäuſchung über ſich und Andere, in der Entdeckung der Abweſenheit von Eigenſchaften an ſich und andern, die man vorher vorausſetzte. Weil man den Charakter erſt aus der Erfahrung und wenn die Gelegenheit kommt, kennen lernt, kann keiner vorher wiſſen, wie er ſelbſt oder wie ein Anderer in einer beſtimmten Lage handeln wird. Nur nach beſtandener Probe iſt man des Andern und ſeiner ſelbſt gewiß. (E. 49. P. II, 247.) In Folge der der innern Erkenntniß anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder ſeinen Willen nur in deſſen ſucceſſiven einzelnen Acten, nicht aber im

Ganzen, an und für sich; daher kennt Keiner seinen Charakter a priori, sondern Jeder lernt ihn erst erfahrungsmäßig und stets unvollkommen kennen. (W. II, 220.)

3. Die Constanz oder Unveränderlichkeit des Charakters während des ganzen Lebens wird durch die Erfahrung bestätigt, daß man sich und Andere oft nach langen Zwischenräumen auf denselben Pfaden betrifft, wie ehemals. Blos in der Richtung und dem Stoff erfährt der Charakter scheinbar Modificationen, welche Folge der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfnisse sind. Blos die Erkenntniß ändert sich im Laufe des Lebens, und damit die Handlungsweise, aber nicht der Charakter. (E. 50—53.) Bei der Vergleichung unserer Denkungsart in verschiedenen Lebensaltern zeigt sich uns ein sonderbares Gemisch von Beharrlichkeit und Veränderlichkeit. Einerseits ist die moralische Tendenz des Mannes und Greises noch dieselbe, welche die des Knaben war; andererseits ist ihm Vieles so entfremdet, daß er sich nicht mehr kennt und sich wundert, wie er einst Dieses und Jenes thun oder sagen gekonnt. Bei näherer Untersuchung aber wird man finden, daß das Veränderliche der Intellect war, mit seinen Functionen der Einsicht und Erkenntniß. Als das Unabänderliche im Bewußtsein hingegen weist sich die Basis desselben aus, der Wille, der Charakter; wobei jedoch die Modificationen in Rechnung zu bringen sind, welche von den körperlichen Fähigkeiten zum Genusse und hiedurch vom Alter abhängen. (W. II, 251 fg. P. II, 248. I, 483.) Der große Anatom Bichat ist auf dem Wege seiner rein physiologischen Betrachtungsweise dahin gelangt, die Unveränderlichkeit des moralischen Charakters daraus zu erklären, daß nur das animale Leben, also die Function des Gehirns, dem Einfluß der Erziehung, Uebung, Bildung und Gewohnheit unterworfen ist, der moralische Charakter aber dem von außen nicht modificabeln organischen Leben, d. h. dem aller übrigen Theile, angehört. (W. II, 298.)

(Vergleiche auch den Artikel Besserung.)

4. Die Angeborenheit des individuellen Charakters wird durch die Erblichkeit des Charakters bewiesen. (Vergl. Vererbung.) Zufolge derselben legen bei der allergleichsten Erziehung und Umgebung verschiedene Kinder den grundverschiedensten Charakter aufs Deutlichste an den Tag. (E. 53.) Tugenden und Laster sind angeboren. (E. 53 ff.) Der ethische Unterschied der Charaktere ist angeboren und unvertilgbar. Dem Boshaften ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblase; und so wenig, wie sie, kann er es ändern. (E. 249.) Die in den verschiedenen Menschen so höchst verschiedene Empfänglichkeit für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moralische Werth des Menschen beruht, ist nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entstehendes und Veränderliches, ja, vom Zufall Abhängiges, sondern angeboren, unveränderlich und nicht weiter erklärlich. (E. 258.)

4) Verhältniß des intelligibeln zum empirischen Charakter.

Was, durch die nothwendige Entwickelung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen, als empirischer Charakter erkannt wird, ist, mit Abstraction von dieser zeitlichen Form der Erscheinung, der intelligible Charakter, nach dem Ausdrucke Kants. Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensact, der sich in ihr offenbart, zusammen. Insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch jeder Thierspecies, ja jeder Pflanzenspecies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur, als Erscheinung eines intelligibeln Charakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensactes anzusehen. (W. I, 185.) Wie der ganze Baum nur die stets wiederholte Erscheinung eines und desselben Triebes ist, der sich am einfachsten in der Faser darstellt und in der Zusammensetzung zu Blatt, Stiel, Ast, Stamm wiederholt und leicht darin zu erkennen ist; so sind alle Thaten des Menschen nur die stets wiederholte, in der Form etwas abwechselnde Aeußerung seines intelligiblen Charakters, und die aus der Summe derselben hervorgehende Induction giebt seinen empirischen Charakter. (W. I, 341 fg.) Der intelligible Charakter ist in allen Thaten des Individui gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen, wie das Petschaft in tausend Siegeln, ausgeprägt. Von ihm erhält der empirische Charakter, der in der Zeit und Succession der Acte sich darstellt, seine Bestimmtheit, und zeigt in allen von den Motiven hervorgerufenen Aeußerungen die Constanz eines Naturgesetzes. (E. 175 fg. 251.)

Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligibeln, welcher grundloser, d. h. als Ding an sich dem Satz vom Grund (der Form der Erscheinung) nicht unterworfener Wille ist, bestimmt. Der empirische Charakter muß in einem Lebenslaufe das Abbild des intelligibeln liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es erfordert. Allein diese Bestimmung erstreckt sich nur auf das Wesentliche, nicht auf das Unwesentliche des demnach erscheinenden Lebenslaufs. Zu diesem Unwesentlichen gehört die nähere Bestimmung der Begebenheiten und Handlungen, welche der Stoff sind, an dem der empirische Charakter sich zeigt. (W. I, 189.)

5) Beseitigung einer falschen Folgerung aus der Unveränderlichkeit des empirischen Charakters.

Aus der Unveränderlichkeit des empirischen Charakters, als welcher die bloße Entfaltung des außerzeitlichen intelligibeln ist, könnte sehr leicht die Folgerung zu Gunsten der verwerflichen Neigungen gezogen werden, daß es vergebliche Mühe wäre, an einer Besserung seines Charakters zu arbeiten, oder der Gewalt böser Neigungen zu widerstreben, daher es gerathener wäre, sich dem Unabänderlichen zu unterwerfen und jeder Neigung, sei sie auch böse, sofort zu willfahren. Diese Folgerung aber ist falsch. Denn, obgleich unsere Thaten immer

unſerm Charakter gemäß ausfallen, ſo iſt uns doch keine Einſicht a priori in dieſen gegeben; ſondern nur a posteriori, durch die Erfahrung lernen wir, wie die Andern, ſo auch uns ſelbſt kennen. Brachte der intelligible Charakter es mit ſich, daß wir einen guten Entſchluß nur nach langem Kampf gegen eine böſe Neigung faſſen konnten; ſo muß dieſer Kampf vorhergehen und abgewartet werden. Die Reflexion über die Unveränderlichkeit des Charakters, über die Einheit der Quelle, aus welcher alle unſere Thaten fließen, darf uns nicht verleiten, zu Gunſten des einen, noch des andern Theiles, der Entſcheidung des Charakters vorzugreifen; am erfolgenden Entſchluß werden wir ſehen, welcher Art wir ſind, und uns an unſern Thaten ſpiegeln. (W. I, 355—357.)

6) Der erworbene Charakter.

Neben dem intelligibeln und empiriſchen Charakter iſt als ein Drittes, von beiden Verſchiedenes zu erwähnen der erworbene Charakter. (W. I, 357.) Erſt die genaue Kenntniß ſeines eigenen empiriſchen Charakters giebt dem Menſchen Das, was man erworbenen Charakter nennt. Derjenige beſitzt ihn, der ſeine eigenen Eigenſchaften, gute wie ſchlechte, genau kennt und dadurch ſicher weiß, was er ſich zutrauen und zumuthen darf, was aber nicht. Er ſpielt ſeine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge ſeines empiriſchen Charakters, nur naturaliſirte, jetzt kunſtmäßig und methodiſch, mit Feſtigkeit und Anſtand, ohne jemals, wie man ſagt, aus dem Charakter zu fallen. (E. 50.) Den erworbenen Charakter erhält man erſt im Leben durch den Weltgebrauch, und von ihm iſt die Rede, wenn man gelobt wird als ein Menſch, der Charakter hat, oder getadelt als charakterlos. (W. I, 357—362.)

7) Erkennbarkeit des Charakters.

Während das Thun des Thieres blos durch anſchauliche Motive beſtimmt wird, und daher der Charakter des Thieres, wo nicht etwa Dreſſur entgegenwirkt, leicht zu erkennen iſt, hat ſich beim Menſchen mit der Vernunft und den durch ſie gelieferten abſtracten Motiven, welche ihn von der Gegenwart und anſchaulichen Umgebung unabhängig machen, die Fähigkeit der Verſtellung eingeſtellt. Dieſe drückt allen ſeinen Bewegungen das Gepräge des Vorſätzlichen, Berechneten auf, und darum iſt der Charakter des Menſchen viel ſchwerer erkennbar, als der des Thieres. (W. I, 156. N. 78.)

Jedoch wie ein Botaniker an Einem Blatte die ganze Pflanze erkennt; wie Cuvier aus Einem Knochen das ganze Thier conſtruirt; ſo kann man aus Einer charakteriſtiſchen Handlung eines Menſchen eine richtige Kenntniß ſeines Charakters erlangen, alſo ihn gewiſſermaßen daraus conſtruiren; ſogar auch wenn dieſe Handlung eine Kleinigkeit betrifft; ja, dann erſt am beſten; denn bei wichtigen Dingen nehmen die Leute ſich in Acht, bei Kleinigkeiten folgen ſie, ohne vieles Bedenken, ihrer Natur. (P. II, 246.) In Kleinigkeiten, als bei welchen der Menſch ſich nicht zuſammennimmt, zeigt er ſeinen Charakter, und da

kann man oft an geringfügigen Handlungen, an bloßen Manieren, seinen Charakter kennen lernen. (P. I, 482.)

Da der Leib des menschlichen Individuums nur die Sichtbarkeit seines individuellen Willens ist, also diesen objectiv darstellt, so muß nicht nur die Beschaffenheit seines Intellects aus der seines Gehirns und dem dasselbe excitirenden Blutlauf, sondern auch sein gesammter moralischer Charakter mit allen seinen Zügen und Eigenheiten muß aus der nähern Beschaffenheit seiner ganzen übrigen Corporisation, also aus der Textur, Größe, Qualität und dem gegenseitigen Verhältniß des Herzens, der Leber, der Lunge, der Milz, der Nieren u. s. w. zu verstehen und abzuleiten sein; wenn wir auch wohl nie dahin gelangen werden, dies wirklich zu leisten. Aber objectiv muß die Möglichkeit dazu vorhanden sein. (P. II, 189.)

8) Erklärung des Disharmonischen und Harmonischen im Charakter.

Das Disharmonische, Ungleiche, Schwankende im Charakter der meisten Menschen möchte vielleicht daraus abzuleiten sein, daß das Individuum keinen einfachen Ursprung hat, sondern den Willen vom Vater, den Intellect von der Mutter überkommt. (Vergl. Vererbung.) Je heterogener, unangemessener zu einander beide Eltern waren, desto größer wird jene Disharmonie sein. Während Einige durch ihr Herz, Andere durch ihren Kopf excelliren, giebt es noch Andere, deren Vorzug blos in einer gewissen Harmonie und Einheit des ganzen Wesens liegt, welche daraus entsteht, daß bei ihnen Herz und Kopf einander so überaus angemessen sind, daß sie sich wechselseitig unterstützen und hervorheben; welches vermuthen läßt, daß ihre Eltern eine besondere Angemessenheit und Uebereinstimmung zu einander hatten. (W. II, 601.)

9) Aufhebung des Charakters.

So lange die Erkenntniß keine andere als die im principio individuationis (s. Individuation) befangene, dem Satz vom Grund schlechthin nachgehende ist, ist auch die Gewalt der Motive auf den Willen unwiderstehlich; wann aber das principium individuationis durchschaut, die Ideen, ja das Wesen der Dinge an sich, als der selbe Wille in Allem, unmittelbar erkannt wird, und aus dieser Erkenntniß ein allgemeines Quietiv (s. Quietiv) des Wollens hervorgeht, dann werden die einzelnen Motive unwirksam, weil die ihnen entsprechende Erkenntnißweise, durch eine ganz andere verdunkelt, zurückgetreten ist. Daher kann der Charakter sich zwar nimmermehr theilweise ändern, sondern muß, mit der Consequenz eines Naturgesetzes, im Einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im Ganzen ist; aber eben dieses Ganze, der Charakter selbst, kann völlig aufgehoben werden, durch die angegebene Veränderung der Erkenntniß. Diese seine Aufhebung ist es, was in der christlichen Kirche, sehr treffend, die Wiedergeburt, und die Erkenntniß, aus der sie hervorgeht, ist Das, was die Gnadenwirkung genannt wurde. (W. I, 477.) Eben daher, daß nicht von

einer Aenderung, sondern von einer gänzlichen Aufhebung des Charakters die Rede ist, kommt es, daß so verschieden vor jener Aufhebung die Charaktere, welche sie getroffen, auch waren, sie dennoch nach derselben eine große Gleichheit in der Handlungsweise zeigen, obwohl noch jeder nach seinen Begriffen und Dogmen, sehr verschieden redet. (W. I, 477.)

Chemie.

1) Was die Chemie lehrt.

Die Chemie lehrt uns, wie der Naturwille sich benimmt, wann die innern Qualitäten der Stoffe, durch den herbeigeführten Zustand der Flüssigkeit, freies Spiel erhalten, und nun jenes wunderbare Suchen und Fliehen, sich Trennen und Vereinen, Fahrenlassen des Einen, um das Andere zu ergreifen, wovon jeder Niederschlag zeugt, auftritt, welches Alles man als Wahlverwandtschaft bezeichnet. (W. II, 337.)

2) Chemische Antinomie.

Die Chemiker suchen unter der Voraussetzung, daß die qualitative Theilung der Materie nicht, wie die quantitative, ins Unendliche gehen wird, die Zahl ihrer Grundstoffe immer mehr zu verringern, und wären sie bis auf zwei gekommen, so würden sie diese auf einen zurückführen wollen. Denn das Gesetz der Homogeneität leitet auf die Voraussetzung eines ersten chemischen Zustandes der Materie, der allen anderen, als welche nicht der Materie als solcher wesentlich, sondern nur zufällige Formen, Qualitäten sind, vorhergegangen ist und allein der Materie als solcher zukommt. Andererseits ist nicht einzusehen, wie dieser, da doch kein zweiter, um auf ihn zu wirken, da war, je eine chemische Veränderung erfahren konnte; wodurch hier im Chemischen dieselbe Verlegenheit eintritt, auf welche im Mechanischen Epikuros stieß, als er anzugeben hatte, wie zuerst das eine Atom aus der ursprünglichen Richtung seiner Bewegung kam; ja, dieser sich ganz von selbst entwickelnde und weder zu vermeidende, noch aufzulösende Widerspruch könnte ganz eigentlich als eine chemische Antinomie aufgestellt werden. (W. I, 34 fg.)

3) Die chemischen Atome.

Siehe Atom. Atomistik.

4) Chemische Auflösung.

Chemische Auflösung ist Ueberwindung der Cohäsion durch die Verwandtschaft. Beides sind qualitates occultae. (P. II, 122.)

5) Unzulänglichkeit der Chemie zur Erklärung des Organischen.

So wenig, als ein Chemisches auf ein Mechanisches, ebenso wenig läßt sich ein Organisches auf ein Chemisches zurückführen. (W. I, 35.) Es ist Unverstand, die Lebenskraft abzuleugnen und die organische Natur zu einem zufälligen Spiele chemischer Kräfte zu erniedrigen. Den Herren vom Tiegel und der Retorte muß beigebracht werden, daß bloße Chemie wohl zum Apotheker, aber nicht zum Philosophen befähigt. Es ist ein hoher Grad von Bethörung, ernstlich zu vermeinen, der

Schlüssel zu dem Mysterium des Wesens und Daseins dieser bewundernswürdigen und geheimnißvollen Welt sei in den armsäligen chemischen Verwandtschaften gefunden. Wahrlich der Wahn der Alchymisten, welche den Stein der Weisen suchten und blos hofften, Gold zu machen, war Kleinigkeit, verglichen mit dem Wahn unserer physiologischen Chemiker. (N. Vorrede S. VI. — Vergl. auch Leben, Lebenskraft.)

Christenthum.

1) Heterogene Bestandtheile des Christenthums.

Das Christenthum ist aus zwei sehr heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt, aus der mit dem Hinduismus verwandten ethischen Lebensansicht und der damit verbundenen Jüdischen Glaubenslehre, durch welche letztere, als durch ein fremdartiges Element beschränkt, jene ethische Ansicht nicht zu entschiedenem Ausdruck gelangen konnte. Der rein ethische Bestandtheil ist als der vorzugsweise, ja ausschließlich christliche von dem widernatürlich mit ihm verbundenen Jüdischen Dogmatismus zu unterscheiden. (W. I, 458.)

Im Christenthum hat die Lehre von der Erlösung der Menschheit und der Welt, welche offenbar indischen Ursprungs ist und daher auch die indische Lehre voraussetzt, nach welcher der Ursprung der Welt dieses Sansara der Buddhaisten) selbst schon vom Uebel ist, — gepfropft werden müssen auf den Jüdischen Theismus, wo der Herr die Welt nicht nur gemacht, sondern auch nachher sie vortrefflich gefunden hat. Daher die Schwierigkeiten und Widersprüche der christlichen Glaubenslehre (P. I, 67) und das seltsame, dem gemeinen Verstande widerstrebende Ansehen der christlichen Mysterien. (W. II, 691 fg.)

(Vergleiche auch unter Bibel: Gegensatz des Alten und Neuen Testaments.)

2) Zusammenhang des Christenthums mit dem Brahmanismus und Buddhaismus.

In Wahrheit ist nicht das Judenthum mit seinem παντα καλα λιαν (siehe da, Alles war sehr gut, 1. Mos. 1, 31), sondern Brahmanismus und Buddhaismus dem Geiste und der ethischen Tendenz nach dem Christenthum verwandt. Der Geist und die ethische Tendenz sind aber das Wesentliche einer Religion, nicht die Mythen, in welche sie solche kleidet. Die ethischen Lehren des Christenthums deuten auf den Ursprung desselben aus jenen Urreligionen hin. Vermöge dieses Ursprungs (oder wenigstens dieser Uebereinstimmung) gehört das Christenthum dem alten wahren und erhabenen Glauben der Menschheit an, welcher im Gegensatz steht zu dem falschen, platten und verderblichen Optimismus, der sich im griechischen Heidenthum, im Judenthum und im Islam darstellt. (W. II, 713 fg.) Die Moral des Christenthums zeigt, — abgerechnet von dem Mangel, daß sie die Thiere nicht berücksichtigt, — die größte Uebereinstimmung mit der des Brahmanismus und Buddhaismus und ist blos weniger stark ausgedrückt und nicht bis zu den Extremen durchgeführt; daher man kaum zweifeln kann,

daß sie, wie auch die Idee von einem Menſch gewordenen Gott (Avatar), aus Indien ſtammt und über Aegypten nach Judäa gekommen ſein mag; ſo daß das Chriſtenthum ein Abglanz indiſchen Urlichtes von den Ruinen Aegyptens wäre, welcher aber leider auf Jüdiſchen Boden fiel. (E. 241.)

3) Asketiſcher und peſſimiſtiſcher Geiſt des Chriſtenthums.

Nicht allein die Religionen des Orients, ſondern auch das wahre Chriſtenthum hat durchaus asketiſchen Grundcharakter. Haben doch ſogar die in neueſter Zeit aufgetretenen, offenen Feinde des Chriſtenthums ihm die Lehren der Entſagung, Selbſtverleugnung, vollkommenen Keuſchheit und überhaupt Mortification des Willens, welche ſie ganz richtig mit dem Namen der „antikosmiſchen Tendenz" bezeichnen, als weſentlich eigen nachgewieſen. Hierin haben ſie unleugbar Recht. Daß ſie aber dieſes als einen offenbaren Vorwurf gegen das Chriſtenthum geltend machen, während gerade hierin ſeine tiefe Wahrheit, ſein hoher Werth und ſein erhabener Charakter liegt, das zeugt von einer Verfinſterung des Geiſtes. (W. II, 705.)

Gleich dem Brahmanismus und Buddhaismus, betrachtet auch das ächte Chriſtenthum Arbeit, Entbehrung, Noth und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck des Lebens. (Vergl. Bergpredigt unter Bibel.) Im Neuen Teſtament iſt die Welt dargeſtellt als ein Jammerthal, das Leben als ein Läuterungsproceß, und ein Marterinſtrument iſt das Symbol des Chriſtenthums. Daher beruhte, als Leibnitz, Shaftesbury, Bolingbroke und Pope mit dem Optimismus hervortraten, den Anſtoß, den man allgemein daran nahm, hauptſächlich darauf, daß der Optimismus mit dem Chriſtenthum unvereinbar ſei. (W. II, 669.)

Das Chriſtenthum trägt in ſeinem Innerſten die Wahrheit, daß das Leiden (Kreuz) der eigentliche Zweck des Lebens iſt; daher verwirft es, als dieſem entgegenſtehend, den Selbſtmord, welchen hingegen das Alterthum, von einem niedrigern Standpunkt aus, billigte, ja ehrte. (P. II, 332.)

Man denke nur ja nicht etwa, daß die chriſtliche Glaubenslehre dem Optimismus günſtig ſei; da im Gegentheil in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als ſynonyme Ausdrücke gebraucht werden. (W. I, 385.)

Zwiſchen dem Geiſte des griechiſch-römiſchen Heidenthums und dem des Chriſtenthums iſt der eigentliche Gegenſatz der der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, wonach an letzter Stelle das Chriſtenthum Recht behält. (P. II, 335.)

Die Kraft, vermöge welcher das Chriſtenthum zunächſt das Judenthum und dann das griechiſche und römiſche Heidenthum überwinden konnte, liegt ganz allein in ſeinem Peſſimismus, in dem Eingeſtändniß, daß unſer Zuſtand ein höchſt elender und zugleich ſündlicher iſt, während Judenthum und Heidenthum optimiſtiſch waren. Jene von Jedem tief und ſchmerzlich gefühlte Wahrheit ſchlug durch und hatte das Bedürfniß der Erlöſung in ihrem Gefolge. (W. II, 188.)

4) Kern der christlichen Glaubenslehre.

Nicht die Individuen, sondern die Idee des Menschen in ihrer Einheit betrachtend, symbolisirt die christliche Glaubenslehre die Natur, d. i. die Bejahung des Willens zum Leben, im Adam, dessen auf uns vererbte Sünde, d. h. unsere Einheit mit ihm in der Idee, welche in der Zeit durch das Band der Zeugung sich darstellt, uns Alle des Leidens und des ewigen Todes theilhaftig macht; dagegen symbolisirt sie die Gnade, d. i. die Verneinung des Willens, die Erlösung, im menschgewordenen Gotte, der, als frei von aller Sündhaftigkeit, d. h. von allem Lebenswillen, auch nicht, wie wir, aus der entschiedensten Bejahung des Willens (der geschlechtlichen Zeugung) hervorgegangen sein kann, noch, wie wir, einen Leib haben kann, der durch und durch nur concreter Wille, Erscheinung des Willens ist; sondern von der reinen Jungfrau geboren, auch eigentlich nur einen Scheinleib hat. — Wirklich ist die Lehre von der Erbsünde (Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Christenthums ausmacht; während das Uebrige meistens nur Einkleidung und Hülle, oder Beiwerk ist. (W. I, 388. 479 fg.; II, 719.)

Bei keiner Sache hat man so sehr den Kern von der Schale zu unterscheiden, wie beim Christenthum. (W. II, 715.)

Mit Recht lehrt das Christenthum, daß alle äußeren Werke werthlos sind, wenn sie nicht aus jener ächten Gesinnung, welche in der wahren Gemeinschaft und reinen Liebe besteht, hervorgehen, und daß nicht die verrichteten Werke (opera operata), sondern der Glaube, die ächte Gesinnung, welche allein der heilige Geist verleiht, nicht aber der freie und überlegte, das Gesetz allein vor Augen habende Wille gebiert, sälig mache und erlöse. (W. I, 624.) Daß aber, wie St. Paulus Röm. 3, 21 ff.), Augustinus und Luther lehren, die Werke nicht rechtfertigen können, indem wir Alle wesentlich Sünder sind und bleiben, — beruht zuletzt darauf, daß, weil operari sequitur esse, wenn wir handelten, wie wir sollten, wir auch sein müßten, was wir sollten. Dann aber bedürften wir keiner Erlösung aus unserm jetzigen Zustande, d. h. wir brauchten nicht etwas ganz Anderes, ja, Dem was wir sind Entgegengesetztes, zu werden. Weil wir aber sind was wir nicht sein sollten, thun wir auch nothwendig was wir nicht thun sollten. Darum also bedürfen wir einer völligen Umgestaltung unsers Sinnes und Wesens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlösung eintritt. (W. II, 691.)

Citate.

1) Gegen den häufigen Gebrauch der Citate.

Durch viele Citate vermehrt man seinen Anspruch auf Gelehrsamkeit, vermindert aber den auf Originalität, und was ist Gelehrsamkeit gegen Originalität! Man soll sie also nur gebrauchen, wo man fremder Auctoritäten wirklich bedarf. (H. 474.)

Die Leute, welche so eifrig und eilig sind, streitige Fragen dur Anführung von Auctoritäten zu entscheiden, sind eigentlich froh, wan sie, statt eigenen Verstandes und Einsicht, daran es fehlt, fremde in Feld führen können. Ihre Zahl ist Legio. (P. II, 533.)

2) Ueber verfälschte Citate.

Wie wenig Ehrlichkeit unter den Schriftstellern ist, wird sichtbar a der Gewissenlosigkeit, mit der sie ihre Anführungen aus fremden Schri ten verfälschen. Oft geschieht die Verfälschung aus Nachlässigkei indem ihre trivialen und banalen Ausdrücke und Wendungen ihn schon in der Feder liegen, und sie solche aus Gewohnheit hinschreibe bisweilen geschieht sie aus Naseweisheit, die bessern will; aber nur z oft geschieht sie aus schlechter Absicht, — und dann ist sie eine schänd liche Niederträchtigkeit und ein Bubenstück, der Falschmünzerei gleic welches seinem Urheber den Charakter des ehrlichen Mannes ein fü alle Mal wegnimmt. (P. II, 583.)

Coelibat, s. Ehelosigkeit unter Ehe.

Coitus, s. Zeugung, Zeugungsact.

D.

Da capo.

Wie inhaltreich und bedeutungsvoll die Sprache der Musik sei bezeugen sogar die Repetitionszeichen, nebst dem Da capo, als welch bei Werken in der Wortsprache unerträglich wären, bei jener hingege sehr zweckmäßig und wohlthuend sind; denn um es ganz zu fassen, muß man es zwei Mal hören. (W. I, 312.)

Daguerrotyp.

1) Der Daguerrotyp als ein Beweismittel der subjectiven Natur der Farbe.

Der Daguerrotyp, der, auf seinem rein objectiven Wege, alles Sichtbare der Körper wiedergiebt, nur nicht die Farbe, liefert einen Beweis von der subjectiven Natur der Farbe, daß sie nämlich ein Function des Auges selbst ist, folglich diesem unmittelbar angehört und erst secundär und mittelbar den Gegenständen. (F. 65.)

2) Daguerre's Erfindung verglichen mit Leverrier's Entdeckung.

Daguerre's Erfindung, wenn nicht etwa, wie Einige behaupten, der Zufall viel dazu beigetragen hat, ist hundert Mal scharfsinniger, als die so bewunderte Entdeckung des Leverrier. (P. II, 136.)

Damen, s. Weiber.

Dämmerung.

Die der Blendung entgegengeſetzte Verletzung des Auges iſt die Anſtrengung deſſelben in der Dämmerung. Bei der Blendung iſt der Reiz von außen zu ſtark, bei der Anſtrengung in der Dämmerung iſt er zu ſchwach. Durch den mangelnden äußern Reiz des Lichtes iſt nämlich die Thätigkeit der Retina intenſiv getheilt und nur ein kleiner Theil derſelben iſt wirklich aufgeregt. Dieſer wird nun aber durch willkürliche Anſtrengung, z. B. beim Leſen, vermehrt, alſo ein intenſiver Theil der Thätigkeit wird ohne Reiz, ganz durch innere Anſtrengung aufgeregt. Dieſes ſchadet auf dieſelbe Art, wie Onanie und überhaupt jede, ohne Einwirkung des naturgemäßen Reizes von außen, durch Phantaſie entſtehende Aufreizung der Genitalien viel ſchwächender iſt, als die wirkliche natürliche Befriedigung des Geſchlechtstriebes. (F. 64.)

Dämon.

Das innerſte Weſen des Menſchen, der Dämon, der ihn lenkt und der nach Platon nicht ihn, ſondern den er ſelbſt gewählt hat, der von Kant als intelligibler Charakter bezeichnet wird, — iſt es, wovon Werth oder Unwerth des Daſeins, Heil oder Verdammniß abhängt. (W. I, 319.)

Dämonion, des Sokrates.

1) Zu welcher Art pſychiſcher Erſcheinungen das Dämonion des Sokrates gehört.

Das Dämonion des Sokrates, jene innere Warnungsſtimme, die ihn, ſobald er irgend etwas Nachtheiliges zu unternehmen ſich entſchließen wollte, davon abmahnte, immer jedoch nur ab-, nie zurathend, gehört in das Gebiet der Ahndungen. (P. I, 274.)

2) Was das Bedürfen eines Dämonions beweiſt.

Daß Sokrates, der Weiſeſte der Menſchen, um nur in ſeinen eigenen, perſönlichen Angelegenheiten das Richtige zu treffen, oder wenigſtens Fehltritte zu vermeiden, eines warnenden Dämonions bedurfte, beweiſt, daß hiezu kein menſchlicher Verſtand ausreicht. (P. I, 460.)

Dankbarkeit.

Ein ſo häßliches, oft ſelbſt empörendes Laſter auch der Undank iſt, ſo iſt Dankbarkeit doch nicht Pflicht zu nennen; weil ihr Ausbleiben keine Verletzung des Andern, alſo kein Unrecht iſt. Außerdem müßte der Wohlthäter vermeint haben, ſtillſchweigend einen Handel abzuſchließen. (E. 221.) (Vergl. Pflicht.)

Daſein.

1) Das Problem des Daſeins und die Gedankenloſigkeit der Menſchen hinſichtlich deſſelben.

Wenn man erwägt, wie groß und wie naheliegend das Problem des Daſeins iſt, dieſes zweideutigen, gequälten, flüchtigen, traumartigen Daſeins; — ſo groß und ſo naheliegend, daß, ſobald man es gewahr wird, es alle andern Probleme und Zwecke überſchattet und

verdeckt; — und wenn man nun dabei vor Augen hat, wie die meisten Menschen dieses Problems sich nicht deutlich bewußt, ja, seiner gar nicht inne zu werden scheinen, sondern unbekümmert um dasselbe dahinleben oder sich hinsichtlich desselben mit irgend einem Glaubenssystem abfinden lassen; — so kann man der Meinung werden, daß der Mensch doch nur im weiteren Sinne ein denkendes Wesen heiße. (P. II, 534 fg.)

2) Nichtigkeit des Daseins.

Die Nichtigkeit des Daseins findet ihren Ausdruck an der ganzen Form desselben, an der Unendlichkeit der Zeit und des Raumes, gegenüber der Endlichkeit des Individuums in beiden; an der dauerlosen Gegenwart, als der alleinigen Daseinsweise der Wirklichkeit; an der Abhängigkeit und Relativität aller Dinge; am steten Werden ohne Sein; am steten Wünschen ohne Befriedigung. Die Zeit und die Vergänglichkeit aller Dinge in ihr und mittelst ihrer ist blos die Form, unter welcher dem Willen zum Leben die Nichtigkeit seines Strebens sich offenbart. (P. II, 303. W. II, 656.)

Unser Dasein hat keinen Grund und Boden, darauf es fußte, als die dahin schwindende Gegenwart. Daher hat es wesentlich die beständige Bewegung zur Form, ohne Möglichkeit der von uns stets angestrebten Ruhe. — Unruhe ist der Typus des Daseins. (P. II, 304. H. 414 ff.)

3) Zweck des Daseins.

Das Dasein ist anzusehen als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlösung ist; auch trägt es durchweg diesen Charakter, und in diesem Sinne fassen es die bessern Religionen auf. Als Zweck unseres Daseins ist in der That nichts Anderes anzugeben, als die Erkenntniß, daß wir besser nicht da wären. Dies aber ist die wichtigste aller Wahrheiten, die daher ausgesprochen werden muß, so sehr sie auch mit der heutigen Europäischen Denkweise in Contrast steht. (W. II, 693. P. II, 343, §. 173.)

4) Das unendliche Dasein im Gegensatz zum endlichen.

Im Gegensatz zum endlichen Dasein, dessen Charakter die Relativität, Abhängigkeit, Wandelbarkeit, Ruhelosigkeit ist, wäre ein unendliches zu denken als weder dem Angriff von außen ausgesetzt, noch der Hülfe von außen bedürftig und daher ewig sich gleich bleibend, in ewiger Ruhe, weder entstehend, noch vergehend, ohne Wechsel, ohne Zeit, ohne Vielheit und Verschiedenheit, — dessen negative Erkenntniß der Grundton der Philosophie des Plato ist. Ein solches muß dasjenige sein, wohin die Verneinung des Willens zum Leben den Weg eröffnet. (P. II, 305.)

Dauer.

Die Vorstellung der Dauer entspringt aus der Vereinigung des Raumes mit der Zeit. In der bloßen Zeit giebt es kein Zugleichsein und deshalb nichts Beharrliches und keine Dauer. Denn

die Zeit wird nur wahrgenommen, sofern sie erfüllt ist, und ihr Fortgang nur durch den Wechsel des sie Erfüllenden. Das Beharren eines Objects wird daher nur erkannt durch den Wechsel anderer, die mit ihm zugleich sind. Die Vorstellung des Zugleichseins (der Simultaneität) aber ist in der bloßen Zeit nicht möglich; sondern, zur andern Hälfte, bedingt durch die Vorstellung vom Raum; weil in der bloßen Zeit alles nacheinander, im Raum aber nebeneinander ist. Dieselbe entsteht also erst durch den Verein von Zeit und Raum. (G. 29. W. I, 11. 559 fg. P. I, 109.)

Deduction, s. Beweis und Methode.

Delirium.

Das Delirium verfälscht die Anschauung, der Wahnsinn die Gedanken. (W. I, 226. Vergl. Wahnsinn.)

Demagogen.

Das Volk wird, wie alle Unmündigen, gar leicht das Spiel hinterlistiger Gauner, welche deshalb Demagogen heißen. (P. II, 264.)

Die falsche Vorspiegelung, als seien die Regierungen, Gesetze und öffentlichen Einrichtungen Schuld an allem Elend, während das Elend doch von dem menschlichen Dasein unzertrennlich ist, ist nie auf lügenhaftere und frechere Weise gemacht worden, als von den Demagogen der „Jetztzeit". Diese nämlich sind, als Feinde des Christenthums, Optimisten. Die gegen den Optimismus schreienden kolossalen Uebel der Welt schreiben sie gänzlich den Regierungen zu; thäten nämlich nur diese ihre Schuldigkeit, so würde nach ihrer Vorspiegelung der Himmel auf Erden existiren. (P. I, 275.)

Demuth.

Kants Definition: „Das Bewußtsein und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werthes in Vergleichung mit dem Gesetz ist die moralische Demuth (humilitas moralis)" ist falsch; denn sie hat nichts, was sie vom Gefühl der Schuld unterscheidet, als etwa den Grad. Demuth ist vielmehr der in meinem Wesen lebendige Ausdruck des Gedankens: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", d. h. das Bewußtsein der höchsten Tugend wird mich nie verleiten, für solche die Zeichen der Verehrung und Unterwürfigkeit zu fordern, die in der Sinnenwelt der Uebermacht gezollt werden. — Mehr in Kants Ausdruck: Demuth ist die Betrachtung der gänzlichen Verschiedenheit meiner als homo noumenon von mir als homo phaenomenon, das Bewußtsein, daß die Trefflichkeit jenes zu hoch steht, um diesem zu Gute zu kommen. Je höher der Mensch sich als homo noumenon schätzt, desto weniger wird er auf sich als homo phaenomenon, oder auf irgend einen Vorzug, den er als solcher hat, einen Werth legen. (H. 157 fg. M. 281 fg.)

Denken.

1) Denken im weitern Sinne.

Alles Denken, im weitern Sinne des Worts, also alle innere Geistesthätigkeit überhaupt, bedarf entweder der Worte, oder der

Phantasiebilder; ohne Eines von Beiden hat es keinen Anhalt. Aber Beide zugleich sind nicht erfordert; obwohl sie, zu gegenseitiger Unterstützung, ineinandergreifen können. (G. 103.)

2) Denken im engern Sinne.

Denken im engern Sinne ist das Bilden abstracter Begriffe aus Anschauungen und das Operiren mit ihnen. (W. II, 312.) In den endlosen, mit Hülfe der Worte vollzogenen Kombinationen der Begriffe besteht das Denken. (E. 10. 33.) Die Beschäftigung des Intellects mit Begriffen ist es, welche eigentlich und im engern Sinne Denken heißt. (G. 101.) Das Denken im engern Sinne besteht nicht in der bloßen Gegenwart abstracter Begriffe im Bewußtsein, sondern in einem Verbinden, oder Trennen zweier, oder mehrerer derselben, unter mancherlei Restrictionen und Modificationen, welche die Logik angiebt. (G. 105.)

3) Unterschied zwischen dem rein logischen und dem auf Anschauungen sich beziehenden Denken.

Das Denken im engern Sinne, also das abstracte, mit Hülfe der Worte vollzogene, ist entweder ein logisches Räsonnement, wo es dann gänzlich auf seinem eigenen Gebiete bleibt; oder es streift an die Gränze der anschaulichen Vorstellungen, um sich mit diesen auseinanderzusetzen, in der Absicht, das empirisch Gegebene und anschaulich Erfaßte mit deutlich gedachten abstracten Begriffen in Verbindung zu bringen, um es so ganz zu besitzen. Es sucht also entweder zum gegebenen anschaulichen Fall den Begriff, oder die Regel, unter die er gehört; oder aber zum gegebenen Begriff, oder Regel, den Fall, der sie belegt. In dieser Eigenschaft ist es Thätigkeit der Urtheilskraft. (G. 103.)

Das mit Hülfe anschaulicher Vorstellungen operirende Denken ist der eigentliche Kern aller Erkenntniß, indem es zurückgeht auf die Urquelle, auf die Grundlage aller Begriffe. Daher ist es der Erzeuger aller wahrhaft originellen Gedanken, aller ursprünglichen Grundansichten und aller Erfindungen, so fern bei diesen nicht der Zufall das Beste gethan hat. Bei demselben ist der Verstand vorwaltend thätig, wie bei jenem erstern, rein abstracten, die Vernunft. (G. 103 fg.)

4) Verhältniß der Empirie zum Denken.

Die bloße Erfahrung kann das Denken nicht ersetzen. Die reine Empirie verhält sich zum Denken, wie Essen zum Verdauen und Assimiliren. Wenn jene sich brüstet, daß sie allein durch ihre Entdeckungen das menschliche Wissen gefördert habe; so ist es, wie wenn der Mund sich rühmen wollte, daß der Bestand des Leibes sein Werk allein sei. (P. II, 532.)

5) Qualität und Schnelligkeit des Denkens.

Der Unterschied der Intelligenzen zeigt sich vorzüglich in der Qualität und Schnelligkeit des Denkens. Die Qualität besteht in dem Grade der Klarheit des Verständnisses und demnach in der Deutlichkeit des gesammten Denkens. Wie in Zimmern der Grad der Helle verschieden ist, so in den Köpfen. Diese Qualität

des ganzen Denkens spürt man, sobald man nur einige Seiten eines Schriftstellers gelesen hat. Da sieht man, ehe man noch weiß, was er Alles gedacht hat, sogleich wie er denkt, nämlich welches die formelle Beschaffenheit, die Textur seines Denkens sei, die sich in Allem, worüber er denkt, gleich bleibt, und deren Abdruck der Gedankengang und Stil ist. Die schlechten Köpfe sind es nicht blos dadurch, daß sie schief sind und mithin falsch urtheilen; sondern zunächst durch die Undeutlichkeit ihres gesammten Denkens, als welches dem Sehen durch ein schlechtes Fernrohr, in welchem alle Umrisse undeutlich und wie verwischt erscheinen und die Gegenstände in einander laufen, zu vergleichen ist. Statt deutlicher Begriffe begnügen sie sich mit unbestimmten sehr abstracten Worten. (W. II, 158 fg.)

Ferner zeigt der Unterschied der Intelligenzen sich in der Schnelligkeit des Denkens. Die Ferne der Folgen und Gründe, zu der das Denken eines Jeden reichen kann, scheint mit der Schnelligkeit des Denkens in einem gewissen Verhältniß zu stehen. Wahrscheinlich macht das langsame und anhaltende Denken den mathematischen Kopf, die Schnelle des Denkens das Genie; dieses ist ein Flug, jenes ein sicheres Gehen auf festem Boden, Schritt vor Schritt. (W. II, 157.)

6) Die Anfachung, deren das Denken bedarf.

Man kann sich zwar willkürlich appliciren auf Lesen und Lernen; auf das Denken hingegen eigentlich nicht. Dieses nämlich muß, wie das Feuer durch einen Luftzug, angefacht und unterhalten werden durch irgend ein Interesse am Gegenstande desselben; welches entweder ein rein objectives, oder aber blos ein subjectives sein mag. Das letztere ist allein bei unsern persönlichen Angelegenheiten vorhanden; das erstere hingegen nur für die von Natur denkenden Köpfe, denen das Denken so natürlich ist, wie das Athmen, welche aber sehr selten sind. (P. II, 526.)

7) Die Rolle des Gehirns beim Denken, s. Gehirn.

8) Verhältniß des Denkens zum Sein. (Siehe unter Anschauung: Verhältniß der Anschauung zum Ding an sich oder zum Realen.)

Denker.

1) Eintheilung der Denker.

Man kann die Denker eintheilen in solche, die für sich selbst, und solche, die für Andere denken; diese sind die Regel, jene die Ausnahme. Erstere sind demnach Selbstdenker im zwiefachen, und Egoisten im edelsten Sinne des Wortes; sie allein sind es, von denen die Welt Belehrung empfängt. Denn nur das Licht, welches Einer sich selber angezündet hat, leuchtet nachmals auch Andern. (P. I, 165; II, 534.)

2) Gegensatz zwischen Denkern und Gelehrten.

Die Gelehrten sind die, welche in den Büchern gelesen haben; die Denker, die Genies, die Welterleuchter und Förderer des Menschengeschlechts sind aber die, welche unmittelbar im Buche der Welt gelesen haben. (P. II, 527.) Die Gelehrten gleichen denen, welche aus vielen

Reisebeschreibungen sich genaue Kunde von einem Lande erworben haben, die Denker hingegen solchen, die selbst in jenem Lande gewesen sind. (P. II, 530.)

Denkformen.

1) Begriff und Eintheilung der Denkformen.

Da das Denken durchweg im Urtheilen besteht, so bestehen die unveränderlichen, ursprünglichen Formen des Denkens in den wesentlichen Formen des Urtheils, und zwar in folgenden:

a) Qualität: Bejahung oder Verneinung, d. i. Verbindung oder Trennung der Begriffe; zwei Formen. Sie hängt der Copula an.

b) Quantität: der Subjectbegriff wird ganz oder zum Theil genommen: Allheit oder Vielheit; also zwei Formen. Sie hängt dem Subject an.

c) Modalität: hat drei Formen. Sie bestimmt die Qualität als nothwendig, wirklich oder zufällig. Sie hängt folglich ebenfalls der Copula an.

d) Relation. Sie tritt blos ein, wenn über fertige Urtheile geurtheilt wird und kann nur darin bestehen, daß sie entweder die Abhängigkeit eines Urtheils von einem andern angiebt, mithin sie verbindet im hypothetischem Satz; oder aber angiebt, daß Urtheile einander ausschließen, mithin sie trennt im disjunctivem Satz. Sie hängt der Copula an, welche hier die fertigen Urtheile trennt oder verbindet.

Die drei erstgenannten Denkformen entspringen aus den Denkgesetzen vom Widerspruch und von der Identität; die vierte aber entsteht aus dem Satz vom Grunde und dem vom ausgeschlossenen Dritten. (W. I, 567 fg.)

2) Verhältniß der Denkformen zu den Redetheilen, s. Grammatik.

Denkgesetze.

1) Die Denkgesetze als Bedingungen der Möglichkeit alles Denkens.

Die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens sind der Grund von Urtheilen, die man Denkgesetze genannt hat. Solcher Urtheile giebt es vier, die man durch Induction gefunden hat. Sie sind folgende: 1) Ein Subject ist gleich der Summe seiner Prädicate, oder a=a. 2) Einem Subject kann ein Prädicat nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden, oder a = — a = o. 3) Von jeden zwei contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten muß jedem Subject eines zukommen. 4) Die Wahrheit ist die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm als seinen zureichenden Grund.

Daß diese Urtheile der Ausdruck der Bedingungen alles Denkens sind, erkennen wir an der Unmöglichkeit, diesen Gesetzen zuwider zu denken. (G. 108 fg.)

2) Vereinfachung der Lehre von den Denkgesetzen.

Man könnte die Lehre von den Denkgesetzen dadurch vereinfachen,

daß man deren nur zwei aufstellte, nämlich das vom ausgeschlossenen Dritten und das vom zureichenden Grunde. Ersteres so: „jedem Subject ist jegliches Prädicat entweder beizulegen, oder abzusprechen.“ Hier liegt im Entweder Oder schon, daß nicht Beides zugleich geschehen darf, folglich eben Das, was die Gesetze der Identität und des Widerspruchs besagen; diese würden also als Corollarien jenes Satzes hinzukommen, welcher eigentlich besagt, daß jegliche zwei Begriffssphären (s. Begriffssphären unter Begriff) entweder als vereint oder als getrennt zu denken sind, nie aber Beides zugleich. — Das zweite Denkgesetz, der Satz vom Grunde, würde besagen, daß obiges Beilegen oder Absprechen durch etwas vom Urtheil selbst Verschiedenes bestimmt sein muß, welches eine Anschauung, oder aber blos ein anderes Urtheil sein kann. Dieses Andere und Verschiedene heißt alsdann der Grund des Urtheils. (W. II, 113 fg.)

3) Unterschied zwischen den Denkgesetzen und empirisch erkannten Naturgesetzen.

Die unerschütterliche Gewißheit, mit der wir a priori in allen Fällen von der Erfahrung erwarten, daß sie den Denkgesetzen gemäß ausfallen werde, unterscheidet sich von der Gewißheit der empirisch erkannten Naturgesetze dadurch, daß es uns sogar unmöglich ist, zu denken, daß jene irgendwo in der Erfahrung eine Ausnahme erleiden, während wir uns z. B. sehr wohl denken können, daß das Gesetz der Gravitation einmal aufhörte zu wirken. (G. 90.)

Denkmale.

1) Werth der historischen Denkmale.

Was die Vernunft dem Individuum ist, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlechte, nämlich die Bedingung eines besonnenen und zusammenhängenden, nicht auf die bloße Gegenwart beschränkten Bewußtseins. (S. Geschichte.) Was nun für die Vernunft der Individuen, als unumgängliche Bedingung des Gebrauchs derselben, die Sprache ist, das ist für die Vernunft des ganzen Geschlechts, für die Geschichte, die Schrift. Die Schrift nämlich dient, das durch den Tod unaufhörlich unterbrochene und demnach zerstückelte Bewußtsein des Menschengeschlechts wieder zur Einheit herzustellen; so daß der Gedanke, welcher im Ahnherrn aufgestiegen, vom Urenkel zu Ende gedacht wird. Hierauf beruht der Werth der geschriebenen, so wie auch der noch älteren steinernen Denkmale. Der Zweck der großen, mit ungeheurem Aufwand errichteten steinernen Denkmale, der Pyramiden, Monolithen, Felsengräber, Obelisken u. s. w., kann kein ephemerer gewesen sein. Offenbar war ihr wirklicher Zweck, zu den spätesten Nachkommen zu reden, in Beziehung zu diesen zu treten und so das Bewußtsein der Menschheit zur Einheit herzustellen. Und nicht blos den Bauten der Hindu, Aegypter, Griechen und Römer, sondern auch denen der späteren Zeit sieht man den Drang an, zur Nachkommenschaft zu reden. Daher ist es schändlich, wenn man sie zerstört, oder sie verunstaltet, um sie niedrigen, nützlichen Zwecken dienen zu lassen. Die geschriebenen

Denkmale haben weniger von den Elementen, aber mehr von der Barbarei zu fürchten, als die steinernen; sie leisten viel mehr. (W. II, 508 fg.)

2) Bemerkungen über die den großen Männern errichteten Denkmale.

Ueber das Verdienst großer Männer vermögen die meisten Menschen nicht aus eigenen Mitteln, sondern blos auf fremde Auctorität zu urtheilen. Und dies ist noch für ein Glück zu erachten, da, indem Jeder noch so viel eigenes Urtheil hat, um die Superiorität des zunächst über ihm Stehenden anzuerkennen, jene Hierarchie der Urtheile zu Stande kommt, auf der die Möglichkeit des festen und weitreichenden Ruhmes beruht. Für die unterste Classe, der die Verdienste eines großen Geistes ganz unzugänglich sind, ist am Ende blos das Monument, als welches in ihr, durch einen sinnlichen Eindruck, eine dumpfe Ahndung davon erregt. (P. II, 494.)

Es ist geschmacklos — wie in unserer Zeit geschieht — auf den Monumenten, welche man großen Männern errichtet, diese im modernen Costüm darzustellen. Denn das Monument wird der idealen Person errichtet, nicht der realen, dem Heros als solchem, nicht dem mit Fehlern und Schwächen behafteten Individuum. Als idealer Mensch nun aber stehe er da in Menschengestalt, blos nach Weise der Alten bekleidet. So allein ist es auch der Sculptur gemäß. (P. II, 483.)

Eine augenfällige Abgeschmacktheit ist es ferner, die Statue auf ein zehn bis zwanzig Fuß hohes Postament zu stellen, wo man sie, zumal sie in der Regel von Bronce, also schwärzlich ist, nicht deutlich sehen kann; denn aus der Ferne gesehen wird sie nicht deutlich, tritt man aber näher, so steigt sie so hoch auf, daß sie den hellen Himmel zum Hintergrund hat, der das Auge blendet. Die Deutschen stehen in diesem Punkte hinter den Italienern an gutem Geschmack zurück. (P. II, 483.)

Desperation, s. Verzweiflung.

Despotismus.

Despotismus und Anarchie sind zwei polarisch sich entgegengesetzte Uebel, zwischen denen die menschliche Gesellschaft hin und her schwebt. So weit sie von dem einen sich entfernt, nähert sie sich dem andern. Beide Uebel sind keineswegs gleich schlimm und gefährlich, sondern das erstere, dessen Schläge blos in der Möglichkeit vorhanden sind und nicht Jeden treffen, ist ungleich weniger zu fürchten, als das letztere, dessen Schläge wirkliche sind und Jeden täglich treffen, — Jede Verfassung soll sich viel mehr der Despotie, als der Anarchie nähern; ja, sie muß eine kleine Möglichkeit des Despotismus enthalten. (H. 381.)

Determinismus.

1) Unerschütterlichkeit des Determinismus.

Der Determinismus, d. h. die Annahme, daß jedes Wesen ohne Ausnahme mit strenger Nothwendigkeit wirkt, daß folglich auch die Thaten der Menschen mit Nothwendigkeit aus ihrem Charakter

und den auf denselben wirkenden Motiven hervorgehen, ist unerschütterlich. An ihm zu rütteln hat man sich lange genug vergeblich bemüht. (W. II, 365.)

2) Rettung aus den Consequenzen des Determinismus.

In Folge des Determinismus wird die Welt zu einem Spiel mit Puppen, an Drähten (Motiven) gezogen; ohne daß auch nur abzusehen wäre, zu wessen Belustigung. Hat das Stück einen Plan, so ist ein Fatum, hat es keinen, so ist die blinde Nothwendigkeit der Director. Aus dieser Absurdität giebt es keine andere Rettung, als die Erkenntniß, daß das Sein und Wesen aller Dinge die Erscheinung eines wirklich freien Willens ist, der sich eben darin selbst erkennt; denn ihr Thun und Wirken ist vor der Nothwendigkeit nicht zu retten. Um die Freiheit vor dem Schicksal, oder dem Zufall zu bergen, muß sie aus der Action in die Existenz versetzt werden. Die Nothwendigkeit ist in das Wirken und Thun (Operari), die Freiheit in das Sein und Wesen (Esse) zu verlegen. (W. II, 365 fg.)

Deus, s. Gott.

Δευτερος πλους, s. unter Wille: Verneinung des Willens.

Deutlichkeit, s. Begriffskategorien unter Begriff.

Deutsch.

1) Charakterzüge der deutschen Nation.

Die Deutschen sind frei von Nationalstolz und legen hiedurch einen Beweis der ihnen nachgerühmten Ehrlichkeit ab; vom Gegentheil aber Die unter ihnen, welche einen solchen vorgeben und lächerlicher Weise affectiren, wie die Demokraten. (P. I, 381.)

Ein eigenthümlicher Fehler der Deutschen ist, daß sie, was vor ihren Füßen liegt, in den Wolken suchen. Ein ausgezeichnetes Beispiel hievon liefert die abstracte Behandlung des Naturrechts von den Philosophieprofessoren. Bei gewissen Worten, wie Recht, Freiheit, das Gute, das Sein, die Idee, wird dem Deutschen ganz schwindlich. Statt die Realität ins Auge zu fassen, ergeht er sich in nichtssagenden, hochtrabenden Phrasen. (P. II, 256. G. 113.)

Der wahre Nationalcharakter der Deutschen ist Schwerfälligkeit. Sie leuchtet hervor aus ihrem Gange, ihrem Thun und Treiben, ihrem Reden, Erzählen, Verstehen und Denken, ganz besonders aber aus ihrem Stil im Schreiben. (P. II, 578.) Die Deutschen zeichnen sich durch Nachlässigkeit des Stils, wie des Anzuges, vor andern Nationen aus, und beiderlei Schlumperei entspringt aus derselben im Nationalcharakter liegenden Quelle. (P. II, 576.)

Die Deutschen sind sehr tolerant. Sie bewundern und ahmen leicht jede neue Narrheit (namentlich in Stil und Schreibart) nach, statt sie zu tadeln. Daher greift in Deutschland jede so schnell um sich. (P. I, 487.)

Den Deutschen sind, in allen Dingen, Ordnung, Regel und Gesetz

verhaßt; er liebt sich die individuelle Willkür und das eigene Caprice. In geselligen Vereinen, Clubs und dergleichen kann man sehen, wie gern, selbst ohne allen Vortheil ihrer Bequemlichkeit, Viele die zweckmäßigsten Gesetze der Gesellschaft muthwillig brechen. Aus dieser besagten Eigenthümlichkeit der Deutschen entspringt bei ihnen die gegenwärtig so allgemein gewordene Manie der Sprachverhunzung. (P. II, 568 fg.)

Keine Nation ist so wenig, wie die Deutschen, geneigt, selbst zu urtheilen und danach zu verurtheilen, wozu das Leben und die Litteratur stündlich Anlaß bietet. Sie sind ohne Galle, wie die Tauben; aber wer ohne Galle ist, ist ohne Verstand und ohne die aus diesem hervorgehende Schärfe zum Tadeln tadelhafter Dinge, welche vom Nachahmen derselben abhält. (P. II, 584.)

Die Urtheilslosigkeit der Deutschen zeigte sich besonders in ihrem Verhalten zur Göthe'schen Farbenlehre und zur Hegelschen Philosophie. Ihr Urtheil über Göthe's Farbenlehre entspricht den Erwartungen, die man sich zu machen hat von einer Nation, die einen geist- und verdienstlosen, Unsinn schmierenden und hohlen Philosophaster, wie Hegel, 30 Jahre lang als den größten aller Denker und Weisen präconisiren konnte. (P. I, 105; II, 210.)

Von den Deutschen sagt Thomas Hood (up the Rhine), für eine musikalische Nation seien sie die lärmendste, die ihm je vorgekommen. Daß sie dies sind, liegt aber nicht daran, daß sie mehr, als Andere, zum Lärmen geneigt wären, sondern an der aus Stumpfheit entspringenden Unempfindlichkeit Derer, die den Lärm anzuhören haben, als welche dadurch in keinem Denken oder Lesen gestört werden, weil sie eben nicht denken. Die allgemeine Toleranz gegen unnöthigen Lärm, z. B. gegen das Thürenwerfen, ist geradezu ein Zeichen der allgemeinen Stumpfheit und Gedankenleere der Köpfe. In Deutschland ist es, als ob es ordentlich darauf angelegt wäre, daß vor Lärm Niemand zur Besinnung komme. (P. II, 681.)

2) Die deutsche Sprache.

Der einzige wirkliche Vorzug, den die deutsche vor den übrigen europäischen Nationen hat, ist die Sprache. Die deutsche Sprache nämlich ist die einzige, in der man beinahe so gut schreiben kann, wie im Griechischen und Lateinischen, welches den andern europäischen Hauptsprachen, als welche bloße patois sind, nachrühmen zu wollen lächerlich sein würde. Daher eben hat, mit diesen verglichen, das Deutsche etwas so ungemein Edles und Erhabenes. (P. II, 572.) Der pedantische Purismus jedoch, die Deutschthümelei und Deutschmichelei, die alle Fremdwörter, namentlich die termini technici der Wissenschaften, verdeutschen will, ist zu verwerfen. (W. II, 134—136. P. II, 602.)

Lichtenberg hat über hundert deutsche Ausdrücke für Betrunkensein aufgezählt; kein Wunder, da die Deutschen von jeher als Säufer berühmt waren. Aber merkwürdig ist, daß in der Sprache der für die ehrlichste von allen geltenden deutschen Nation vielleicht mehr, als

in irgend einer andern, Ausdrücke für Betrügen sind; und zwar haben sie meistens einen triumphirenden Anstrich, vielleicht weil man die Sache für sehr schwer hielt; z. B. Hintergehen, Anführen, Beschuppen, Beschummeln u. s. w. (H. 386 fg.)

3) Die deutsche Philosophie und Wissenschaft.

Die von Kant hervorgebrachte Umwandlung der Philosophie begründet in mancher Hinsicht einen Fundamentalunterschied zwischen deutscher und anderer europäischer Bildung. (N. 109.)

In der Naturwissenschaft stehen die Deutschen in Folge des verderblichen Einflusses der Schelling'schen, a priori construirenden Naturphilosophie zurück hinter den Franzosen, die, mit ihrer redlichen Empirie, bestrebt sind, nur von der Natur zu lernen und ihren Gang zu erforschen, nicht aber ihr Gesetze vorzuschreiben. (P. II, 62 fg.)

4) Der deutsche Gelehrte.

Der deutsche Gelehrte ist zu arm, um redlich und ehrenhaft sein zu können. Daher ist drehen, winden, sich accomodiren und seine Ueberzeugung verleugnen, lehren und schreiben, was er nicht glaubt, kriechen, schmeicheln, Partei machen und Kamaradschaft schließen u. s. w., kurz Alles eher, als die Wahrheit sein Gang und seine Methode. Er wird dadurch meistens ein rücksichtsvoller Lump. (P. II, 518.)

5) Die deutsche Verfassung.

Dem deutschen Volke ist sein Getheiltsein in viele Stämme, die unter eben so vielen, wirklich regierenden Fürsten stehen, mit einem Kaiser über Alle, der den Frieden im Innern wahrt und des Reiches Einheit nach außen vertritt, natürlich; weil aus seinem Charakter und seinen Verhältnissen hervorgegangen. Deshalb ist die deutsche Kaiserwürde, und zwar möglichst effectiv, wiederherzustellen. Denn an ihr hängt die deutsche Einheit und wird ohne sie stets blos nominell oder precär sein. (P. II, 273.)

Dialektik.

1) Definition der Dialektik.

Dialektik ist die Kunst des auf gemeinsame Erforschung der Wahrheit, namentlich der philosophischen, gerichteten Gesprächs. Ein Gespräch dieser Art geht aber nothwendig, mehr oder weniger, in die Controverse über; daher Dialektik auch erklärt werden kann als Disputirkunst. Beispiele und Muster der Dialektik haben wir an den Platonischen Dialogen. (W. II, 112. H. 4.)

Die Theorie der Dialektik, also die Technik des Disputirens, liefert die Eristik. (Vergl. Eristik.)

2) Zusammengehörigkeit der Dialektik mit Logik und Rhetorik.

Logik, Dialektik und Rhetorik gehören zusammen, indem sie das Ganze einer Technik der Vernunft ausmachen, unter welcher Benennung sie auch zusammen gelehrt werden sollten, Logik als Technik des eigenen Denkens, Dialektik des Disputirens mit Andern und

Rhetorik des Redens zu Vielen; also entsprechend dem Singul Dual und Plural, wie auch dem Monolog, Dialog und Panegyrik (W. II, 112.)

Dialog.

1) Warum tiefe Wahrheiten nicht auf dem Wege d Dialogs zu Tage gefördert werden.

Zur eigenen ernstlichen Meditation verhält sich das Gespräch n einem Andern, wie eine Maschine zu einem lebendigen Organismu Denn nur bei ersterer ist Alles wie aus Einem Stück geschnitte daher es volle Klarheit, Deutlichkeit und wahren Zusammenhang, Einheit erlangen kann. Beim andern hingegen werden heterogene Stück sehr verschiedenen Ursprungs, an einander gefügt und wird eine gewis Einheit der Bewegung erzwungen, die oft unerwartet stockt. Nur si selbst nämlich versteht man ganz; andere nur halb. Denn man kan es höchstens zur Gemeinschaft der Begriffe bringen, nicht aber zu d der diesen zum Grunde liegenden, anschaulichen Auffassung. Dahe werden tiefe, philosophische Wahrheiten wohl nie auf dem Wege de gemeinschaftlichen Denkens, im Dialog, zu Tage gefördert werden (P. II, 7.)

2) Wozu der Dialog dienlich ist.

Das gemeinschaftliche Denken, im Dialog, ist sehr dienlich zu Vorübung, zum Aufjagen der Probleme, zur Ventilation derselben, un nachher zur Prüfung, Controle und Kritik der aufgestellten Lösung In diesem Sinne sind auch Plato's Gespräche abgefaßt. (P. II, 7.

3) Der geschriebene Dialog als Form der Mittheilung.

Als Form der Mittheilung philosophischer Gedanken ist der geschriebene Dialog nur da zweckmäßig, wo der Gegenstand zwei, oder mehrere, ganz verschiedene, wohl gar entgegengesetzte Ansichten zuläßt, über welche entweder das Urtheil dem Leser anheim gestellt bleiben soll, oder welche zusammengenommen sich zum vollständigen und richtigen Verständniß der Sache ergänzen. Zum erstern Fall gehört auch die Widerlegung erhobener Einwürfe. Die in solcher Absicht gewählte dialogische Form muß aber alsdann dadurch, daß die Verschiedenheit der Ansichten von Grund aus hervorgehoben und herausgearbeitet ist, ächt dramatisch werden; es müssen wirklich Zwei sprechen. Ohne dergleichen Absicht ist sie eine müßige Spielerei, wie meistens. (P. II, 8.)

Dianoiologie.

1) Gegenstand der Dianoiologie.

Die Dianoiologie oder Verstandeslehre, ein Theil der Erkenntnißlehre, hat zum Gegenstand ihrer Betrachtung die primären, d. i. die anschaulichen Vorstellungen. (P. II, 19.) (Vergl. Anschauung und Verstand.)

2) Zur Geschichte der Dianoiologie.

Die Dianoiologie, welche, als Resultat der Forschungen des Carteſius,

bis vor Kant gegolten hat, findet man en resumé und mit naiver Deutlichkeit dargelegt in Muratori della fantasia, Cap. 1—4 und 13. Das Ganze ist ein Nest von Irrthümern. Jene ganze Dianoiologie und Psychologie ist auf den falschen Cartesianischen Dualismus gebaut. (P. I, 84.)

Die Kritik der reinen Vernunft hat die Ontologie in Dianoiologie verwandelt. (P. I, 89.)

Dichten, Dichter und Dichtkunst, s. Poesie.

Dilettanten.

1) Worauf die Geringschätzung der Dilettanten beruht.

Dilettanten — so werden Die, welche eine Wissenschaft oder Kunst aus Liebe zu ihr und Freude an ihr treiben, mit Geringschätzung genannt von Denen, die sich des Gewinnes halber darauf gelegt haben; weil sie nur das Geld delectirt, das damit zu verdienen ist. Diese Geringschätzung beruht auf ihrer niederträchtigen Ueberzeugung, daß Keiner eine Sache ernstlich angreifen werde, wenn ihn nicht Noth, Hunger, oder sonst welche Gier dazu anspornt. Das Publicum ist desselben Geistes und daher derselben Meinung; hieraus entspringt sein durchgängiger Respect vor den „Leuten von Fach" und sein Mißtrauen gegen Dilettanten. (P. II, 515 fg.)

2) Vorzug der Dilettanten vor den Leuten von Fach.

In Wahrheit ist dem Dilettanten die Sache Zweck, dem Manne vom Fach als solchem blos Mittel; nur Der aber wird eine Sache mit ganzem Ernste treiben, dem unmittelbar an ihr gelegen ist und der sich aus Liebe zu ihr damit beschäftigt, sie con amore treibt. Von Solchen, und nicht von den Lohndienern, ist stets das Größte ausgegangen. (P. II, 516.)

Ding an sich.

1) Die Annahme des Dinges an sich.

Die Annahme eines Dinges an sich hinter den Erscheinungen, eines realen Kerns unter so vielen Hüllen, ist keineswegs unwahr; da vielmehr die Ableugnung desselben absurd wäre. (P. I, 96.)

2) Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung.

Ding an sich bedeutet das unabhängig von unserer Wahrnehmung Vorhandene, also das eigentlich Seiende. (P. II, 97.) Erscheinung heißt Vorstellung, und weiter nichts; alle Vorstellung, alles Object ist Erscheinung. Das Ding an sich ist durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden; es ist Das, wovon alle Vorstellung, alles Object die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objectität ist. Es ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen. (W. I, 37. 41. 131. 517; II, 8. 216.) Das Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen und Gesetzen derselben, in welche es eben erst eingeht, indem es erscheint, die daher nur seine Objectität betreffen,

ihm selbst fremd sind. (W. I, 118. 134. 144. 152; II, 568 P. I, 93.) Das Ding an sich ist die natura naturans, die Erscheinung die natura naturata. (P. II, 98.) Der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung läßt sich auch ausdrücken als der zwischen dem innerlichen, subjectiven und dem äußerlichen, objectiven Wesen eines Dinges. (P. II, 100, Anmerkung.) Das An- und Fürsichsein jedes Dinges muß nothwendig ein subjectives sein; in der Vorstellung eines Andern hingegen steht es eben so nothwendig als ein objectives da; ein Unterschied, der nie ganz ausgeglichen werden kann. (W. II, 217.)

3) Auf welchem Wege allein zur Erkenntniß des Dinges an sich zu gelangen ist.

Da der Satz vom Grunde keine unbedingte Gültigkeit vor, außer und über aller Welt hat, sondern nur eine relative und bedingte, allein in der Erscheinung geltende, so kann das innere Wesen der Welt, das Ding an sich, nimmer an seinem Leitfaden gefunden werden. (W. I, 38 fg.)

Ueberhaupt ist das Ding an sich auf dem Wege der rein objectiven Erkenntniß nimmermehr zu erreichen, da diese immer Vorstellung bleibt, als solche aber im Subject wurzelt und nie etwas von der Vorstellung wirklich Verschiedenes liefern kann. Sondern nur dadurch kann man zum Dinge an sich gelangen, daß man die unmittelbare Erkenntniß, welche Jeder vom innern Wesen seiner eigenen leiblichen Erscheinung hat, auf die übrigen, lediglich in der objectiven Anschauung gegebenen Erscheinungen analogisch überträgt und so die Selbsterkenntniß als Schlüssel zur Erkenntniß des innern Wesens der Dinge, d. h. der Dinge an sich selbst, benutzt. Zu dieser also kann man nur gelangen auf einem von der rein objectiven Erkenntniß ganz verschiedenen Wege, indem man das Selbstbewußtsein zum Ausleger des Bewußtseins anderer Dinge macht. Dies ist der allein rechte Weg, die enge Pforte zur Wahrheit. (P. I, 100 fg. W. II, 14. 218 fg. I, 118 fg. G. 83. P. I, 84. N. 91. W. I, 517.)

4) In welchem Sinne der **Wille** als das Ding an sich zu betrachten ist.

Das Ding an sich, welches als solches nimmermehr Object ist, eben weil alles Object schon wieder seine bloße Erscheinung, nicht mehr es selbst ist, mußte, wenn es dennoch objectiv gedacht werden sollte, Namen und Begriff von einem Object borgen, von etwas irgendwie objectiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen; aber diese durfte, um als Verständigungspunkt zu dienen, keine andere sein, als unter allen seinen Erscheinungen die vollkommenste, d. h. die deutlichste, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete. Diese aber ist des Menschen Wille. Die Bezeichnung des Dinges an sich als Wille ist zwar nur eine denominatio a potiori, eine Benennung des Genus nach der vorzüglichsten Species, wodurch der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte; aber diese Ausdehnung ist wegen der

Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen eine berechtigte. (W. I, 131 ff.)

Die Wahrnehmung, in der wir die Regungen und Acte des eigenen Willens erkennen, ist eine bei Weitem unmittelbarere, als jede andere; sie ist der Punkt, wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt und in größter Nähe vom erkennenden Subject beleuchtet wird; daher eben der also intim erkannte Vorgang der Ausleger jedes andern zu werden einzig und allein geeignet ist. Denn bei jedem Hervortreten eines Willensactes aus der dunkeln Tiefe unseres Innern in das erkennende Bewußtsein geschieht ein unmittelbarer Uebergang des außer der Zeit liegenden Dinges an sich in die Erscheinung. Demnach ist zwar der Willensact nur die nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges an sich; doch folgt hieraus, daß wenn alle übrigen Erscheinungen ebenso unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir sie für eben das ansprechen müßten, was der Wille in uns ist. In diesem Sinne also ist das innere Wesen eines jeden Dinges als Wille aufzufassen und der Wille das Ding an sich zu nennen. Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich wird hiedurch dahin modificirt, daß dasselbe nur nicht schlechthin und von Grund aus erkennbar sei, daß jedoch die bei Weitem unmittelbarste seiner Erscheinungen es für uns vertritt, und wir sonach die ganze Welt der Erscheinungen zurückzuführen haben auf diejenige, in welcher das Ding an sich in der allerleichtesten Verhüllung sich darstellt und nur noch in sofern Erscheinung bleibt, als mein Intellect, der allein das der Erkenntniß Fähige ist, von mir als dem Wollenden noch immer unterschieden bleibt und auch die Erkenntnißform der Zeit, selbst bei der innern Perception, nicht ablegt. (W. II, 221.)

5) Warum unsere Erkenntniß des Dinges an sich keine erschöpfende, adäquate ist.

Die innere Wahrnehmung, welche wir von unserm eigenen Wesen haben, ist zwar der einzige Weg, zur Erkenntniß des Wesens an sich der Dinge zu gelangen; aber diese Erkenntniß ist keine erschöpfende, adäquate. Denn, obgleich die Selbsterkenntniß eine unmittelbarere ist, als die der Außendinge, so ist sie doch keine ganz unmittelbare, da auch sie noch an die Form der Vorstellung gebundene Wahrnehmung ist und als solche in Subject und Object, in ein Erkennendes und Erkanntes zerfällt. Also auch in der innern Erkenntniß findet noch ein Unterschied Statt zwischen dem Sein an sich ihres Objects und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subject. Jedoch ist die innere Erkenntniß von zwei Formen frei, welche der äußern anhängen, nämlich von der des Raumes und der Causalität. Hingegen bleibt noch die Form der Zeit, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Demnach hat in dieser innern Erkenntniß das Ding an sich seine Schleier zwar großen Theils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. (W. II, 220. 563 fg.)

Wenn es auch mittelst der Verknüpfung der nach außen gerichteten,

objectiven Erkenntniß mit den Datis des Selbstbewußtseins möglich wird, zu einem gewissen Verständniß der Welt und des Wesens an sich der Dinge zu gelangen; so wird dieses doch nur ein sehr limitirtes ganz mittelbares und relatives, nämlich eine parabolische Uebersetzung in die Formen der Erkenntniß, also ein quadam prodire tenus sein, welches stets noch viele Probleme ungelöst übrig lassen muß. (W. II, 327.)

Die vollkommenste Erkennbarkeit, d. h. die größte Klarheit, Deutlichkeit und erschöpfende Ergründlichkeit kommt nur Dem zu, was der Erkenntniß als *solcher* eigen ist, also der aprioriſchen *Form* der Erkenntniß, nicht aber Dem, was, an sich *nicht* Vorstellung, *nicht* Object, erst durch das Eingehen in diese Formen erkennbar, d. h. Vorstellung, Object geworden ist. Jeder Inhalt, den die Formen bekommen, enthält schon etwas nicht mehr vollständig seinem ganzen Wesen nach Erkennbares, also etwas Grundloses, wodurch sogleich die Erkenntniß an Evidenz verliert und die vollkommene Durchsichtigkeit einbüßt. Dieses der Ergründung sich Entziehende ist eben das Ding an sich, ist dasjenige, was wesentlich nicht Vorstellung, nicht Object der Erkenntniß ist, sondern erst indem es in jene Form einging, erkennbar geworden ist. (W. I, 144.)

Die Erkenntniß und die Vielheit, oder Individuation, stehen und fallen mit einander, indem sie sich gegenseitig bedingen. Hieraus ist zu schließen, daß jenseits der Erscheinung, im Wesen an sich aller Dinge, welchem Zeit und Raum, und deshalb auch die Vielheit fremd sein muß, auch keine Erkenntniß vorhanden sein kann. Ein „Erkennen der Dinge an sich" im strengsten Sinne des Worts, wäre demnach schon darum unmöglich, weil, wo das Wesen an sich der Dinge anfängt, das Erkennen wegfällt, und alle Erkenntniß schon grundwesentlich blos auf Erscheinungen geht. (W. II, 311.)

Die objective Ansicht des Intellects (s. *Intellect*), welche eine *Genesis* desselben enthält, macht begreiflich, daß er, ausschließlich zu praktischen Zwecken bestimmt, das bloße *Medium der Motive* ist, mithin durch richtige Darstellung dieser seine Bestimmung erfüllt, und daß, wenn wir aus dem Complex und der Gesetzmäßigkeit der hierbei sich uns objectiv darstellenden Erscheinungen das Wesen der Dinge an sich selbst zu construiren unternehmen, dieses auf eigene Gefahr und Verantwortlichkeit geschieht. Unser Intellect, ursprünglich nur bestimmt, einem individuellen Willen seine kleinlichen Zwecke vorzuhalten, faßt demgemäß bloße *Relationen* der Dinge auf und bringt nicht in ihr Inneres, in ihr eigenes Wesen; er ist demnach eine bloße Flächenkraft, haftet an der Oberfläche der Dinge und faßt bloße species transitivas, nicht das wahre Wesen derselben. Hieraus eben entspringt es, daß wir kein einziges Ding, auch nicht das einfachste und geringste, durch und durch verstehen und begreifen können, sondern an jedem etwas uns völlig Unerklärliches übrig bleibt. (W. II, 324 fg.)

6) Das Ding an sich in der Geschichte der Philosophie. Die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge war im Grunde zu allen Zeiten da, wurde nur meistens sehr unvollkommen zum Bewußtsein gebracht und daher ungenügend ausgesprochen, trat sogar oft in seltsamer Verkleidung auf. (W. II, 195.)

Dem Demokritos war das Ding an sich die geformte Materie; das Selbe war es im Grunde noch dem Locke; Kanten war es = x; Schopenhauern ist es Wille. (P. II, 97.) Eine auffallend deutliche und bestimmte Unterscheidung des Dinges an sich von der Erscheinung, eigentlich sogar schon im Kant'schen Sinne, finden wir in einer Stelle des Porphyrius, welche Stobäus (Eclog. L. I, c. 43, Fragm. 3) uns aufbewahrt hat. (P. II, 98.)

Kanten zufolge ist das von unserm Vorstellen und dessen Apparat unabhängige Wesen der Dinge, welches er das Ding an sich nennt, also das eigentlich Reale, im Gegensatz des Idealen, ein von der sich uns anschaulich darstellenden Gestalt ganz und gar Verschiedenes, dem sogar, da es von Raum und Zeit unabhängig sein soll, eigentlich weder Ausdehnung, noch Dauer beizulegen ist; obwohl es allem Dem, was Ausdehnung und Dauer hat, die Kraft dazusein ertheilt. Auch Spinoza hat die Sache im Allgemeinen begriffen, wie zu ersehen aus Eth. P. II, prop. 16, mit dem 2ten Coroll., auch prop. 18, schol. — Das Locke'sche Ding an sich (Reale im Gegensatz des Idealen) ist im Grunde die Materie, zwar entblößt von allen den Eigenschaften, die er, als secundaire, d. h. durch unsre Sinnesorgane bedingte, beseitigt; aber doch ein an und für sich als ein Ausgedehntes u. s. w. Existirendes, dessen bloßer Reflex oder Abbild die Vorstellung in uns sei. Dieses vermeinte Reale Locke's, die Materie, geht jedoch nach Kant und Schopenhauer ganz und gar in das Ideale und damit in das Subject zurück; d. h. es existirt allein in der Vorstellung und für die Vorstellung. (P. I, 17 fg. 94. W. II, 23.) Die Franzosen sind, durch den frühern Einfluß Condillacs im Grunde noch immer Lockianer. Daher ist ihnen das Ding an sich eigentlich die Materie, aus deren Grundeigenschaften, wie Undurchdringlichkeit, Gestalt, Härte und sonstige primary qualities Alles in der Welt zuletzt erklärbar sein müsse. (W. II, 14, 343.)

Die ganze Locke'sche objective Welt von Dingen an sich wurde durch Kant in eine Welt von bloßen Erscheinungen in unserm Erkenntnißapparate verwandelt. Dennoch ließ Kant noch immer das Ding an sich als etwas von unsern Vorstellungen Unabhängiges bestehen, das denselben als bloßen Erscheinungen zu Grunde läge. So sehr nun auch Kant hierin im Allgemeinen Recht hatte, so war doch die Art, wie er das Ding an sich einführte, fehlerhaft. Kanten leitete die sicher gefühlte Wahrheit, das hinter jeder Erscheinung ein an sich selbst Seiendes, von dem sie ihren Bestand erhält, also hinter der Vorstellung ein Vorgestelltes liege. Aber er unternahm, dieses aus der gegebenen Vorstellung selbst abzuleiten, unter Hinzuziehung ihrer uns

a priori bewußten Gesetze, welche jedoch, gerade weil sie a priori sind, nicht auf ein von der Erscheinung, oder Vorstellung, Unabhängiges und Verschiedenes leiten können; weshalb man zu diesem einen ganz andern Weg einzuschlagen hat. Die Inconsequenzen, in welche Kant, durch den fehlerhaften Gang, den er in dieser Hinsicht genommen, sich verwickelt hatte, wurden ihm dargethan von G. E. Schultze zuerst im „Aenesidemus“ (besonders S. 374—381) und später in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie“ (Bd. 2, S. 205 ff.); wogegen Reinhold Kant's Vertheidigung, jedoch ohne sonderlichen Erfolg, geführt hat. (P. I, 96 fg. W. I, 200. 516 fg. 595 fg.)

Kant stellt durchgängig das Moralische in uns als in der engsten Verbindung mit dem wahren Wesen an sich der Dinge, ja, als unmittelbar dieses treffend dar. Ueberall wo bei ihm das geheimnißvolle Ding an sich irgend deutlicher hervortritt, giebt es sich zu erkennen als das Moralische in uns, als Wille. (E. 133. P. I, 145.) Bei der Idee der Freiheit (in der Auflösung der dritten Antinomie) wird Kant vom Ding an sich ausführlicher zu reden genöthigt. Ueberhaupt liegt hier der Punkt, wo Kants Philosophie auf die Schopenhauersche hinleitet, oder wo diese als aus ihrem Stamm hervorgeht. Kant ist mit seinem Denken nicht zu Ende gekommen. Schopenhauer hat blos seine Sache durchgeführt, indem er, was Kant von der menschlichen Erscheinung allein sagt, auf alle Erscheinung überträgt, nämlich daß das Wesen an sich derselben ein absolut Freies, d. h. ein Wille ist. (W. I, 595. P. I, 145.)

Schopenhauer hat das Ding an sich nicht erschlichen noch erschlossen nach Gesetzen, die es ausschließen, indem sie schon seiner Erscheinung angehören; vielmehr hat er es unmittelbar nachgewiesen, da, wo es unmittelbar liegt, im Willen, der sich Jedem als das Ansich seiner eigenen Erscheinung unmittelbar offenbart. (W. I, 597.) — Schopenhauer läßt ganz und gar Kants Lehre bestehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei und daß die Erkenntnisse a priori blos in Bezug auf diese gelten; aber er fügt hinzu, daß sie gerade als Erscheinung die Manifestation Desjenigen ist, was erscheint, und nennt es mit ihm das Ding an sich. Dieses drückt nach Schopenhauer sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt aus, und zwar in dem Stoff, nicht in der bloßen Form der Erfahrung. (W. II, 204.)

Disputiren.

1) Nutzen des Disputirens.

Das Disputiren über einen theoretischen Gegenstand kann, ohne Zweifel, für beide darin implicirte Parteien sehr fruchtbringend werden, indem es die Gedanken, die sie haben, berichtigt, oder bestätigt, und auch neue erweckt. Es ist eine Reibung, oder Collision zweier Köpfe, die oft Funken schlägt, jedoch auch darin der Collision der Körper analog ist, daß der schwächere oft darunter zu leiden hat; während der

stärkere sich dabei wohl befindet und nur einen siegreichen Klang vernehmen läßt. (P. II, 25.)

2) Haupt-Erforderniß beim Disputiren.

Ein Haupt-Erforderniß beim Disputiren, wenn es fruchtbringend werden soll, ist, daß beide Disputanten wenigstens einigermaßen einander sowohl an Kenntnissen, als an Geist und Gewandtheit gewachsen seien. Fehlt es dem Einen an den Ersteren; so ist er nicht au niveau, und dadurch den Argumenten des Andern nicht zugänglich. Fehlt es ihm aber gar am Zweiten; so wird die dadurch in ihm bald rege werdende Erbitterung ihn allmälig zu allerlei Unredlichkeiten, Winkelzügen und Chikanen im Disputiren, und, wenn ihm diese nachgewiesen werden, zur Grobheit verleiten. Daraus folgt, daß man nur mit Ebenbürtigen disputiren soll, also nicht mit Unwissenden und nicht mit Menschen von beschränktem Verstande. (P. II, 25 fg.)

3) Technik des Disputirens.

Die formalen Regeln des Disputirens liefert die Eristik. (S. Eristik.)

Dogmatismus.

1) Gegensatz zwischen Dogmatismus und Kriticismus.

Es besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen Dogmatismus oder dogmatischer Philosophie und Kriticismus oder Transscendentalphilosophie. Der Dogmatismus wendet die aus dem menschlichen Intellect (Gehirn) entspringenden aprioriischen Wahrheiten, welche bloße Gesetze der Erscheinung sind und daher nur relative Gültigkeit haben, auf das Wesen an sich der Welt an und hält sie für ewige Wahrheiten (veritates aeternas.) Als Widersacher dieser ganzen Methode ist mit Kant die kritische Philosophie aufgetreten, welche gerade die, allem solchem dogmatischen Bau zur Unterlage dienenden veritates aeternas zu ihrem Problem macht, dem Ursprunge derselben nachforscht und ihn sodann findet im menschlichen Kopf, woselbst nämlich sie aus den diesem eigenthümlich angehörenden Formen, welche er zum Behuf der Auffassung einer objectiven Welt in sich trägt, erwachsen. Dadurch, daß die kritische Philosophie, um zu diesem Resultat zu gelangen, über die veritates aeternas, auf welche aller bisherige Dogmatismus sich gründete, hinausgehen mußte, um diese selbst zum Gegenstande der Untersuchung zu machen, ist sie Transscendental-Philosophie geworden. Aus dieser ergiebt sich, daß die objective Welt, wie wir sie erkennen, nicht dem Wesen der Dinge an sich selbst angehört, sondern bloße Erscheinung desselben ist, bedingt durch eben jene Formen, die a priori im menschlichen Intellect (d. h. Gehirn) liegen, daher sie auch nichts als Erscheinungen enthalten kann. (W. I, 498 fg.)

2) Grundfehler des Dogmatismus.

Der Grundfehler des durch Kant zerstörten Dogmatismus war in allen seinen Formen dieser, daß er schlechthin von der Erkenntniß,

d. i. der Welt als Vorstellung, ausgieng, um aus deren Gesetzen das Seiende überhaupt abzuleiten und aufzubauen, wobei er jene Welt der Vorstellung, nebst ihren Gesetzen, als etwas schlechthin Vorhandenes und absolut Reales nahm; während das ganze Dasein derselben von Grund aus relativ und ein bloßes Resultat oder Phänomen des ihr zum Grunde liegenden Wesens an sich ist, — oder mit andern Worten, daß er eine Ontologie construirte, wo er blos zu einer Dianoiologie Stoff hatte. (W. II, 327.)

Der alte, von Kant umgestoßene Dogmatismus ist transscendent, indem er über die Welt hinausgeht, um sie aus etwas Anderem zu erklären; er macht sie zur Folge eines Grundes, auf welchen er aus ihr schließt, während es doch allein in der Welt und unter Voraussetzung derselben Gründe und Folgen giebt. (P. I, 142.)

3) Warum alle Philosophie zuerst Dogmatismus ist.

Beim Philosophiren wird der Intellect angewendet auf etwas, wozu er gar nicht gemacht und berechnet ist, nämlich das Dasein überhaupt und an sich. Sein erster Versuch ist nun natürlich, die Gesetze der Erscheinung (die ihm eigenthümlich sind) anzuwenden auf das Dasein überhaupt, also das Dasein an sich zu construiren nach Gesetzen der bloßen Erscheinung, z. B. Anfang, Ende, Ursache, Zweck des Daseins überhaupt zu suchen. Daher ist jede Philosophie zuerst Dogmatismus. Nach dessen Mißlingen und dem Darthun dieses Mißlingens, welches der Skepticismus ist, tritt später der Kriticismus ein. (H. 297; P. II, 9.)

Dogmen.

1) Einflußlosigkeit der Dogmen auf die Gesinnung.

Weil die Tugend, d. h. die Güte der Gesinnung, nicht aus abstracter, begrifflicher Erkenntniß hervorgeht, so sind die abstracten Dogmen ohne Einfluß auf die eigentliche Tugend; die falschen Dogmen stören sie nicht, und die wahren befördern sie schwerlich. Zwar auf das Handeln, das äußere Thun, können die Dogmen als Motive starken Einfluß haben; aber damit ist die Gesinnung nicht geändert. Motive können überhaupt nur die Richtung des Willens, nie ihn selbst ändern. Wie die Dogmen daher auch als Motive den Willen lenken mögen, so ist dabei dennoch immer die wesentliche Beschaffenheit des Willens dieselbe geblieben. (W. I, 434 fg.)

2) Eigentlicher Werth der Dogmen für die Moralität.

Die Dogmen haben für die Moralität blos den Werth, daß der aus intuitiver Erkenntniß schon Tugendhafte an ihnen ein Schema, ein Formular hat, nach welchem er seiner eigenen Vernunft von seinem nicht egoistischen Thun, dessen Wesen er nicht begreift, eine meistens nur fingirte Rechenschaft ablegt, bei welcher er sie gewöhnt hat sich zufrieden zu geben. (W. I, 435.)

Bei guten Thaten, deren Ausüber sich auf Dogmen beruft, muß man immer unterscheiden, ob diese Dogmen auch wirklich das Motiv

dazu sind, oder ob sie nichts weiter als die scheinbare Rechenschaft sind, durch die Jener seine eigene Vernunft zu befriedigen sucht, über eine aus ganz anderer Quelle fließende gute That, die er vollbringt, weil er gut ist, aber nicht gehörig zu erklären versteht. (W. I, 436.)

Don Quijote.

Don Quijote allegorisirt das Leben jedes Menschen, der nicht, wie die Anderen, blos sein persönliches Leben besorgen will, sondern einen objectiven, idealen Zweck verfolgt, welcher sich seines Denkens und Wollens bemächtigt hat; womit er sich dann in dieser Welt freilich sonderbar ausnimmt. (W. I, 284.)

Drama.

1) Das Drama verglichen mit der lyrischen und epischen Poesie.

Wie in der lyrischen Poesie das subjective Element vorherrscht, so ist dagegen im Drama das objective allein und ausschließlich vorhanden. Zwischen beiden hat die epische Poesie, in allen ihren Formen und Modificationen, von der erzählenden Romanze bis zum eigentlichen Epos, eine breite Mitte inne. Denn obwohl sie in der Hauptsache objectiv ist; so enthält sie doch ein bald mehr bald minder hervortretendes subjectives Element, welches am Ton, an der Form des Vortrags, wie auch an eingestreuten Reflexionen seinen Ausdruck findet. Wir verlieren nicht den Dichter so ganz aus den Augen, wie beim Drama. (W. II, 492.) Das Drama ist die objectivste und in mehr als einer Hinsicht vollkommenste, auch schwierigste Gattung der Poesie. (W. I, 293.)

2) Zweck des Dramas.

Der Zweck des Dramas ist, uns an einem Beispiel zu zeigen, was das Wesen und Dasein des Menschen sei. Dabei kann nun die traurige oder die heitere Seite desselben uns zugewendet werden, oder auch deren Uebergänge. (W. II, 492.)

3) Mittel zur Erreichung des Zwecks des Dramas.

In den mehr objectiven Dichtungsarten, besonders dem Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menschheit, besonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefaßte Darstellung bedeutsamer Charaktere und durch Erfindung bedeutsamer Situationen, an denen sie sich entfalten. (W. I, 296.)

Der dem Drama mit dem Epos gemeinschaftliche Zweck, an bedeutenden Charakteren in bedeutenden Situationen die durch beide herbeigeführten außerordentlichen Handlungen darzustellen, wird vom Dichter am vollkommensten erreicht werden, wenn er uns zuerst die Charaktere im Zustande der Ruhe vorführt, in welchem blos die allgemeine Färbung derselben sichtbar wird, dann aber ein Motiv eintreten läßt, welches eine Handlung herbeiführt, aus der ein neues und stärkeres Motiv entsteht, welches wieder eine bedeutendere Handlung hervorruft, die wiederum neue und immer stärkere Motive gebiert, wodurch dann,

in der der Form angemessenen Frist, an die Stelle der ursprünglichen Ruhe die leidenschaftliche Aufregung tritt, in der nun die bedeutsamen Handlungen geschehen, an welchen die in den Charakteren vorhin schlummernden Eigenschaften, nebst dem Laufe der Welt, in hellem Lichte hervortreten. (W. II, 492 fg.)

4) Die beiden Extreme des Dramas.

Zwar sind die beiden Elemente des Dramas: die Charaktere einerseits und das Schicksal, die Begebenheit, die Handlung andererseits, so fest mit einander verwachsen, daß wohl ihr Begriff, aber nicht ihre Darstellung sich trennen läßt. Denn nur die Umstände, Schicksale, Begebenheiten bringen die Charaktere zur Aeußerung ihres Wesens, und nur aus den Charakteren entsteht die Handlung, aus der die Begebenheiten hervorgehen. Doch kann in der Darstellung das Eine oder das Andere mehr hervorgehoben sein; in welcher Hinsicht das Charakterstück und das Intriguenstück die beiden Extreme bilden. (W. II, 492.)

5) Drei Stufen des Dramas.

Das Drama, als die vollkommenste Abspiegelung des menschlichen Daseins, hat einen dreifachen Klimax seiner Auffassungsweise desselben und mithin seiner Absicht und Prätension. Auf der ersten und frequentesten Stufe bleibt es beim blos Interessanten: die Personen erlangen unsere Theilnahme, indem sie ihre eigenen, den unsrigen ähnlichen Zwecke verfolgen; die Handlung schreitet, mittelst der Intrigue, der Charaktere und des Zufalls, vorwärts; Witz und Scherz sind die Würze des Ganzen. — Auf der zweiten Stufe wird das Drama sentimental: Mitleid mit den Helden, und mittelbar mit uns selbst, wird erregt; die Handlung wird pathetisch; doch kehrt sie zur Ruhe und zur Befriedigung zurück, im Schluß. — Auf der höchsten und schwierigsten Stufe wird das Tragische beabsichtigt: das schwere Leiden, die Noth des Daseins, wird uns vorgeführt, und die Nichtigkeit alles menschlichen Strebens ist hier das letzte Ergebniß. Wir werden tief erschüttert, und die Abwendung des Willens vom Leben wird in uns angeregt, entweder direct oder als mitklingender harmonischer Ton. (P. II, 472.)

6) Die Wahrheit im Drama.

Die durchgängige Bedeutsamkeit der Situationen soll das Drama, wie auch den Roman und das Epos, vom wirklichen Leben unterscheiden, ebenso sehr, als die Zusammenstellung und Wahl bedeutsamer Charaktere; bei beiden ist aber die strengste Wahrheit unerläßliche Bedingung ihrer Wirkung, und Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerspruch derselben gegen sich selbst, oder gegen das Wesen der Menschheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit, oder ihr nahe kommende Unwahrscheinlichkeit in den Begebenheiten, sei es auch nur in Nebenumständen, beleidigen in der Poesie ebenso sehr, wie verzeichnete Figuren, oder falsche Perspective, oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei; denn wir verlangen, dort wie hier, den treuen Spiegel des Lebens,

der Menschheit, der Welt, nur verdeutlicht durch die Darstellung und bedeutsam gemacht durch die Zusammenstellung. (W. I, 297.)

Der dramatische Dichter soll (wie der epische) wissen, daß er das Schicksal ist, und daher unerbittlich sein, wie dieses; — imgleichen, daß er der Spiegel des Menschengeschlechts ist, und daher sehr viele schlechte, mitunter ruchlose Charaktere auftreten lassen, wie auch viele Thoren, verschrobene Köpfe und Narren, dann aber hin und wieder einen Vernünftigen, einen Klugen, einen Redlichen, einen Guten und nur als seltenste Ausnahme einen Edelmüthigen. (W. II, 497.)

Auf der (in der Ethik dargelegten) Unveränderlichkeit des Charakters (S. Charakter) beruht es, daß der größte Fehler eines dramatischen Dichters dieser ist, daß seine Charaktere nicht gehalten sind, d. h. nicht, gleich den von großen Dichtern dargestellten, mit der Constanz und strengen Consequenz einer Naturkraft durchgeführt sind, wie bei Shakespeare. (E. 51.)

7) Das Edle und Erhabene im Drama.

Da der Wille als das Allen Gemeinsame eben auch das Gemeine und jedes heftige Hervortreten desselben gemein ist, so erscheinen auch im Drama die Leidenschaften und Affecte leicht gemein. Das Edle, d. i. das Ungemeine, ja, das Erhabene, wird auch in das Drama allererst durch das Erkennen, im Gegensatz des Wollens, hineingebracht, indem dasselbe über allen jenen Bewegungen des Willens frei schwebt und sie sogar zum Stoffe seiner Betrachtung macht, wie Dies besonders Shakespeare durchgängig sehn läßt, zumal aber im Hamlet. Steigert nun gar die Erkenntniß sich zu dem Punkte, wo ihr die Nichtigkeit alles Wollens und Strebens aufgeht und in Folge davon der Wille sich selbst aufhebt; dann erst wird das Drama eigentlich tragisch, mithin wahrhaft erhaben und erreicht seinen höchsten Zweck. (P. II, 635.) (Vergl. auch Trauerspiel.)

8) Die drei Einheiten des Dramas.

Die den Neuern so oft vorgeworfene Vernachlässigung der Einheit der Zeit und des Orts wird nur dann fehlerhaft, wann sie so weit geht, daß sie die Einheit der Handlung aufhebt. Die Einheit der Handlung braucht aber auch nicht so weit zu gehen, daß immerfort von derselben Sache geredet wird und, wie in den französischen Trauerspielen, der dramatische Verlauf einer geometrischen Linie ohne Breite gleicht. Das Shakespeare'sche Trauerspiel gleicht einer Linie, die auch Breite hat; es kommen in ihm nebensächliche Reden und Scenen vor, durch welche wir jedoch die handelnden Personen und ihre Umstände näher kennen lernen und dann auch das Ganze gründlicher verstehen. Die Handlung bleibt zwar die Hauptsache, jedoch nicht so ausschließlich, daß wir darüber vergäßen, daß, in letzter Instanz, es auf die Darstellung des menschlichen Wesens und Daseins überhaupt abgesehen ist. (W. II, 497. M. 358.)

Die Shakespeare'schen Dramen gehören auch darum, daß sie nicht in gerader Linie vorwärts schreiten, sondern sich seitwärts in die Breite

ausdehnen, nicht eigentlich in das Gebiet des Interessanten; denn die Dimension des Interessanten ist die Länge. Daher wirken Shakespeare's Dramen nicht merklich auf den großen Haufen. — Die Forderungen des Aristoteles in Betreff der drei Einheiten sind auf das Interessante abgesehen, nicht auf das Schöne. Ueberhaupt sind diese Forderungen dem Satze vom Grunde gemäß abgefaßt; während das Schöne doch von der Herrschaft dieses Satzes frei ist. — Die beste und treffendste Widerlegung der Einheiten des Aristoteles ist die von Manzoni in der Vorrede zu seinen Trauerspielen. (H, 48 fg.)

9) Eine besondere Schwierigkeit des Dramas.

Von dem Sprichwort: Aller Anfang ist schwer, gilt in der Dramaturgie das Umgekehrte: alles Ende ist schwer. Dies belegen die unzähligen Dramen mit verfehltem und unbefriedigendem Ende. Diese Schwierigkeit des Ausgangs beruht theils darauf, daß es überall leichter ist, die Sachen zu verwirren, als zu entwirren; theils aber auch darauf, daß wir an das Ende bestimmte Anforderungen stellen, daß es nämlich entweder ganz glücklich, oder ganz tragisch sein soll; während die menschlichen Dinge nicht leicht eine so entschiedene Wendung nehmen. Sodann soll es natürlich, richtig und ungezwungen herauskommen, dabei aber doch von Niemandem vorhergesehen sein. (P. II, 473.)

Draperie, s. Skulptur.

Dressur, s. Abrichtung.

Druck, s. Mechanik.

Duell, s. unter Ehre: eine Afterart der Ehre.

Dummheit.

1) Wesen der Dummheit.

Dummheit ist Mangel an Verstand, Stumpfheit in der Anwendung des Gesetzes der Causalität, Unfähigkeit zur unmittelbaren Auffassung der Verkettungen von Ursach und Wirkung, Motiv und Handlung. Ein Dummer merkt z. B. nicht, daß verschiedene Personen, scheinbar unabhängig von einander, in der That aber in verabredetem Zusammenhange handeln; er läßt sich daher leicht mystificiren. Immer mangelt dem Dummen nur das Eine: Schärfe, Schnelligkeit, Leichtigkeit der Anwendung des Gesetzes der Causalität, d. i. Kraft des Verstandes. (W. I, 26 fg.)

2) Beliebtheit der Dummen.

Daß die Dummen so beliebt sind und in dem Rufe besonderer Herzensgüte stehen, hat folgenden Grund. Jeder wählt zu seinem Umgang am liebsten Einen, dem er an Verstande überlegen ist; denn nur bei diesem fühlt er sich behaglich. Aus dem selben Grunde flieht und haßt Jeder Den, der ihm überlegen ist. Dies ist es, was die Dummen so allgemein beliebt macht. Diesen wahren Grund der Zuneigung gesteht sich jedoch Keiner ein, und daher wird, als plausibler

Vorwand für dieselbe, den Dummen eine besondere Herzensgüte angedichtet. (W. II, 256 fg.)

3) Zusammenhang der Dummheit mit der moralischen Schlechtigkeit.

Da man Dummheit so oft mit moralischer Schlechtigkeit beisammen findet, so entsteht der Anschein, daß beide eng zusammenhängen, beide aus Einer Wurzel entsprießen. Dem ist jedoch nicht so. Jener Anschein ist gänzlich aus dem sehr häufigen Vorkommen Beider zu erklären, in Folge dessen ihnen leicht begegnet, unter Einem Dache wohnen zu müssen. (P. II, 224.)

Große Beschränktheit des Kopfes kann mit großer Güte des Herzens zusammenbestehen, und Balthazar Gracian geht daher zu weit, wenn er sagt: No ay simple, que no sea malicioso (Es giebt keinen Tropf, der nicht boshaft wäre), obwohl er das Spanische Sprichwort: Nunca la necedad anduvo sin malicia (Nie geht die Dummheit ohne die Bosheit), für sich hat. Jedoch mag es sein, daß manche Dumme, aus dem selben Grunde wie manche Bucklige, boshaft werden, nämlich aus Erbitterung über die von der Natur erlittene Zurücksetzung und indem sie gelegentlich, was ihnen an Verstande abgeht, durch Heimtücke zu ersetzen vermeinen, darin einen kurzen Triumph suchend. (W. II, 255 fg.) Es ist nicht zu leugnen, daß Dummheit und Schlechtigkeit einander in die Hände spielen. Namentlich ist der Unverstand dem deutlichen Sichtbarwerden der Falschheit, Niederträchtigkeit und Bosheit günstig; während die Klugheit diese besser zu verhüllen versteht. Und wie oft verhindert andererseits die Perversität des Herzens den Menschen, Wahrheiten einzusehen, denen sein Verstand ganz wohl gewachsen wäre. (P. II, 224.)

4) Gegensatz zwischen Dummheit und Schlechtigkeit in Hinsicht auf die Zurechnung.

Ist Einer dumm, so entschuldigt man ihn damit, daß er nicht dafür kann; aber wollte man Den, der schlecht ist, eben damit entschuldigen, so würde man ausgelacht werden. Und doch ist das Eine, wie das Andere angeboren. Dies beweist, daß der Wille der eigentliche Mensch ist, der Intellect blos sein Werkzeug. (W. II, 259.)

5) Worauf die Schlauheit der Dummen beruht.

Der beschränkte Kopf kann die wenigen und einfachen Verhältnisse, welche im Bereich seiner engen Wirkungssphäre liegen, mit viel größerer Leichtigkeit übersehen und die Hebel derselben handhaben, als der eminente, der eine ungleich größere und reichere Sphäre überblickt und mit langen Hebeln agirt, es könnte. So sieht das Insekt auf seinen Stängeln und Blättchen Alles mit minutiösester Genauigkeit und besser, als wir; wird aber nicht den Menschen gewahr, der drei Schritte davon steht. Hierauf beruht die Schlauheit der Dummen und das Paradoxon: Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas. (W. II, 161.)

ausdehnen, nicht eigentlich in das Gebiet des Intereſſanten; denn die Dimenſion des Intereſſanten iſt die Länge. Daher wirken Shakeſpeare's Dramen nicht merklich auf den großen Haufen. — Die Forderungen des Ariſtoteles in Betreff der drei Einheiten ſind auf das Intereſſante abgeſehen, nicht auf das Schöne. Ueberhaupt ſind dieſe Forderungen dem Satze vom Grunde gemäß abgefaßt; während das Schöne doch von der Herrſchaft dieſes Satzes frei iſt. — Die beſte und treffendſte Widerlegung der Einheiten des Ariſtoteles iſt die von Manzoni in der Vorrede zu ſeinen Trauerſpielen. (H. 48 fg.)

9) Eine beſondere Schwierigkeit des Dramas.

Von dem Sprichwort: Aller Anfang iſt ſchwer, gilt in der Dramaturgie das Umgekehrte: alles Ende iſt ſchwer. Dies belegen die unzähligen Dramen mit verfehltem und unbefriedigendem Ende. Dieſe Schwierigkeit des Ausgangs beruht theils darauf, daß es überall leichter iſt, die Sachen zu verwirren, als zu entwirren; theils aber auch darauf, daß wir an das Ende beſtimmte Anforderungen ſtellen, daß es nämlich entweder ganz glücklich, oder ganz tragiſch ſein ſoll; während die menſchlichen Dinge nicht leicht eine ſo entſchiedene Wendung nehmen. Sodann ſoll es natürlich, richtig und ungezwungen herauskommen, dabei aber doch von Niemandem vorhergeſehen ſein. (P. II, 473.)

Draperie, ſ. Skulptur.

Dreſſur, ſ. Abrichtung.

Druck, ſ. Mechanik.

Duell, ſ. unter Ehre: eine Afterart der Ehre.

Dummheit.

1) Weſen der Dummheit.

Dummheit iſt Mangel an Verſtand, Stumpfheit in der Anwendung des Geſetzes der Cauſalität, Unfähigkeit zur unmittelbaren Auffaſſung der Verkettungen von Urſach und Wirkung, Motiv und Handlung. Ein Dummer merkt z. B. nicht, daß verſchiedene Perſonen, ſcheinbar unabhängig von einander, in der That aber in verabredetem Zuſammenhange handeln; er läßt ſich daher leicht myſtificiren. Immer mangelt dem Dummen nur das Eine: Schärfe, Schnelligkeit, Leichtigkeit der Anwendung des Geſetzes der Cauſalität, d. i. Kraft des Verſtandes. (W. I, 26 fg.)

2) Beliebtheit der Dummen.

Daß die Dummen ſo beliebt ſind und in dem Rufe beſonderer Herzensgüte ſtehen, hat folgenden Grund. Jeder wählt zu ſeinem Umgang am liebſten Einen, dem er an Verſtande überlegen iſt; denn nur bei dieſem fühlt er ſich behaglich. Aus dem ſelben Grunde flieht und haßt Jeder Den, der ihm überlegen iſt. Dies iſt es, was die Dummen ſo allgemein beliebt macht. Dieſen wahren Grund der Zuneigung geſteht ſich jedoch Keiner ein, und daher wird, als plauſibler

Vorwand für dieselbe, den Dummen eine besondere Herzensgüte angedichtet. (W. II, 256 fg.)

3) Zusammenhang der Dummheit mit der moralischen Schlechtigkeit.

Da man Dummheit so oft mit moralischer Schlechtigkeit beisammen findet, so entsteht der Anschein, daß beide eng zusammenhängen, beide aus Einer Wurzel entsprießen. Dem ist jedoch nicht so. Jener Anschein ist gänzlich aus dem sehr häufigen Vorkommen Beider zu erklären, in Folge dessen ihnen leicht begegnet, unter Einem Dache wohnen zu müssen. (P. II, 224.)

Große Beschränktheit des Kopfes kann mit großer Güte des Herzens zusammenbestehen, und Balthazar Gracian geht daher zu weit, wenn er sagt: No ay simple, que no sea malicioso (Es giebt keinen Tropf, der nicht boshaft wäre), obwohl er das Spanische Sprichwort: Nunca la necedad anduvo sin malicia (Nie geht die Dummheit ohne die Bosheit), für sich hat. Jedoch mag es sein, daß manche Dumme, aus dem selben Grunde wie manche Bucklige, boshaft werden, nämlich aus Erbitterung über die von der Natur erlittene Zurücksetzung und indem sie gelegentlich, was ihnen an Verstande abgeht, durch Heimtücke zu ersetzen vermeinen, darin einen kurzen Triumph suchend. (W. II, 255 fg.) Es ist nicht zu leugnen, daß Dummheit und Schlechtigkeit einander in die Hände spielen. Namentlich ist der Unverstand dem deutlichen Sichtbarwerden der Falschheit, Niederträchtigkeit und Bosheit günstig; während die Klugheit diese besser zu verhüllen versteht. Und wie oft verhindert andererseits die Perversität des Herzens den Menschen, Wahrheiten einzusehen, denen sein Verstand ganz wohl gewachsen wäre. (P. II, 224.)

4) Gegensatz zwischen Dummheit und Schlechtigkeit in Hinsicht auf die Zurechnung.

Ist Einer dumm, so entschuldigt man ihn damit, daß er nicht dafür kann; aber wollte man Den, der schlecht ist, eben damit entschuldigen, so würde man ausgelacht werden. Und doch ist das Eine, wie das Andere angeboren. Dies beweist, daß der Wille der eigentliche Mensch ist, der Intellect blos sein Werkzeug. (W. II, 259.)

5) Worauf die Schlauheit der Dummen beruht.

Der beschränkte Kopf kann die wenigen und einfachen Verhältnisse, welche im Bereich seiner engen Wirkungssphäre liegen, mit viel größerer Richtigkeit übersehen und die Hebel derselben handhaben, als der eminente, der eine ungleich größere und reichere Sphäre überblickt und mit langen Hebeln agirt, es könnte. So sieht das Insekt auf seinen Stängeln und Blättchen Alles mit minutiösester Genauigkeit und besser, als wir; wird aber nicht den Menschen gewahr, der drei Schritte davon steht. Hierauf beruht die Schlauheit der Dummen und das Paradoxon: Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas. (W. II, 161.)

6) Auch Dummköpfe sprechen mitunter eine Wahrheit aus, die nicht geringzuschätzen ist.

Man schätze nicht einen neuen, vielleicht wahren Ausspruch oder Gedanken gering, weil man ihn aus dem Munde eines Dummkopfs vernimmt. Ein spanisches Sprichwort sagt: „In seinem Hause weiß der Narr besser Bescheid, als der Kluge in einem fremden.“ Auch findet ja bisweilen eine blinde Henne ein Körnchen, und es ist wahr: il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas. (P. II, 67.)

Durchsichtigkeit, s. Pellucidität.

Dyskolos, s. Eukolos.

E.

Edel.

1) Der edle Charakter.

Ein edler Charakter wird nicht leicht über sein eigenes Schicksal klagen; vielmehr wird von ihm gelten was Hamlet dem Horatio nachrühmt:

Denn du warst stets als hättest,
Indem dich Alles traf, du nichts zu leiden:
Des Schicksals Schläge und Geschenke hast
Mit gleichem Dank du hingenommen u. s. w.

Und dies ist daraus zu verstehen, daß ein solcher, sein eigenes Wesen auch in Andern erkennend und daher an ihrem Schicksal Theil nehmend, rings um sich fast immer noch härtere Loose, als sein eigenes erblickt; weshalb er zu einer Klage über dieses nicht kommen kann. (P. II, 337. W. I, 244.)

Einen sehr edlen Charakter denken wir uns immer mit einem gewissen Anstrich stiller Trauer, die nichts weniger ist, als beständige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten (eine solche wäre ein unedler Zug und ließe böse Gesinnung fürchten); sondern ein aus der Erkenntniß hervorgegangenes Bewußtsein der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein. (W. I, 468.)

2) Warum es den edleren Naturen an Menschenkenntniß und Weltklugheit fehlt.

Daß Leute edlerer Art und höherer Begabung so oft, zumal in der Jugend, auffallenden Mangel an Menschenkenntniß und Weltklugheit verrathen, daher leicht betrogen oder sonst irre geführt werden, während die niedrigen Naturen sich viel schneller und besser in die Welt zu finden wissen, liegt daran, daß man, beim Mangel der Erfahrung,

a priori zu urtheilen hat, und daß überhaupt keine Erfahrung es dem a priori gleichthut. Dies a priori nämlich giebt Denen von gewöhnlichem Schlage das eigene Selbst an die Hand, den Edlen und Vorzüglichen aber nicht; denn eben als solche sind sie von den Andern weit verschieden. Indem sie daher deren Denken und Thun nach dem ihrigen berechnen, trifft die Rechnung nicht zu. (P. I, 480.)

Der Mensch edlerer Art glaubt in seiner Jugend, die wesentlichen und entscheidenden Verhältnisse und daraus entstehenden Verbindungen zwischen Menschen seien die ideellen, d. h. die auf Aehnlichkeit der Gesinnung, der Denkungsart, des Geschmacks, der Geisteskräfte u. s. w. beruhenden; allein er wird später inne, daß es die reellen sind, d. h. die, welche sich auf irgend ein materielles Interesse stützen. (P. I, 487.) An einem jungen Menschen ist es in intellectueller und auch in moralischer Hinsicht ein schlechtes Zeichen, wenn er im Thun und Treiben der Menschen sich recht früh zurechtzufinden weiß, sogleich darin zu Hause ist und, wie vorbereitet, in dasselbe eintritt; es kündigt Gemeinheit an. Hingegen deutet in solcher Beziehung ein befremdetes, stutziges, ungeschicktes und verkehrtes Benehmen auf eine Natur edlerer Art. (P. I, 514.)

Egoismus.

1) Das Wort Egoismus.

Das deutsche Wort Selbstsucht führt einen falschen Nebenbegriff von Krankheit mit sich. Das Wort Eigennutz aber bezeichnet den Egoismus, sofern er unter Leitung der Vernunft steht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion seine Zwecke planmäßig zu verfolgen; daher man die Thiere wohl egoistisch, aber nicht eigennützig nennen kann. Also ist für den allgemeinen Begriff das Wort Egoismus beizubehalten. (E. 196.)

2) Ursprung des Egoismus.

Die Vielheit von Individuen, in welcher der Wille sich erscheint, trifft nicht ihn selbst als Ding an sich, sondern nur seine Erscheinungen; er ist in jeder von diesen ganz und ungetheilt vorhanden und erblickt um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens. Dieses selbst aber, also das wirklich Reale, findet er unmittelbar nur in seinem Innern. Daher will Jeder Alles für sich, will Alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten. Hierzu kommt, bei den erkennenden Wesen, daß das Individuum Träger des erkennenden Subjects, und dieses Träger der Welt ist, d. h. daß die ganze Natur außer ihm, also auch alle übrigen Individuen, nur in seiner Vorstellung existiren, er sich ihrer stets nur als seiner Vorstellung, also blos mittelbar bewußt ist. Hieraus also, daß jedes Individuum sich allein für real hält und die andern gewissermaßen als bloße Phantome betrachtet, weil Jeder sich selber unmittelbar gegeben ist, die Andern aber nur mittelbar durch die

Vorstellung von ihnen in seinem Kopfe, — entspringt der Egoismus. (W. I, 391 fg. E. 197. W. II, 687.)

3) Wesen und Umfang des Egoismus.

Der Egoismus, d. h. der Drang zum Dasein und Wohlsein, ist die Haupttriebfeder im Menschen, wie im Thiere. Er nimmt unter den drei Grundtriebfedern der Handlungen: Egoismus, Bosheit, Mitleid, die erste Stelle ein. Er ist mit dem innersten Kern und Wesen des Menschen aufs genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch. Daher entspringen in der Regel alle Handlungen aus dem Egoismus. Derselbe ist seiner Natur nach gränzenlos. Der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht, wo möglich, noch neue Fähigkeiten zum Genuß in sich zu entwickeln. Alles was sich seinem Streben entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Haß; er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. Er will, wo möglich, Alles genießen, Alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens Alles beherrschen. „Alles für mich, und nichts für die Andern" ist sein Wahlspruch. Aus dem egoistischen Individuum, sei dasselbe auch nur ein Insect, oder ein Wurm, redet die Natur also: „Ich allein bin Alles in Allem; an meiner Erhaltung ist Alles gelegen, das Uebrige mag zu Grunde gehen, es ist eigentlich nichts." Diese Gesinnung, die die eigene Existenz und Wohlsein vor Allem Andern berücksichtigt, bereit, alles Andere dieser aufzuopfern, ist der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist. (E. 196 fg. 210. W. I, 392; II, 687.)

4) Was im Egoismus sich offenbart.

Der Egoismus ist es, wodurch der innere Widerstreit des Welt-Willens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Dieser Widerstreit erreicht im Menschengeschlecht seinen Gipfel, wo der Egoismus den höchsten Grad erreicht und der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen daher auf das entsetzlichste hervortritt. Dies sehen wir überall vor Augen, im Kleinen wie im Großen, sehen es bald von der schrecklichen Seite, im Leben großer Tyrannen und Bösewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald von der lächerlichen Seite, wo es das Thema des Lustspiels ist und ganz besonders im Eigendünkel und Eitelkeit hervortritt; wir sehen es in der Weltgeschichte und in der eigenen Erfahrung. (W. I, 392 fg.)

5) Der aus dem Egoismus entspringende Grundirrthum und die Schuld dieses Irrthums.

In Folge des Egoismus ist unser Aller Grundirrthum dieser, daß wir einander gegenseitig Nicht-Ich sind, daß wir Zeit und Raum nicht als bloße Formen des Intellects, sondern als Bestimmungen der Dinge an sich betrachtend, die metaphysische Identität aller Wesen nicht erkennen, das principium individuationis nicht durchschauen. (W. II, 688.)

Die Schuld dieses Irrthums fällt auf den Willen zurück; denn die Durchschauung des principii individuationis würde in Jedem vorhanden sein, wenn nicht sein Wille sich ihr widersetzte, als welcher, vermöge seines unmittelbaren, geheimen und despotischen Einflusses auf den Intellect, sie meistens nicht aufkommen läßt. (W. II, 688.)

6) Unterschied zwischen Egoismus und Bosheit, s. Böse. Bosheit.

7) Unmittelbarer und mittelbarer Egoismus.

Egoistisch sind nicht blos die Handlungen, die man offenbar zu seinem eigenen Nutzen und Vortheil unternimmt, dergleichen die allermeisten sind, sondern auch diejenigen, von denen man irgend einen entfernten Erfolg, sei es in dieser, oder einer andern Welt, für sich erwartet, kurz alle Handlungen, die, ihr Beweggrund sei, welcher er wolle, zuletzt das eigene Wohl des Handelnden zur eigentlichen Triebfeder haben. (E. 207.)

8) Unvereinbarkeit des Egoismus mit dem moralischen Werth der Handlungen.

Egoismus und moralischer Werth einer Handlung schließen einander schlechthin aus. Hat eine Handlung einen egoistischen Zweck zum Motiv, so kann sie keinen moralischen Werth haben; soll eine Handlung moralischen Werth haben, so darf kein egoistischer Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv sein. (E. 206.)

9) Der theoretische Egoismus.

Der absolute Idealismus, der alle Erscheinungen außer dem eigenen Individuum für Phantome hält, ist der theoretische Egoismus und thut genau dasselbe, wie der praktische Egoismus in praktischer Hinsicht. Der theoretische Egoismus ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen; dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche Ueberzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden werden; als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises, als einer Kur. (W. I, 124.)

Ehe.

1) Ehe.

a) Hauptzweck der Ehe.

Was zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschließlich zu einander zieht, daß sie die unvertilgbare Sehnsucht zu einer wirklichen Vereinigung und Verschmelzung fühlen, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objectivation seines Wesens anticipirt in dem Individuo, welches jene Beiden zeugen können. Dem gemäß liegt es im Wesen der wahren, naturgemäßen, aus Liebe, d. h. im Interesse der Gattung geschlossenen Ehe, daß ihr Hauptzweck nicht die gegenwärtige, sondern die kommende Generation ist. (W. II, 637 fg.)

b) Gegensatz zwischen Ehen aus Liebe und Ehen aus Convenienz.

Ehen aus Liebe werden im Interesse der Gattung, nicht der Individuen geschlossen. Zwar wähnen die Betheiligten ihr eigenes Glück zu fördern; allein ihr wirklicher Zweck ist ein ihnen selbst fremder, indem er in der Hervorbringung eines nur durch sie möglichen Individuums liegt. Sehr oft wird das durch leidenschaftliche Liebe zusammengebrachte Paar im Uebrigen von der heterogensten Beschaffenheit sein, und dies kommt an den Tag, wenn der leidenschaftliche Wahn verschwindet. Demgemäß fallen die aus Liebe geschlossenen Ehen in der Regel unglücklich aus; denn durch sie wird für die kommende Generation auf Kosten der gegenwärtigen gesorgt. Umgekehrt verhält es sich mit den aus Convenienz geschlossenen Ehen. Die hier waltenden Rücksichten sind reale, und durch sie wird für das Glück der Vorhandenen, aber zum Nachtheil der Kommenden gesorgt. Demgemäß kommt bei Abschließung einer Ehe meistens entweder das Individuum, oder das Interesse der Gattung zu kurz. Denn daß Convenienz und leidenschaftliche Liebe Hand in Hand giengen, ist der seltenste Glücksfall. Wird jedoch neben der Convenienz auch die Neigung in gewissem Grade berücksichtigt; so ist das gleichsam eine Abfindung mit dem Genius der Gattung. (W. II, 637 fg.)

c) Freundschaft und Mitleid als Förderungsmittel des ehelichen Glücks.

Obwohl glückliche Ehen selten sind, so kann es doch liebenden Gemüthern zum Troste gereichen, daß bisweilen der leidenschaftlichen Geschlechtsliebe sich ein Gefühl ganz andern Ursprungs zugesellt, nämlich die auf Uebereinstimmung der Gesinnung gegründete Freundschaft, welche nach dem Erlöschen der eigentlichen Geschlechtsliebe hervortritt und meistens daraus entspringt, daß die einander ergänzenden physischen, moralischen und intellectuellen Eigenschaften beider Individuen, aus welchen in Rücksicht auf das zu Erzeugende die Geschlechtsliebe entstand, eben auch in Beziehung auf die Individuen selbst als entgegengesetzte Temperamentseigenschaften und geistige Vorzüge sich zu einander ergänzend verhalten und dadurch eine Harmonie der Gemüther begründen. (W. II, 639.)

Caritas (Liebe im Sinne des Mitleids) und amor (Geschlechtsliebe), auf dieselbe Person und gegenseitig gerichtet, geben eine glückliche Ehe. (H. 405.)

d) Grund der Verabscheuung der Geschwisterehe.

In Folge der Erblichkeit des Charakters vom Vater und der Intelligenz von der Mutter (s. Vererbung) ist es der selbe Charakter, also der selbe individuell bestimmte Wille, der in allen Descendenten eines Stammes lebt. Allein in jedem derselben ist ihm ein anderer Intellect beigegeben, dadurch stellt sich ihm in jedem derselben das Leben in anderm Lichte dar; er erhält in jedem eine neue

Grundansicht, und durch diese bekommt das Wollen selbst eine andere Richtung, was in ethischer Hinsicht, in Hinsicht auf die Entscheidung zwischen Bejahung und Verneinung des Willens, von Wichtigkeit ist. Die aus der Nothwendigkeit zweier Geschlechter zur Zeugung entspringende Naturanstalt der immer wechselnden Verbindung eines Willens mit einem Intellect wird so zur Basis einer Heilsordnung. Weil nun demselben Willen gerade die beständige Erneuerung und völlige Veränderung des Intellects, als eine neue Weltansicht verleihend, den Weg des Heils offen hält, der Intellect aber von der Mutter kommt, so dürfte hier der tiefe Grund liegen, aus welchem, mit wenigen Ausnahmen, alle Völker die Geschwisterehe verabscheuen und verbieten, ja sogar eine Geschlechtsliebe zwischen Geschwistern in der Regel gar nicht entsteht. Denn aus einer Geschwisterehe könnte nichts Anderes hervorgehen, als stets nur der selbe Wille mit dem selben Intellect, wie beide schon vereint in den Eltern existiren, also die hoffnungslose Wiederholung der schon vorhandenen Erscheinung. (W. II, 603 fg.)

2) Eheloſigkeit.

a) Eheloſigkeit vom chriſtlichen und vom ethiſchen Standpunkt aus.

Die Ehe gilt im eigentlichen Chriſtenthum blos als ein Compromiß mit der ſündlichen Natur des Menſchen, als ein Zugeſtändniß, ein Erlaubtes für Die, welchen die Kraft das Höchſte anzuſtreben mangelt, und als ein Ausweg, größerem Verderben vorzubeugen; in dieſem Sinne erhält ſie die Sanction der Kirche, damit das Band unauflösbar ſei. Aber als die höhere Weihe des Chriſtenthums, durch welche man in die Reihe der Auserwählten tritt, wird das Coelibat und die Virginität aufgeſtellt; durch dieſe allein erlangt man die Siegerkrone. (W. II, 706 fg.) Vom ethiſchen Standpunkt aus iſt die Ehe als entſchiedenſter Ausdruck der Bejahung des Willens zum Leben zu verwerfen. (P. II, 660, Anmerk.)

b) Eheloſigkeit vom eudämonologiſchen Standpunkt aus.

Die Frage, ob es beſſer ſei zu heirathen, oder nicht, läßt ſich in ſehr vielen Fällen darauf zurückführen, ob Liebesſorgen beſſer ſind, als Nahrungsſorgen. (M. 357.)

Für Männer, von höherem, geiſtigem Berufe, für Dichter, Philoſophen, überhaupt für Die, welche ſich der Wiſſenſchaft und Kunſt widmen, iſt Eheloſigkeit der Ehe vorzuziehen, weil das Joch der Ehe ſie hindert, große Werke zu ſchaffen. (M. 357.)

3) Ehegeſetze.

Die Europäiſchen Ehegeſetze nehmen das Weib als Aequivalent des Mannes, gehen alſo von einer unrichtigen Vorausſetzung aus. Je mehr die Rechte und Ehren, welche die Geſetze dem Weibe zuerkennen, das natürliche Verhältniß deſſelben überſteigen, deſto mehr verringern ſie die Zahl der wirklich dieſer Vergünſtigungen theilhaft werdenden. Denn

bei der widernatürlich vortheilhaften Stellung, welche die Monogamie und die ihr beigegebenen Ehegesetze dem Weibe ertheilen, trage kluge und vorsichtige Männer sehr oft Bedenken, zu heirathen. Während daher bei den polygamischen Völkern jedes Weib Versorgung findet, ist bei den monogamischen die Zahl der verehelichten Frauen beschränkt und bleibt eine Unzahl stützeloser Weiber übrig. Für das weibliche Geschlecht als Ganzes betrachtet, ist demnach die Polygamie eine Wohlthat. (P. II, 658.)

Aus dem Naturrecht läßt sich die Monogamie nicht ableiten, sondern sie ist blos positiven Ursprungs. Aus dem Naturrecht folgt nämlich blos die Verbindlichkeit des Mannes, nur ein Weib zu haben, so lange dieses im Stande ist, seinen Trieb zu befriedigen, und selbst einen gleichen Trieb hat. Bleibend ist blos die Verbindlichkeit der Sorge für das Weib, so lange sie lebt, und für die Kinder, bis sie erwachsen sind. Der Trieb und die Fähigkeit zur Geschlechtsbefriedigung dauert beim Manne mehr als doppelt so lange, als beim Weibe. Da ist nun aus dem Naturrecht keine Verbindlichkeit abzuleiten, daß der Mann seine noch gebliebene Zeugungskraft und Zeugungstrieb dem zu beiden jetzt unfähigen Weibe opfern sollte. Hat er sie gehabt von seinem 24. bis 40. Jahre, und sie ist nicht mehr tauglich, so thut er ihr kein Unrecht, wenn er ein zweites jüngeres Weib nimmt, sobald er dann im Stande ist, zwei Weiber zu unterhalten, so lange beide leben, und für alle Kinder zu sorgen. (H. 379.)

4) Ehebruch.

Die Geschlechtsliebe, d. i. das Interesse der Gattung, überwiegt, sobald sie ins Spiel kommt und einen entschiedenen Vortheil vor sich sieht, jedes andere noch so wichtige individuelle Interesse. Ihm allein weichen daher Ehre, Pflicht und Treue, nachdem sie jeder andern Versuchung, nebst der Drohung des Todes, widerstanden haben. So finden wir denn, daß in keinem Punkte Gewissenhaftigkeit so selten ist, wie in diesem; sie wird hier bisweilen sogar von sonst redlichen und gerechten Leuten bei Seite gesetzt, und der Ehebruch rücksichtslos begangen, wenn die leidenschaftliche Liebe, d. h. das Interesse der Gattung, sich ihrer bemächtigt hat. Es scheint sogar, als ob sie dabei einer höhern Berechtigung sich bewußt zu sein glaubten, als die Interessen der Individuen je verleihen können, eben weil sie im Interesse der Gattung handeln. Wer sich hierüber ereifern wollte, wäre auf die auffallende Nachsicht zu verweisen, welche der Heiland im Evangelio der Ehebrecherin widerfahren läßt, indem er zugleich die selbe Schuld bei allen Anwesenden voraussetzt. (W. II, 631 fg.)

(Ueber das Recht der Fürsten, eine Maitresse zu halten, siehe Fürsten.)

Ehre.

1) Definition der Ehre.

Eine Definition wie diese: die Ehre ist das äußere Gewissen, und das Gewissen die innere Ehre, könnte vielleicht Manchem gefallen, wäre

jedoch mehr eine glänzende, als eine deutliche und gründliche Erklärung. Deutlicher und gründlicher ist: die Ehre ist, objectiv, die Meinung Anderer von unserm Werth, und subjectiv, unsere Furcht vor dieser Meinung. (P. I, 383.)

2) Wurzel und Ursprung des Ehrgefühls.

Die Wurzel und der Ursprung des jedem nicht ganz verdorbenen Menschen innewohnenden Gefühls für Ehre und Schande liegt in dem Innewerden des Individuums, daß es nicht in der Isolirung, sondern nur in der Gemeinschaft etwas ist und vermag. Hieraus entsteht das Bestreben, für ein taugliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu gelten und dadurch der Vortheile der menschlichen Gemeinschaft theilhaft zu werden. Hiezu kommt es auf die günstige Meinung der Andern an, und hieraus entspringt demnach das eifrige Streben nach der günstigen Meinung Anderer und der hohe Werth, der darauf gelegt wird. P. I, 383.)

3) Wirkungen der Ehre.

Nach ihrer subjectiven Seite, als Furcht vor der Meinung Anderer, hat die Ehre oft eine sehr heilsame, wenn auch keineswegs rein moralische Wirkung, — im Mann von Ehre. (P. I, 383.)

Nichts stärkt den Lebensmuth mehr, als die erlangte, oder erneuerte Gewißheit von der günstigen Meinung Anderer; weil sie den Schutz und die Hülfe der vereinten Kräfte Aller verspricht. (P. I, 383.)

4) Werth der Ehre.

Der Werth der Ehre ist nur ein mittelbarer. Denn die Meinung Anderer von uns kann nur insofern Werth für uns haben, als sie ihr Handeln gegen uns bestimmt oder gelegentlich bestimmen kann. Dies ist jedoch der Fall, so lange wir mit oder unter Menschen leben. Unmittelbarer Werth kommt der Ehre nicht zu. (P. I, 386.) Alle Ehre beruht zuletzt auf Nützlichkeitsrücksichten. (P. I, 388.)

5) Verlust der Ehre.

Auf der Wahrheit, daß der Charakter unveränderlich ist (s. Charakter) beruht es, daß die wahre Ehre, ein Mal verloren, nie wieder herzustellen ist, sondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menschen auf immer anklebt. (E. 51.) Immer beruht die Ehre, in ihrem letzten Grunde, auf der Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des moralischen Charakters, vermöge welcher eine einzige schlechte Handlung die gleiche moralische Beschaffenheit aller folgenden, sobald ähnliche Umstände eintreten werden, verbürgt. Deshalb eben ist die verlorene Ehre nicht wieder herzustellen; es sei denn, daß der Verlust auf Täuschung, wie Verläumdung, oder falschem Schein beruht hätte. P. I, 384.)

6) Gegensatz zwischen Ehre und Ruhm.

Die Ehre hat in gewissem Sinne einen negativen Charakter, nämlich im Gegensatz zum Ruhm, der einen positiven Charakter hat. Denn die Ehre ist nicht die Meinung von besondern, diesem

Subject allein zukommenden Eigenschaften, sondern nur von den der Regel nach vorauszusetzenden, welche auch ihm nicht abgehen sollen. Sie besagt daher nur, daß das Subject keine Ausnahme mache; während der Ruhm besagt, daß es eine mache. Ruhm muß daher erst erworben werden; die Ehre hingegen braucht blos nicht verloren zu gehen. Dem entsprechend ist Ermangelung des Ruhmes Obscurität, ein Negatives; Ermangelung der Ehre ist Schande, ein Positives. (P. I, 385.) Die Ehre betrifft blos solche Eigenschaften, die von jedem in denselben Verhältnissen Stehenden gefordert werden, der Ruhm blos solche, die man von Niemand fordern darf; die Ehre solche, die Jeder sich selber öffentlich beilegen darf; der Ruhm solche, die Keiner sich selber beilegen darf. Während unsere Ehre so weit reicht, wie die Kunde von uns; so eilt, umgekehrt, der Ruhm der Kunde von uns voran und bringt diese so weit er selbst gelangt. Auf Ehre hat Jeder Anspruch, auf Ruhm nur die Ausnahmen. (P. I, 415.) Während die Ehre in der Regel gerechte Richter findet und kein Neid sie anficht, ja sogar sie Jedem zum voraus, auf Credit, verliehen wird, muß der Ruhm dem Neide zum Trotz erkämpft werden und den Lorbeer theilt ein Tribunal entschieden ungünstiger Richter aus. (P. I, 421.)

7) Arten der Ehre.

Aus den verschiedenen Beziehungen, in denen der Mensch zu Andern steht und in Hinsicht auf welche sie Zutrauen zu ihm, also eine gewisse gute Meinung von ihm, zu hegen haben, entstehen mehrere Arten der Ehre. Diese Beziehungen sind hauptsächlich das Mein und Dein, sodann die Leistungen der Anheischigen, endlich das Sexualverhältniß; ihnen entsprechen die bürgerliche Ehre, die Amtsehre und die Sexualehre, jede von welchen noch wieder Unterarten hat. (P. I, 384.)

a) Die bürgerliche Ehre, welche die weiteste Sphäre hat, besteht in der Voraussetzung, daß wir die Rechte eines Jeden unbedingt achten und daher uns nie ungerechter, oder gesetzlich unerlaubter Mittel zu unserm Vortheile bedienen werden. Sie ist die Bedingung zur Theilnahme an allem friedlichen Verkehr. (P. I, 384.) Die Grundsätze der bürgerlichen Ehre beruhen auf dem moralischen und nicht auf dem blos positiven Recht. (W. II, 683.)

b) Die Amtsehre ist die allgemeine Meinung Anderer, daß ein Mann, der ein Amt versieht, alle dazu erforderlichen Eigenschaften wirklich habe und auch in allen Fällen seine amtlichen Obliegenheiten pünktlich erfülle. Die Amtsehre erfordert ferner, daß wer ein Amt versieht, das Amt selbst in Respect erhalte. (P. I, 386 fg.)

c) Die Sexualehre.

Die Sexualehre zerfällt ihrer Natur nach in Weiber- und Männer-Ehre, und ist von beiden Seiten ein wohlverstandener esprit de corps. Die weibliche Ehre ist die allgemeine Meinung von einem Mädchen, daß sie sich gar keinem Manne, und von einer Frau, daß sie sich nur dem ihr angetrauten hingegeben habe. (P. I, 388.) Die weibliche Ehre hat zwar große Wichtigkeit für das weibliche Glück; aber ihr

Werth ist doch nur ein relativer, kein absoluter, über das Leben und seine Zwecke hinausliegender. Daher ist den überspannten Thaten der Lucretia und des Virginius kein Beifall zu schenken, und der Schluß der Emilia Galotti hat etwas Empörendes. Jenes auf die Spitze Treiben des weiblichen Ehrenprincips gehört zum Vergessen des Zwecks über die Mittel. Die Sexualehre hat mehr als alle andere Ehre einen blos relativen, ja, man möchte sagen einen blos conventionellen Werth. (P. I, 388 fg.)

Die Geschlechtsehre der Männer wird durch die der Weiber hervorgerufen, als der entgegengesetzte esprit de corps, welcher verlangt, daß Jeder, der die Ehe eingegangen ist, darüber wache, daß dieses Pactum nicht durch Einreißen einer laxen Observanz seine Festigkeit verliere. Demgemäß fordert die Ehre des Mannes, daß er den Ehebruch seiner Frau ahnde und wenigstens durch Trennung von ihr strafe. (P. I, 390 fg.) Die den Mann durch Verlust der Geschlechtsehre treffende Schande ist nicht so groß, wie die das Weib treffende, weil beim Manne die Geschlechtsbeziehung eine untergeordnete ist, indem er in noch vielen andern und wichtigern steht. (P. I, 391.)

8) Eine Afterart der Ehre.

Obgleich die Ehre einen negativen Charakter hat (s. Gegensatz zwischen Ehre und Ruhm), so ist doch diese Negativität nicht mit Passivität zu verwechseln; vielmehr hat die Ehre einen ganz activen Charakter. Sie geht nämlich allein von dem Subject derselben aus, beruht auf seinem Thun und Lassen, nicht aber auf Dem, was Andere thun und was ihm wiederfährt. Dies ist ein Unterscheidungsmerkmal der wahren Ehre von der ritterlichen, oder Afterehre. (P. I, 385.) Während die ächten Arten der Ehre sich bei allen Völkern und zu allen Zeiten finden, ist die ritterliche Ehre oder das point d'honneur erst im Mittelalter entstanden, und blos im christlichen Europa und zwar blos unter den höheren Ständen einheimisch geworden. (P. I, 391. 398 fg.)

Die Grundsätze der ritterlichen Ehre sind von denen der ächten Arten der Ehre gänzlich verschieden, ja ihnen zum Theil entgegengesetzt und bilden einen ganzen Codex oder Spiegel der ritterlichen Ehre. (P. I, 391 ff.) Daß dieser seltsame, barbarische und lächerliche Codex der Ehre nicht aus dem Wesen der menschlichen Natur oder einer gesunden Ansicht menschlicher Verhältnisse hervorgegangen sei, erkennt der Unbefangene auf den ersten Blick. (P. I, 398.) Das ritterliche Ehrenprincip mit seinem absurden Duellwesen ist ein künstliches, ist ein Kind jener Zeit, wo die Fäuste geübter waren, als die Köpfe, wo die Pfaffen die Vernunft in Ketten hielten und schwierige Rechtsfälle durch Ordalien, Gottesurtheile, die hauptsächlich in Zweikämpfen bestanden, entschieden wurden, also ein Kind des Mittelalters und seines Ritterthums. (P. I, 402.)

Die Tendenz des ritterlichen Ehrenprincips ist diese, daß man durch Androhung physischer Gewalt die äußerlichen Bezeugungen derjenigen

Achtung erzwingen will, welche wirklich zu erwerben man entweb für zu beschwerlich, oder für überflüssig hält. Während die bürgerlic Ehre in der Meinung der Andern von uns besteht, daß wir vol kommenes Zutrauen verdienen, weil wir die Rechte eines Jed unbedingt achten; so besteht die ritterliche Ehre in der Meinung v uns, daß wir zu fürchten sind — ein Grundsatz, der so falsch nic wäre, wenn wir noch im Naturzustand lebten, der aber im Stan der Civilisation keine Gültigkeit mehr hat und dessen Festhalten n auf einer der Natur und dem Loose des Menschen gänzlich unang messenen Ueberschätzung des Werthes der eigenen Person beruh (P. I, 403. H. 384.)

Die Beschönigungen des vermessenen Hoch- und Uebermuthes d ritterlichen Ehrenprincips mit seinen Duellen sind nicht stichhalti Weit entfernt, eine Wehrmauer gegen die Ausbrüche der Rohheit un Ungezogenheit zu sein, ist das ritterliche Ehrenprincip oft das siche Asylum, wie im Großen der Unredlichkeit und Schlechtigkeit, so i Kleinen der Ungezogenheit, Rücksichtslosigkeit und Flegelei. (P. I, 404 fg.

9) Die Nationalehre.

Die Nationalehre ist die Ehre eines ganzen Volkes als Theiles d Völkergemeinschaft. Da es in dieser kein anderes Forum giebt, a das der Gewalt, und demnach jedes Mitglied derselben selbst sein Rec zu schützen hat; so besteht die Ehre einer Nation nicht allein in d erworbenen Meinung, daß ihr zu trauen sei (Credit), sondern auch i der, daß sie zu fürchten sei; daher darf sie Eingriffe in ihre Rech niemals ungeahndet lassen. Sie vereinigt also den Ehrenpunkt d bürgerlichen mit dem der ritterlichen Ehre. (P. I, 415.)

10) Die dem Alter erwiesene Ehre, s. Lebensalter.

Ehrlichkeit.

1) Ehrlichkeit existirt, aber als Ausnahme.

Wer alt ist, denke zurück an alle Die, mit welchen er zu thu gehabt hat; wie viele wirklich und wahrhaft ehrliche Leute werden ihn vorgekommen sein? Waren nicht bei Weitem die Meisten, trotz ihren schaamlosen Auffahren beim leisesten Verdacht einer Unredlichkeit, ode nur Unwahrheit, gerade heraus gesagt, das wirkliche Gegentheil? (W. II, 732.)

Es giebt in der That wahrhaft ehrliche Leute, — wie es auch wirklich vierblätterigen Klee giebt; aber Hamlet spricht ohne Hyperbel wenn er sagt: Nach dem Laufe dieser Welt heißt ehrlich sein ein aus Zehntausend Auserwählter sein. (E. 191. 203.)

2) Wesen der wahrhaft ehrlichen Leute.

Diejenigen, die gerecht handeln einzig und allein damit dem Andern kein Unrecht geschehe, ja, denen gleichsam der Grundsatz, dem Andern sein Recht widerfahren zu lassen, angeboren ist, die daher Niemanden absichtlich zu nahe treten, die ihren Vortheil nicht unbedingt suchen

sondern dabei auch die Rechte Anderer berücksichtigen, die bei gegenseitig übernommenen Verpflichtungen nicht blos darüber wachen, daß der Andere das Seinige leiste, sondern auch darüber, daß er das Seinige empfange, indem sie aufrichtig nicht wollen, daß, wer mit ihnen handelt, zu kurz komme — dies sind die wahrhaft ehrlichen Leute, die wenigen Aequi unter der Unzahl der Iniqui. (E. 203.)

Eid.

1) Zweck des Eides.

Der unbestrittene Zweck des Eides ist, der nur zu häufigen Falschheit und Lügenhaftigkeit des Menschen auf blos moralischem Wege zu begegnen, dadurch, daß man die von ihm anerkannte moralische Verpflichtung, die Wahrheit zu sagen, durch irgend eine außerordentliche, hier eintretende Rücksicht erhöht, ihm lebhaft zum Bewußtsein bringt. (F. II, 281.)

2) Die von der Religion unabhängige, rein moralische Bedeutung des Eides.

Obwohl bei keiner Angelegenheit die Religion so unmittelbar und augenfällig in das praktische Leben eingreift, wie beim Eide, so hat doch der Eid eine von dem religiösen Glauben und dessen Wandlungen unabhängige, deshalb auch den Verfall der Religionen überdauernde rein moralische Bedeutung, welche sich auf deutliche Begriffe bringen läßt. Jeder Mensch trägt nämlich die, wenngleich undeutliche Ueberzeugung in sich, daß die Welt nicht blos eine physische Bedeutung habe, sondern zugleich irgendwie eine metaphysische, und sogar auch, daß in Bezug auf solche unser individuelles Handeln seiner bloßen Moralität nach noch ganz anderartige und viel wichtigere Folgen habe, als ihm vermöge seiner empirischen Wirksamkeit zukommen, und sonach wirklich von transscendenter Bedeutsamkeit sei. Die Aufforderung zum Eide stellt nun den Menschen ausdrücklich auf den Standpunkt, wo er sich, in diesem Sinne, als blos moralisches Wesen und mit Bewußtsein der hohen Wichtigkeit für ihn selbst seiner in dieser Eigenschaft gegebenen Entscheidungen anzusehen hat, wodurch jetzt bei ihm alle anderen Rücksichten zusammenschrumpfen sollen, bis zum gänzlichen Verschwinden. (F. II, 283.)

3) Die Eidesformel.

Es ist unwesentlich, ob die beim Eide in Anregung gebrachte Ueberzeugung von einer metaphysischen und zugleich moralischen Bedeutung unseres Daseins blos dumpf gefühlt, oder in allerlei Mythen gekleidet und dadurch belebt, oder aber zur Klarheit des philosophischen Denkens gebracht sei; woraus wieder folgt, daß es im Wesentlichen nicht darauf ankommt, ob die Eidesformel diese, oder jene mythologische Beziehung ausdrücke, oder aber ganz abstract sei, wie das französische je le jure. Die Formel ist nach dem Grade der intellectuellen Bildung des Schwörenden zu wählen. Die Sache, so betrachtet, könnte sogar

Einer, der sich zu keiner Religion bekennt, sehr wohl zum Eide zugelassen werden. (P. II, 283.)

Eifersucht.

Weil in der leidenschaftlichen Liebe der Geist der Gattung sein Zwecke mit einer den Interessen des Individuums unendlich überlegenen Macht geltend macht, darum ist der Verlust der Geliebten durch einen Nebenbuhler, oder durch den Tod, für den leidenschaftlich Liebenden ein Schmerz, der jeden andern übersteigt; eben weil er transscendenter Art ist, indem er ihn nicht blos als Individuum trifft, sondern ihn in seiner essentia aeterna, im Leben der Gattung angreift. Daher ist Eifersucht so qualvoll und so grimmig, und ist die Abtretung der Geliebten das größte aller Opfer. (W. II, 631.)

Eigennutz, s. Egoismus.

Eigensinn.

Aller Eigensinn beruht darauf, daß der Wille sich an die Stelle der Erkenntniß gedrängt hat. (P. II, 625.)

Eigenthum.

1) Worauf das ächte Eigenthumsrecht beruht.

Alles ächte, d. h. moralische Eigenthumsrecht gründet sich ursprünglich einzig und allein auf Bearbeitung der Dinge, nicht auf erste Besitzergreifung. Denn wie sollte doch die bloße Erklärung meines Willens, Andere vom Gebrauche einer Sache auszuschließen, sofort auch ein Recht dazu geben? Offenbar bedarf sie selbst erst eines Rechtsgrundes. Es kann ganz und gar keine rechtliche Besitzergreifung geben, sondern ganz allein eine rechtliche Aneignung, Besitzerwerbung der Sache, durch Verwendung ursprünglich eigener Kräfte auf sie. Wo nämlich eine Sache durch irgend eine fremde Mühe, sei diese noch so klein, bearbeitet, verbessert, vor Unfällen geschützt, bewahrt ist; da entzieht der Angreifer solcher Sache offenbar dem Andern den Erfolg seiner darauf verwendeten Kraft, läßt also den Leib Jenes, statt dem eigenen, seinem Willen dienen, bejaht seinen eigenen Willen über dessen Erscheinung hinaus, bis zur Verneinung des fremden, d. h. thut Unrecht. Hingegen bloßer Genuß einer Sache, ohne alle Bearbeitung oder Sicherstellung derselben gegen Zerstörung, giebt eben so wenig ein Recht darauf, wie die Erklärung seines Willens zum Alleinbesitz. (W. I, 396 fg.; II, 682 fg. E. 188. H. 146.)

2) Unabhängigkeit des Eigenthumsrechtes von staatlicher Ordnung.

Die, welche mit Spinoza leugnen, daß es außer dem Staate ein Recht gebe, verwechseln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte. Des Schutzes ist das Recht freilich nur im Staate versichert, aber es selbst ist von diesem unabhängig vorhanden. Denn durch Gewalt kann es blos unterdrückt, nie aufgehoben werden. (W. II, 680.) Demzufolge giebt es auch im Naturzustand vollkommenes

Eigenthumsrecht, d. h. solches, welches mit vollkommenem natürlichen, d. h. ethischen Rechte besessen wird, daher ohne Unrecht nicht verletzt, aber ohne Unrecht aufs Aeußerste vertheidigt werden kann. (H. 375.)

3) Wozu das Eigenthumsrecht Befugniß giebt.

Das moralisch begründete Eigenthumsrecht giebt seiner Natur nach dem Besitzer eine eben so uneingeschränkte Macht über die Sache, wie die ist, welche er über seinen eigenen Leib hat; woraus folgt, daß er sein Eigenthum durch Tausch, oder Schenkung, Andern übertragen kann, welche alsdann, mit dem selben moralischen Rechte, wie er, die Sache besitzen. (W. I, 397.)

4) Schwierigkeit der Erkennung des ethischen Rechts in dem auf positives Recht gegründeten Besitz.

Die rein ethischen Motive zur Ehrlichkeit können meistentheils nur nach einem weiten Umweg ihre Anwendung auf den bürgerlichen Besitz finden. Sie können nämlich sich zunächst und unmittelbar allein auf das natürliche Recht beziehen; auf das positive aber erst mittelbar, sofern nämlich jenes ihm zu Grunde liegt. Das natürliche Recht aber haftet an keinem andern Eigenthum, als an dem durch eigene Mühe erworbenen, durch dessen Angriff die darauf verwendeten Kräfte des Besitzers mit angegriffen, ihm also geraubt werden. Nun soll freilich aber auf positives Recht gegründete Besitz, wenn auch durch noch so viele Mittelglieder, zuletzt und in erster Quelle auf dem natürlichen Eigenthumsrechte beruhen. Aber wie weit liegt nicht, in den meisten Fällen, unser bürgerlicher Besitz von jener Urquelle des natürlichen Eigenthumsrechtes ab! Meistens hat er mit diesem einen sehr schwer oder gar nicht nachweisbaren Zusammenhang. Es bedarf schon bedeutender Bildung, um bei allem positiven Besitz das ethische Recht zu erkennen und es demnach aus rein moralischem Antriebe zu achten. (E. 188 fg.)

5) Warum bei Begründung des natürlichen Eigenthumsrechtes der Ausdruck **Formation** zu vermeiden ist.

Es ist zwar richtig, daß es zur Begründung des natürlichen Eigenthumsrechtes nicht der Annahme zweier Rechtsgründe neben einander, des auf Detention gegründeten, neben dem auf Formation gegründeten bedarf, sondern letzterer allein überall ausreicht. Aber der Name Formation ist nicht recht passend, da die Verwendung irgend einer Mühe auf eine Sache nicht immer eine Formation zu sein braucht. (W. I, 397 Anmerk.)

Ειμαρμενη, s. Fatum.

Einbildungskraft, s. Phantasie.

Einfalt.

Die Einfalt besteht im Mangel an Urtheilskraft. (W. I, 28. Vergl. Urtheilskraft.)

Einſamkeit.

1) Vorzüge der Einſamkeit vor der Geſellſchaft.

Die Einſamkeit giebt Freiheit und Gemüthsruhe. Jede Geſellſcha erfordert nothwendig eine gegenſeitige Accomodation. Ganz er ſelb ſein darf Jeder nur ſo lange er allein iſt. Wer alſo nicht die Ein ſamkeit liebt, der liebt auch nicht die Freiheit; denn nur wenn ma allein iſt, iſt man frei. Zwang iſt der unzertrennliche Gefährte de Geſellſchaft, und jede fordert Opfer, die um ſo ſchwerer fallen, je be deutender die eigene Individualität iſt. (P. I, 446.) Jeder kann in vollkommenſten Einklange nur mit ſich ſelbſt ſtehen, nicht mi ſeinem Freunde, nicht mit ſeiner Geliebten; denn die Unterſchiede de Individualität und Stimmung führen allemal eine, wenn auch gering Diſſonanz herbei. Daher iſt der wahre, tiefe Friede des Herzens un die vollkommene Gemüthsruhe allein in der Einſamkeit zu finden un als dauernde Stimmung nur in der tiefſten Zurückgezogenheit. (P. I 448.) Die Geiſtesruhe wird durch jede Geſellſchaft gefährdet un kann daher ohne ein bedeutendes Maaß von Einſamkeit nicht beſtehen (P. I, 452.)

Die Einſamkeit und Oede läßt alle ihre Uebel auf ein Mal, wen auch nicht empfinden, doch überſehen; hingegen die Geſellſchaft i inſidiös; ſie verbirgt hinter dem Scheine der Kurzweil, der Mit theilung, des geſelligen Genuſſes u. ſ. f. große, oft unheilbare Uebel (P. I, 448.)

Je höher Einer auf der Rangliſte der Natur ſteht, deſto einſame ſteht er, und zwar weſentlich und unvermeidlich. Dann aber iſt e eine Wohlthat für ihn, wenn die phyſiſche Einſamkeit der geiſtige entſpricht; widrigenfalls dringt die häufige Umgebung heterogener Weſe ſtörend, ja, feindlich auf ihn ein, raubt ihm ſein Selbſt und hat nicht als Erſatz dafür zu geben. Sodann, während die Natur zwiſche Menſchen die weiteſte Verſchiedenheit, im Moraliſchen und Intellectuelle geſetzt hat, ſtellt die Geſellſchaft, dieſe für nichts achtend, ſie alle gleich oder vielmehr ſie ſetzt an ihre Selle die künſtlichen Unterſchiede und Stufen des Standes und Ranges, welche der Rangliſte der Natur ſeh oft diametral entgegen laufen. Bei dieſer Anordnung kommen die von Natur hoch Stehenden zu kurz..... Die Geſellſchaft, welche man die gute nennt, hat nicht nur den Nachtheil, daß ſie uns Menſchen darbietet, die wir nicht loben und lieben können, ſondern ſie läßt auch nicht zu, daß wir ſelbſt ſeien, wie es unſerer Natur angemeſſen iſt; vielmehr nöthigt ſie uns, des Einklanges mit den Andern wegen, ein zuſchrumpfen, oder gar uns ſelbſt zu verunſtalten. (P. I, 446 fg.)

Dem intellectuell hochſtehenden Menſchen gewährt die Einſamkeit einen zwiefachen Vortheil: erſtlich den, mit ſich ſelber zu ſein, und zweitens den, nicht mit Andern zu ſein. Dieſen letztern wird man hoch anſchlagen, wenn man bedenkt, wie viel Zwang, Beſchwerde und ſelbſt Gefahr jeder Umgang mit ſich bringt. Geſelligkeit gehört zu den

gefährlichen, ja, verderblichen Neigungen, da sie uns in Contact bringt mit Wesen, deren große Mehrzahl moralisch schlecht und intellectuell stumpf oder verkehrt ist. (P. I, 451.)

Einsamkeit ist das Loos aller hervorragenden Geister; sie werden solche bisweilen beseufzen, aber stets als das kleinere von zwei Uebeln erwählen. (P. I, 455.)

2) Liebe zur Einsamkeit als Maaßstab des intellectualen Werthes.

Für den intellectualen Werth der Person ist der Grad der Fähigkeit zum Ertragen oder Lieben der Einsamkeit ein guter Maaßstab. (W. I, 240.) Jeder wird in genauer Proportion zum Werthe seines eigenen Selbst die Einsamkeit fliehen, ertragen oder lieben. Denn in ihr fühlt der Jämmerliche seine ganze Jämmerlichkeit, der große Geist seine ganze Größe, kurz Jeder sich als was er ist. (P. I, 446.) Je mehr Einer an sich selber hat, desto weniger können Andere ihm sein. Ein gewisses Gefühl von Allgenugsamkeit ist es, welches die Leute von innerem Werth und Reichthum abhält, der Gemeinschaft mit Andern die bedeutenden Opfer, welche sie verlangt, zu bringen, geschweige dieselbe zu suchen. Das Gegentheil hiervon macht die gewöhnlichen Leute so gesellig und accomodant; es wird ihnen nämlich leichter, Andere zu ertragen, als sich selbst. (P. I, 448 ff.) Es ist ein aristokratisches Gefühl, welches den Hang zur Absonderung und Einsamkeit nährt. Alle Lumpe sind gesellig, zum Erbarmen; daß hingegen ein Mensch edlerer Art sei, zeigt sich an seiner Liebe zur Einsamkeit. (P. I, 454 fg.)

3) In welchem Sinne die Einsamkeit dem Menschen natürlich und wieder nicht natürlich ist.

Wie ursprünglich die Noth, so treibt, nach Beseitigung dieser, die Langeweile die Menschen zusammen. Ohne Beide bliebe wohl Jeder allein, schon weil nur in der Einsamkeit die Umgebung der ausschließlichen Wichtigkeit, ja Einzigkeit entspricht, die Jeder in seinen eigenen Augen hat, und welche vom Weltgedränge zu nichts verkleinert wird. In diesem Sinne ist die Einsamkeit sogar der natürliche Zustand eines Jeden; sie setzt ihn wieder ein, als ersten Adam, in das ursprüngliche, seiner Natur angemessene Glück. (P. I, 452.)

In einem andern Sinne wieder ist dem Menschen die Einsamkeit nicht natürlich; sofern nämlich er, bei seinem Eintritt in die Welt, sich nicht allein, sondern zwischen Eltern und Geschwistern, also in Gemeinschaft gefunden hat. Demzufolge kann die Liebe zur Einsamkeit nicht als ursprünglicher Hang da sein, sondern erst in Folge der Erfahrung und des Nachdenkens entstehen; und dies wird Statt haben nach Maaßgabe der Entwickelung eigener geistiger Kraft, zugleich aber auch mit der Zunahme der Lebensjahre. (P. I, 452.)

4) Einfluß des Alters auf den Hang zur Einsamkeit.

Im Ganzen genommen steht der Geselligkeitstrieb eines Jeden im umgekehrten Verhältnisse seines Alters. Das kleine Kind erhebt ein

Angst- und Jammergeschrei, sobald es nur einige Minuten allein gelassen wird. Dem Knaben ist das Alleinsein eine große Pönitenz; Jünglinge gesellen sich leicht zu einander, nur die edleren und hochgesinnten unter ihnen suchen schon bisweilen die Einsamkeit. Der Mann kann schon viel allein sein, und desto mehr, je älter er wird. Der Greis findet an der Einsamkeit sein eigentliches Element. Immer aber wird hierbei in den Einzelnen die Zunahme der Neigung zur Absonderung und Einsamkeit nach Maaßgabe ihres intellectuellen Werthes erfolgen. (P. I, 452 fg.)

In den sechziger Jahren ist der Trieb zur Einsamkeit ein wirklich naturgemäßer, ja, instinctartiger. Denn jetzt vereinigt sich Alles, ihn zu befördern. (P. I, 455 fg.) Nur höchst dürftige und gemeine Naturen werden im Alter noch so gesellig sein, wie ehedem. (P. I, 456.)

Das dargelegte entgegengesetzte Verhältniß zwischen der Zahl der Lebensjahre und dem Grade der Geselligkeit hat auch eine teleologische Seite. Je jünger der Mensch ist, desto mehr hat er noch in jeder Beziehung zu lernen. Sehr zweckmäßig also besucht er die natürliche Unterrichtsanstalt (die Gesellschaft) desto fleißiger, je jünger er ist. (P. I, 457.)

5) Nachtheile der Einsamkeit.

Neben ihren großen Vortheilen hat doch die Einsamkeit auch ihre kleinen Nachtheile und Beschwerden, die jedoch im Vergleich mit denen der Gesellschaft gering sind. Unter jenen Nachtheilen ist einer, der nicht so leicht, wie die übrigen, zum Bewußtsein gebracht wird, nämlich dieser: wie durch anhaltend fortgesetztes Zuhausebleiben unser Leib so empfindlich gegen äußere Einflüsse wird, daß jedes kühle Lüftchen ihn krankhaft afficirt; so wird durch anhaltende Zurückgezogenheit und Einsamkeit unser Gemüth so empfindlich, daß wir durch die unbedeutendsten Vorfälle, Worte, wohl gar durch bloße Mienen, uns beunruhigt, oder gekränkt, oder verletzt fühlen; während Der, welcher stets im Getümmel bleibt, Dergleichen gar nicht beachtet. (P. I, 457.)

6) Rath zur Verbindung der Einsamkeit mit der Gesellschaft.

Wer, zumal in jüngeren Jahren, so oft ihn auch schon gerechtes Mißfallen an den Menschen in die Einsamkeit zurückgescheucht hat, doch die Oede derselben auf die Länge nicht zu ertragen vermag, dem ist zu rathen, daß er sich gewöhne, einen Theil seiner Einsamkeit in die Gesellschaft mitzunehmen, also daß er lerne, auch in der Gesellschaft in gewissem Grade allein zu sein, demnach was er denkt nicht sofort den Anderen mitzutheilen, und andererseits mit Dem, was sie sagen, es nicht genau zu nehmen, vielmehr moralisch wie intellectuell nicht viel davon zu erwarten und daher, hinsichtlich ihrer Meinungen, diejenige Gleichgültigkeit in sich zu befestigen, die das sicherste Mittel ist, um stets eine lobenswerthe Toleranz zu üben. Er wird alsdann, obwohl mitten unter ihnen, doch nicht so ganz in ihrer Gesellschaft sein,

sondern hinsichtlich ihrer sich mehr rein objectiv verhalten. Dies wird ihn vor zu genauer Berührung mit der Gesellschaft und dadurch vor jeder Besudelung, oder gar Verletzung, schützen. (P. I, 457 fg.)

Einsicht.

1) Quelle der Einsicht.

Die Anschauung allein ertheilt eigentliche Einsicht, sie allein wird vom Menschen wirklich assimilirt, geht in sein Wesen über und kann mit vollem Grunde sein heißen; während die Begriffe ihm blos ankleben. (W. I, 83. Vergl. auch Anschauung.)

2) Verhältniß der Kunde zur Einsicht.

Von Allem Kunde zu haben, von allen Steinen, Pflanzen u. s. w., hat an sich wenig Werth. Denn die Kunde ist ein bloßes Mittel zur Einsicht. Sie als bloßes Mittel zur Einsicht zu betrachten, ist die Denkungsart, welche den philosophischen Kopf im Gegensatze zum bloßen Gelehrten charakterisirt. (P. II, 513. W. II, 87.)

Eitelkeit.

1) Bedeutung des Wortes.

In fast allen Sprachen bedeutet Eitelkeit, vanitas, ursprünglich Leerheit und Nichtigkeit, womit das Gehaltlose ihres Strebens treffend bezeichnet ist. (W. I, 384. P. I, 376. H. 454.)

2) Wesen der Eitelkeit.

Der Eitele legt auf die Meinung Anderer von ihm den höchsten Werth, und es ist ihm darum mehr zu thun, als um Das, was als in seinem eigenen Bewußtsein vorgehend unmittelbaren Werth hat. Er kehrt demnach die natürliche Ordnung um, indem ihm das Bild seines Wesens im Kopfe Anderer der reale, sein eigenes Wesen hingegen der blos ideale Theil seines Daseins ist. Diese unmittelbare Werthschätzung Dessen, was nur mittelbaren Werth hat, ist diejenige Thorheit, welche das Wort Eitelkeit bezeichnet. Sie gehört, wie der Geiz, zum Vergessen des Zwecks über die Mittel. (P. I, 376.)

3) Gegensatz zwischen Eitelkeit und Stolz.

Zwischen Eitelkeit und Stolz beruht der Gegensatz darauf, daß der Stolz die bereits feststehende Ueberzeugung vom eigenen überwiegenden Werthe in irgend einer Hinsicht ist, Eitelkeit hingegen der Wunsch, in Andern eine solche Ueberzeugung zu erwecken, meistens begleitet von der stillen Hoffnung, sie in Folge davon auch selbst zu der seinigen machen zu können. Demnach ist Stolz die von innen ausgehende, folglich directe Hochschätzung seiner selbst, hingegen Eitelkeit das Streben, solche von außen her, also indirect zu erlangen. Dem entsprechend macht die Eitelkeit gesprächig, der Stolz schweigsam. (P. I, 379 fg.)

4) Stärke und Allgemeinheit der Eitelkeit.

Die Eitelkeit ist von allen Neigungen des Menschen die unzerstörbarste und thätigste; sie ist es, die selbst im Leben der Heiligen am

letzten ſtirbt. (W. I, 463.) Sie kann als eine Art allgemein verbreiteter, oder vielmehr angeborener Manie angeſehen werden. Sie zeigt ſich ſchon im Kinde, ſodann in jedem Lebensalter, jedoch am ſtärkſten im ſpäten. Bei den Franzoſen iſt ſie ganz endemiſch und daher am deutlichſten zu beobachten. Sie iſt ſelbſt im Verbrecher auf dem Schaffot noch wirkſam. (P. I, 377 fg.)

Ekelhafte, das.

Das Ekelhafte iſt ein Negativ-Reizendes und iſt in der Kunſt noch verwerflicher als das Poſitiv-Reizende. (Vergl. das Reizende). Denn es erweckt, wie dieſes, den Willen des Beſchauers und zerſtört dadurch die rein äſthetiſche Betrachtung. Aber es iſt ein heftiges Nichtwollen, ein Widerſtreben, was dadurch angeregt wird; es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenſtände ſeines Abſcheus vorhält. (W. I, 246.)

Elaſticität, ſ. Mechanik.

Elephant.

1) Intelligenz des Elephanten.

Wenngleich den Thieren die Vernunft abgeht, ſo giebt ſich doch, gemäß dem Geſetze, daß die Natur keinen Sprung macht, eine ſchwache Spur von Vernunft, von Reflexion, Denken, Vorſatz, Ueberlegung in den vorzüglichſten Individuen der oberſten Thiergeſchlechter allerdings bisweilen kund. Die auffallendſten Züge dieſer Art hat der Elephant geliefert, deſſen ſehr entwickelter Intellect noch durch die Uebung und Erfahrung einer bisweilen zweihundertjährigen Lebensdauer erhöht und unterſtützt wird. Von Prämeditation, welche uns an Thieren ſtets am meiſten überraſcht, hat er öfter unverkennbare Zeichen gegeben. (W. II, 66; I, 27.)

Der bewundernswürdige Verſtand des Elephanten war nöthig, weil, bei zweihundertjähriger Lebensdauer und ſehr geringer Prolification, er für längere und ſichere Erhaltung des Individuums zu ſorgen hatte, und zwar in Ländern, die von den gierigſten, ſtärkſten und behendeſten Raubthieren wimmeln. (N. 48.)

2) Geſtalt des Elephanten.

Die verſchiedenen Geſtalten der Thiere ſind der Ausdruck des in ihnen erſcheinenden Lebenswillens. Der Wille zum Leben iſt das (Lamarck'ſche) Urthier, das nach Maßgabe der Umſtände ſeine Geſtalt verändert und die Mannigfaltigkeit der Formen aus einem und demſelben Grundtypus zu Stande bringt. Kann nun, wenn der Wille zum Leben als Elephant auftritt, ein langer Hals die Laſt des übergroßen, maſſiven und noch mit klafterlangen Zähnen beſchwerten Kopfes unmöglich tragen; ſo bleibt ſolcher ausnahmsweiſe kurz, und als Nothhülfe wird ein Rüſſel zur Erde geſenkt, der Futter und Waſſer in die Höhe zieht und auch zu den Kronen der Bäume hinauflangt. (N. 52 fg.)

Eltern.

1) Elternliebe.

An den Geschlechtstrieb knüpft sich die Elternliebe, in welcher sich also das Gattungsleben fortsetzt. Demgemäß hat die Liebe des Thieres zu seiner Brut eine Stärke, welche die der blos auf das eigene Individuum gerichteten Bestrebungen weit übertrifft. Dies zeigt sich in dem Kampf und der Aufopferung, zu denen selbst die sanftesten Thiere für ihre Jungen bereit sind. Beim Menschen wird diese instinctive Elternliebe durch die Vernunft, d. h. die Ueberlegung geleitet, bisweilen aber auch gehemmt. An sich selbst ist sie jedoch im Menschen nicht weniger stark, wie manche Beispiele zeigen. Bei den Thieren jedoch, da sie keiner Ueberlegung fähig sind, zeigt die instinctive Mutterliebe (das Männchen ist sich seiner Vaterschaft meist nicht bewußt) sich unvermittelt und unverfälscht, daher mit voller Deutlichkeit und in ihrer ganzen Stärke. Im Grunde ist sie der Ausdruck des Bewußtseins im Thiere, daß sein wahres Wesen unmittelbarer in der Gattung, als im Individuo, liegt, daher es nöthigenfalls sein Leben opfert, damit in den Jungen die Gattung erhalten werde. Also wird hier, wie auch im Geschlechtstriebe (s. Geschlechtstrieb), der Wille zum Leben gewissermaßen transscendent, indem sein Bewußtsein sich über das Individuum, welchem es inhärirt, hinaus auf die Gattung erstreckt. (W. II, 587 fg.)

2) Pflicht und Recht der Eltern.

Alle Pflichten beruhen zwar auf gegenseitiger Verpflichtung, und diese ist in der Regel eine ausdrückliche, gegenseitige Uebereinkunft. (S. Pflicht.) Doch giebt es eine Verpflichtung, die nicht mittelst einer Uebereinkunft, sondern unmittelbar durch eine bloße Handlung übernommen wird; weil Der, gegen den man sie hat, noch nicht da war, als man sie übernahm. Es ist die der Eltern gegen ihre Kinder. Wer ein Kind in die Welt setzt, hat die Pflicht es zu erhalten, bis es sich selbst zu erhalten fähig ist; und sollte diese Zeit, wie bei einem Blinden, Krüppel, Kretinen u. dgl. nie eintreten, so hört auch die Pflicht nie auf. Denn durch das bloße Nichtleisten der Hülfe, also eine Unterlassung, würde er sein Kind verletzen, ja, dem Untergange zuführen. Die moralische Pflicht der Kinder gegen die Eltern ist nicht so unmittelbar und entschieden. Sie beruht darauf, daß, weil jede Pflicht ein Recht giebt, auch die Eltern eines gegen ihre Kinder haben, welches bei diesen die Pflicht des Gehorsams begründet, die aber nachmals mit dem Recht, aus welchem sie entstanden ist, auch aufhört. (E. 221.)

3) Warum Eltern das kränkliche Kind am meisten lieben.

Daß Eltern in der Regel das kränkliche Kind am meisten lieben, beruht darauf, daß es immerfort Mitleid erregt. (E. 238.)

Emanationssystem, s. Systeme.

Emblem, s. Symbol.

Empfindlichkeit.

1) Empfindlichkeit als Folge der Zurückgezogenheit und Einsamkeit. (S. unter Einsamkeit: Nachtheile der Einsamkeit.)

2) Empfindlichkeit als Folge des Hochmuths und mangelnder Menschenkenntniß.

Wir würden bei Beleidigungen, als welche eigentlich immer in Aeußerungen der Nichtachtung bestehen, viel weniger aus der Fassung gerathen, wenn wir nicht einerseits eine ganz übertriebene Vorstellung von unserm hohen Werth und Würde, also einen ungemessenen Hochmuth hegten, und andererseits uns deutlich gemacht hätten, was in der Regel Jeder vom Andern in seinem Herzen hält und denkt. Welch ein greller Contrast ist doch zwischen der Empfindlichkeit der meisten Leute über die leiseste Andeutung eines sie treffenden Tadels und Dem, was sie hören würden, wenn sie die Gespräche ihrer Bekannten über sie belauschten! (P. I, 492 fg.) Der ritterlichen Empfindlichkeit gegen Beleidigungen liegt der unmäßigste Hochmuth zu Grunde. (P. I, 403. Vergl. unter Ehre: Eine Afterart der Ehre.)

3) Empfindlichkeit gegen Kleinigkeiten als ein Zeichen des Wohlstandes.

Wenn man den Zustand eines Menschen, seiner Glücklichkeit nach, abschätzen will, soll man nicht fragen nach Dem, was ihn vergnügt, sondern nach Dem, was ihn betrübt; denn, je geringfügiger Dieses, an sich selbst genommen, ist, desto glücklicher ist der Mensch, weil ein Zustand des Wohlbefindens dazu gehört, um gegen Kleinigkeiten empfindlich zu sein; im Unglück spüren wir sie gar nicht. (P. I, 437.)

Empfindsamkeit.

Empfindsamkeit wird leicht zum Hinderniß der wahren Resignation. In jenem vom Leben ablösenden Gram, den eine himmlische Freude begleitet, welche das melancholischeste aller Völker the joy of grief genannt hat, liegt die Klippe der Empfindsamkeit, sowohl im Leben selbst, als in dessen Darstellung im Dichten. Wenn nämlich immer getrauert und immer geklagt wird, ohne daß man sich zur Resignation erhebt und ermannt; so hat man Erde und Himmel zugleich verloren und wässerichte Sentimentalität übrig behalten. Nur indem das Leiden die Form bloßer reiner Erkenntniß annimmt und sodann diese als Quietiv des Willens (s. Quietiv) wahre Resignation herbeiführt, ist es der Weg zur Erlösung und dadurch ehrwürdig. (W. I, 469.)

Empfindung.

1) Subjectivität der Empfindung.

Die Empfindung ist selbst in den edelsten Sinnesorganen nichts mehr, als ein locales, specifisches, innerhalb seiner Art einiger Abwechselung fähiges, jedoch an sich selbst stets subjectives Gefühl, welches als solches gar nichts Objectives, also nichts einer Anschauung

Aehnliches enthalten kann. Denn die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, was jenseits dieser Haut, also außer uns läge. Sie kann angenehm oder unangenehm sein, — welches eine Beziehung auf unseren Willen besagt, — aber etwas Objectives liegt in keiner Empfindung. (G. 52 ff. F. 7. ff. Vergl. auch Anschauung.)

2) Gegensatz zwischen Empfindung und Anschauung.

Die Sinnesempfindungen liefern noch keineswegs die Anschauung der objectiven Welt, sondern blos den rohen Stoff dazu. In ihnen selbst liegt so wenig die Anschauung der Dinge, daß sie vielmehr noch gar keine Aehnlichkeit haben mit den Eigenschaften der Dinge, die mittelst ihrer sich uns darstellen. Nur muß man, um dies einzusehen, Das, was wirklich der Empfindung angehört, deutlich aussondern von Dem, was in der Anschauung der Intellect hinzugethan hat. Dies ist Anfangs schwer, weil wir so sehr gewohnt sind, von der Empfindung sogleich zu ihrer objectiven Ursache überzugehen, daß diese sich uns darstellt, ohne daß wir die Empfindung, welche hier gleichsam die Prämissen zu jenem Schlusse des Verstandes liefert, an und für sich beachten. (G. 54 ff.)

3) Woher der Schein entsteht, als ob die Sinnesempfindung **unmittelbar**, ohne Verstandesoperation, die Gegenstände lieferte.

Die Meinung, daß die Sinnesempfindungen der Seele wirkliche Gegenstände vorstellen, erklärt sich aus Folgendem. Obwohl die Anwendung des uns a priori bewußten Causalitätsgesetzes die Anschauung vermittelt (s. Anschauung); so tritt dennoch der Verstandesact, mittelst dessen wir von der Wirkung zur Ursache übergehen und so aus den Datis der Sinnesempfindung den Gegenstand construiren, keineswegs ins deutliche Bewußtsein; daher sondert sich die Sinnesempfindung nicht von der aus ihr, als dem rohen Stoff, erst vom Verstande gebildeten Vorstellung aus. (W. II, 25—28.)

4) Nutzlosigkeit der Empfindung ohne Verstand.

Alle Thiere, bis zum niedrigsten herab, müssen Verstand, d. h. Erkenntniß des Causalitätsgesetzes haben, wenn auch in sehr verschiedenem Grade der Feinheit und Deutlichkeit; aber stets wenigstens so viel, wie zur Anschauung mit ihren Sinnen erfordert ist; denn Empfindung ohne Verstand wäre nicht nur ein unnützes, sondern ein grausames Geschenk der Natur. (G. 76.)

Empirie, s. Erfahrung.

Ἓν καὶ πᾶν, s. Alleins-Lehre.

Endlich und unendlich.

Endlich und unendlich sind Begriffe, die blos in Beziehung auf Raum und Zeit Bedeutung haben; indem diese beiden unendlich,

d. h. endlos, wie auch in's Unendliche theilbar sind. Wendet man jene beiden Begriffe noch auf andere Dinge an, so müssen es solche sein, die, Raum und Zeit füllend, durch sie jener ihrer Eigenschaften theilhaft werden. Hieraus ist zu ermessen, wie groß der Mißbrauch sei, welchen Philosophaster und Windbeutel in diesem Jahrhundert mit jenen Begriffen getrieben haben. (P. II, 18.) An Wortkram vom Endlichen und Unendlichen hat der deutsche Leser in der Regel sein Genügen und merkt nicht, daß er am Ende nichts Deutliches dabei denken kann, als nur „was ein Ende hat" und „was keines hat." (G. 114.)

Endursachen, s. Teleologie.

Engländer.

1) Mängel der Engländer.

Die Engländer gehören in metaphysischen Dingen gänzlich zum großen Haufen (mob), indem ihnen jede die bloße Physik überschreitende, also metaphysische Annahme sogleich zusammenfällt mit dem Hebräischen Theismus. Teleologie ist ihnen noch immer identisch mit Theologie. Sie stehen noch immer auf dem Standpunkt, der zwischen Materialismus und Theismus kein Drittes kennt. So ein Engländer in seiner Verwahrlosung und völligen Rohheit hinsichtlich aller speculativen Philosophie, oder Metaphysik, ist eben gar keiner geistigen Auffassung der Natur fähig; er kennt daher kein Mittleres zwischen einer Auffassung ihres Wirkens als nach strenger, womöglich mechanischer Gesetzmäßigkeit vor sich gehend, oder aber als das vorher wohlüberlegte Kunstfabricat des Hebräergottes, den er seinen maker nennt. (P. II, 165. W. I, 608; II, 386. P. II, 109.)

Die Engländer sehen, wie auch bei uns die untersten Classen der Gesellschaft, gar nicht die Möglichkeit ab, die Moral anders als auf Theismus zu stützen. (P. II, 234.)

Die Pfaffen in England, die verschmitztesten aller Obscuranten, haben die Köpfe daselbst so zugerichtet, daß sogar in den kenntnißreichsten und aufgeklärtesten derselben das Grundgedankensystem ein Gemisch vom krassesten Materialismus mit plumpster Judensuperstition ist. (P. II, 165. W. II, 387.) Die so intellectuelle und urtheilskräftige englische Nation ist durch die schimpflichste Bigotterie und Pfaffenbevormundung degradirt. (P. I, 16. 286—289; II, 521.) Dies zeigt sich unter andern auch in der Ansicht und Behandlung des Selbstmordes. (P. II, 328. 331.)

Die englische Prüderie hat das eigenthümliche Vorurtheil erzeugt, daß die Gesticulation, diese allgemeine Sprache, welche die Natur Jedem eingiebt und die Jeder versteht, etwas Unwürdiges und Gemeines sei. Doch dieselbe der Gentlemanrie zu Liebe abzuschaffen und zu verpönen möchte sein Bedenkliches haben. (P. II, 648.)

2) Vorzüge der Engländer.

Während der Deutsche ein Freund der Billigkeit ist, hält der Engländer es mit der wichtigeren Tugend, der Gerechtigkeit. (E. 222.)

In England ist das Duell fast ganz ausgerottet, kommt nur noch höchst selten vor und wird dann als eine Narrheit verlacht. (P. I, 410 Anmerk.)

Vorwitziger und verdächtiger Neugier gegenüber, der man als im Falle der Nothwehr sich befindend das Recht hat, durch Lügen zu begegnen, ist das englische „Ask me no questions, and I'll tell you no lies" (Frag' du mich nicht aus, will ich dich nicht belügen) die richtige Maxime. Nämlich bei den Engländern, denen der Vorwurf der Lüge als die schwerste Beleidigung gilt, und die eben daher wirklich weniger lügen, als die andern Nationen, werden dem entsprechend alle unbefugten, die Verhältnisse des Andern betreffenden Fragen als eine Ungezogenheit angesehen, welche der Ausdruck to ask questions bezeichnet. (E. 224.)

Die fein fühlende englische Nation ist vor allen andern durch ein hervorstechendes Mitleiden mit Thieren ausgezeichnet, welches sich bei jeder Gelegenheit kund giebt und die Macht gehabt hat, auf die Gesetzgebung zu wirken. Denn zum Ruhme der Engländer sei es gesagt, daß bei ihnen zuerst das Gesetz auch die Thiere ganz ernstlich gegen grausame Behandlung in Schutz genommen hat. Außerdem thut auf Privatwegen die Londoner Thierschutz-Gesellschaft sehr viel gegen Thierquälerei. (E. 242 fg.) Die Macht des Mitleids zeigte sich im Großen in der hochherzigen brittischen Nation, als dieselbe 20 Millionen Pfund Sterling hingab, um den Negersclaven in ihren Colonien die Freiheit zu erkaufen. (E. 230.)

Ens realissimum.

Das ens realissimum (allerrealste Wesen) der Scholastiker — diese grotteske Vorstellung eines Inbegriffes aller möglichen Realitäten ist von Kant zu einem der Vernunft wesentlichen und nothwendigen Gedanken gemacht worden. Es ist aber so weit davon entfernt, ein der Vernunft wesentlicher und nothwendiger Gedanke zu sein, daß er vielmehr zu betrachten ist als ein rechtes Meisterstück von den monstrosen Erzeugnissen eines durch wunderliche Umstände auf die seltsamsten Abwege und Verkehrtheiten gerathenen Zeitalters, wie das der Scholastik war. Bei den Philosophen des Alterthums ist vom ens realissimum nirgends eine Spur. (W. I, 602—605.)

Entdeckung.

Jede Entdeckung entspringt aus einer intuitiven unmittelbaren Auffassung durch den Verstand, denn sie ist nichts Anderes, als ein richtiges unmittelbares Zurückgehen von der Wirkung auf die Ursache (vgl. Verstand). Beispiele: Hookes Entdeckung des Gravitationsgesetzes und die Zurückführung so vieler und großer Erscheinungen auf dies eine Gesetz, ferner Lavoisiers Entdeckung des Sauerstoffes und seiner wichtigen Rolle in der Natur, ferner Göthes Entdeckung der Entstehungsart physischer Farben. Alle Entdeckungen sind eine blos dem Grade nach verschiedene Aeußerung der nämlichen und einzigen

Function des Verstandes, durch welche auch ein Thier die Ursache, welche auf seinen Leib wirkt, als Object im Raum anschaut. Daher sind auch jene großen Entdeckungen alle, eben wie die Anschauung und jede Verstandesäußerung, eine unmittelbare Einsicht und als solche das Werk des Augenblicks, ein apperçu, ein Einfall, nicht das Product langer Schlußketten in abstracto. (W. I, 25.) Der Kern jeder großen Entdeckung ist das Erzeugniß eines glücklichen Augenblicks, in welchem, durch Gunst äußerer und innerer Umstände, dem Verstande complicirte Causalreihen, oder verborgene Ursachen tausend Mal gesehener Phänomene, oder nie betretene, dunkle Wege sich plötzlich erhellen. (G. 78.)

Enthymemata.

Schlüsse werden selten förmlich und in extenso vorgetragen; sondern man läßt eine der Prämissen weg, entweder weil sie sich von selbst versteht, oder weil sie (bei hypothetischen und disjunctiven Schlüssen) aus der andern Prämisse hervorgeht. Z. B. „Kant konnte irren, denn er war ein Mensch." Solche Weglassungen der Prämissen heißen Enthymemata. (H. 472.)

Entschluß.

1) Verhältniß des Entschlusses zum Wunsch und zur That.

So lange ein Willensact im Werden begriffen ist, heißt er Wunsch; wenn fertig, Entschluß; daß er dies aber sei, beweist dem Selbstbewußtsein erst die That; denn bis zu ihr ist er veränderlich. (E. 17.) Allein der Entschluß, nicht aber der bloße Wunsch, ist beim Menschen ein gültiges Zeichen seines Charakters, für ihn selbst und für Andere. Der Entschluß aber wird allein durch die That gewiß. Der Wunsch drückt blos den Gattungscharakter aus, nicht den individuellen, d. h. deutet blos an, was der Mensch überhaupt, nicht was das den Wunsch fühlende Individuum zu thun fähig wäre. Die überlegte That allein ist der Ausdruck der intelligibeln Maxime des Handelns, das Resultat des innersten Wollens, der Spiegel des Willens. (W. I, 354. E. 169.)

2) Lebensregel in Bezug auf das Verhalten vor und nach dem Entschluß.

Man überlege ein Vorhaben reiflich und wiederholt, ehe man dasselbe ins Werk setzt. Ist man aber einmal zum Entschluß gekommen und hat Hand ans Werk gelegt, so daß jetzt Alles seinen Verlauf zu nehmen hat und nur noch der Ausgang abzuwarten steht; dann ängstige man sich nicht durch stets erneuerte Ueberlegung, beruhige sich vielmehr mit der Ueberzeugung, daß man Alles zu seiner Zeit reiflich erwogen habe. Diesen Rath ertheilt auch das Sprichwort: „Du sattle gut und reite getrost." (P. II, 459 fg.)

Entstehen und Vergehen.

Das beständige Entstehen und Vergehen der Individuen greift keineswegs an die Wurzel der Dinge, sondern ist nur ein oberflächliches Phänomen, von welchem das eigentliche, sich unserem Blick entziehende und durchweg geheimnißvolle innere Wesen jedes Dinges nicht mitgetroffen wird, vielmehr dabei ungestört fortbesteht, wenn wir gleich die Weise, wie das zugeht, weder wahrnehmen, noch begreifen können. (W. II, 540 fg. 546.) Da nur mittelst der Anschauungsform des Raumes die Vielheit und mittelst der der Zeit das Vergehen und Entstehen möglich ist, so kann das Entstehen und Vergehen keine absolute Realität haben, kann dem in der Erscheinung sich darstellenden Wesen an sich selbst nicht zukommen. (P. I, 91; II, 287.) Hieraus ergiebt sich der wahre Sinn der paradoxen Lehre der Eleaten, daß es gar kein Entstehen und Vergehen gebe. (W. II, 547.)

Epagoge und Apagoge.

1) Gegensatz zwischen der Epagoge und Apagoge.

Die Epagoge (επαγωγη, inductio bei Aristoteles) ist das Gegentheil der Apagoge (απαγωγη). Diese weist einen Satz als falsch nach, indem sie zeigt, daß, was aus ihm folgen würde, nicht wahr ist; also durch die instantia in contrarium. Die Epagoge hingegen weist die Wahrheit eines Satzes dadurch nach, daß sie zeigt, daß, was aus ihm folgen würde, wahr ist. Sie treibt demnach durch Beispiele zu einer Annahme hin; die Apagoge treibt ebenso von ihr ab. (W. II, 117.)

2) Warum die Epagoge unsicherer ist als die Apagoge.

Da die Epagoge, oder Induction, ein Schluß von den Folgen auf den Grund ist, und zwar modo ponente (denn sie stellt aus vielen Fällen die Regel auf, aus der diese dann wieder die Folge sind); so ist sie nie vollkommen sicher, sondern bringt es höchstens zu sehr großer Wahrscheinlichkeit. Indessen kann diese formelle Unsicherheit durch die Menge der aufgezählten Folgen einer materiellen Sicherheit Raum geben. Die Apagoge hingegen ist zunächst der Schluß vom Grunde auf die Folgen, verfährt jedoch nachher modo tollente, indem sie das Nichtdasein einer nothwendigen Folge nachweist und dadurch die Wahrheit des angenommenen Grundes aufhebt. Eben deshalb ist sie stets vollkommen sicher und leistet durch ein einziges sicheres Beispiel in contrarium mehr, als die Induction durch unzählige Beispiele für den aufgestellten Satz. So sehr viel leichter ist widerlegen, als beweisen, umwerfen, als aufstellen. (W. II, 117.)

3) Die Apagoge beim eristischen Disputiren.

Beim eristischen Disputiren, wo es gilt, eine aufgestellte These zu widerlegen, können wir indirect verfahren, indem wir die These bei ihren Folgen angreifen, um aus der Unwahrheit dieser auf ihre eigene Unwahrheit zu schließen. Hiezu können wir uns entweder der bloßen Instanz, oder aber der Apagoge bedienen. Die Instanz (ενστασις)

iſt ein bloßes exemplum in contrarium; ſie widerlegt die Theſe du
Nachweiſung von Dingen oder Verhältniſſen, die unter ihrer Aus
begriffen ſind, bei denen ſie aber offenbar nicht zutrifft, daher ſie ni
wahr ſein kann. Die Apagoge bringen wir dadurch zu Wege, d
wir die Theſe vorläufig als wahr annehmen, nun aber irgend ein
andern, als wahr anerkannten und unbeſtrittenen Satz ſo mit ihr v
binden, daß Beide die Prämiſſen eines Schluſſes werden, deſſen Concluſ
offenbar falſch iſt. Jedenfalls muß, da die hinzugenommene and
Prämiſſe von unbeſtrittener Wahrheit iſt, die Falſchheit der Concluſ
von der Theſe herrühren; dieſe kann alſo nicht wahr ſein. (P. II, 3

Epitheta, in der Poeſie, ſ. Poeſie.

Epos.

1) Das Epos verglichen mit Lyrik und Drama.

Das Epos gehört zu den objectiven Dichtungsarten, in welch
der Darzuſtellende von dem Darſtellenden verſchieden iſt. (W. I, 29
Zwiſchen der Lyrik, in welcher das ſubjective Element vorherrſcht, u
dem Drama, in welchem das objective allein und ausſchließlich vo
handen iſt, hat die epiſche Poeſie, in allen ihren Formen und Modi
cationen, von der erzählenden Romanze bis zum eigentlichen Epo
eine breite Mitte inne. Denn obwohl ſie in der Hauptſache object
iſt; ſo enthält ſie doch ein bald mehr, bald minder hervortretend
ſubjectives Element, welches am Ton, an der Form des Vortrags, u
auch an eingeſtreuten Reflexionen ſeinen Ausdruck findet. Wir verlier
nicht den Dichter ſo ganz aus den Augen, wie bei dem Dram
(W. II, 492.)

2) Zweck des Epos und Mittel zur Erreichung deſſelbe

Das Epos hat mit dem Drama den gemeinſchaftlichen Zweck, d
bedeutenden Charakteren in bedeutenden Situationen die durch bei
herbeigeführten außerordentlichen Handlungen darzuſtellen. (W. II, 49
In den mehr objectiven Dichtungsarten, beſonders dem Roma
Epos und Drama wird der Zweck, die Offenbarung der Idee d
Menſchheit, beſonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige u
tiefgefaßte Darſtellung bedeutender Charaktere und durch Erfindu
bedeutſamer Situationen, an denen ſie ſich entfalten. (W. I, 296 fg

Equivoque, ſ. unter Lächerliches: Witz.

Erblichkeit, der Eigenſchaften, ſ. Vererbung.

Erbſünde.

1) Die Erbſünde als die Ur- und einzig wahre Sünd

Die Erbſünde iſt die Sünde, durch welche der Menſch ſchon ve
ſchuldet auf die Welt kommt, die Sünde, die nicht im Thun (operari
ſondern im Weſen und in der Exiſtenz (essentia et existentia
aus welchen das Thun mit Nothwendigkeit hervorgeht, liegt. Sie i
eigentlich unſere einzig wahre Sünde, von der alle andern Sünden b

Folge sind. Sie besteht in der Bejahung des Willens zum Leben. — Der christliche Mythos läßt sie zwar erst, nachdem der Mensch schon da war, entstehen; dies thut er aber eben als Mythos. — Daß der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, kann nur Dem widersinnig erscheinen, der ihn für erst so eben aus Nichts geworden und für des Werk eines Andern hält. (W. II, 690 fg. 696.)

2) Erlösung von der Erbsünde.

Von der Erbsünde, der Bejahung des Willens zum Leben, erlösen nicht die guten Werke, sondern einzig und allein die völlige Umgestaltung unsers Sinnes und Wesens, die Wiedergeburt, d. i. die Verneinung des Willens zum Leben. Zwischen diesen beiden liegt das Moralische; es begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens. (W. II, 696.)

3) Verwandtschaft des Dogma von der Erbsünde mit der Lehre von der Seelenwanderung. (S. Metempsychose.)

4) Verhältniß des Rationalismus zum Dogma von der Erbsünde. (S. Rationalismus.)

Erection, s. unter Genitalien: Unabhängigkeit des Genitalienwillens von der Erkenntniß.)

Erfahrung.

1) Das Medium der Erfahrung.

Das Medium, in welchem die Erfahrung überhaupt sich darstellt, ist die Vorstellung, die Erkenntniß, also der Intellect. (P. II, 18 fg.)

2) Die beiden Elemente der Erfahrung.

Kant hat unwiderleglich gezeigt, daß die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnißformen und dem Wesen an sich der Dinge, erwächst, und daß sogar beide sich darin gegen einander abgränzen lassen; nämlich als das a priori uns Bewußte und das a posteriori Hinzugekommene. (W. II, 203.)

3) Die gesammte Erfahrung als bloße Erscheinung.

Weil der eine Bestandtheil der Erfahrung, nämlich der allgemeine, formelle und gesetzmäßige, a priori erkennbar ist, eben deshalb aber auf den wesentlichen und gesetzmäßigen Functionen unsers eigenen Intellects beruht, der andere hingegen, nämlich der besondere, materielle und zufällige, aus der Sinnesempfindung entspringt; so sind beide subjectiven Ursprungs. Hieraus folgt, daß die gesammte Erfahrung, nebst der in ihr sich darstellenden Welt, eine bloße Erscheinung, d. h. ein zunächst und unmittelbar nur für das es erkennende Subject Vorhandenes, ist; jedoch weist diese Erscheinung auf irgend ein ihr zum Grunde liegendes Ding an sich selbst hin. (P. I, 87.)

4) Bedingte Gültigkeit der Erfahrungswahrheit.

Die Wahrheit der Erfahrung ist (nach Kant) nur die Wahrheit einer Hypothese; würden die suppositiones, die allen Aufschlüssen der

Erfahrung zum Grunde liegen (nämlich Subject, Object, Zeit, Raum Causalität) weggenommen, so bliebe auch an allen diesen Aufschlüssen kein wahres Wort. — Dies heißt: die Erfahrung ist bloße Erscheinung, nicht Erkenntniß von Dingen an sich. (H. 390 fg.)

5) Wichtigkeit des Begriffs für die Erfahrung.

Der äußere Eindruck auf die Sinne, sammt der Stimmung, die er in uns hervorruft, verschwindet mit der Gegenwart der Dinge. Jene beiden können daher nicht selbst die eigentliche Erfahrung ausmachen, deren Belehrung für die Zukunft unser Handeln leiten soll. Vielmehr wird diese erst durch den der Gewalt der Zeit nicht unterworfenen Begriff vermittelt. (S. Begriff.) In ihm muß die belehrende Erfahrung niedergelegt sein, und er allein eignet sich zum sichern Lenker unserer Schritte im Leben. Er vermag alle Resultate der Anschauung in sich aufzunehmen, um sie, auch nach dem längsten Zeitraum, unverändert und unvermindert wieder zurückzugeben; erst hiedurch entsteht die Erfahrung. (W. II, 67.)

Erhaben.

1) Unterschied des Gefühls des Erhabenen von dem des Schönen.

So lange die Bedeutsamkeit und Deutlichkeit der Formen der Natur, aus denen die in ihnen individualisirten Ideen uns leicht ansprechen, es ist, was uns in die ästhetische Contemplation versetzt; so lange ist es blos das Schöne, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit, was erregt wird. Wenn nun aber eben jene Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten uns zu ihrer reinen Contemplation einladen, gegen den menschlichen Willen ein feindliches Verhältniß haben, ihm entgegen sind, durch ihre allen Widerstand aufhebende Uebermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter aber dennoch nicht auf dieses sich aufdringende feindliche Verhältniß zu seinem Willen seine Aufmerksamkeit richtet, sondern sich mit Bewußtsein davon abwendet und jene dem Willen furchtbaren Gegenstände als reines willenloses Subject des Erkennens ruhig contemplirt, ihre Idee allein auffassend, folglich dadurch über sich, seine Person, sein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird; — dann erfüllt ihn das Gefühl des Erhabenen. Was also das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterscheidet, ist dieses, daß bei letzterem das reine, willenlose Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen hat, hingegen bei ersterem der Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen ist durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen des Objects zum Willen. (W. I, 237.)

2) Grade des Erhabenen.

Da das Gefühl des Erhabenen mit dem des Schönen in der Hauptsache, dem reinen willensfreien Erkennen der Ideen, Eines ist und nur durch einen Zusatz, nämlich die Erhebung über das erkannte feindliche

Verhältniß des contemplirten Objects zum Willen sich vom Gefühl des Schönen unterscheidet; so entstehen, je nachdem dieser Zusatz stark, laut, dringend, nah, oder nur schwach, fern, blos angedeutet ist, mehrere Grade des Erhabenen, ja, Uebergänge vom Schönen zum Erhabenen. (K. I, 239 ff. H. 361 fg.)

3) Arten des Erhabenen.

Der Eindruck des Erhabenen kann entstehen beim Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden, ihm überlegenen Macht; er kann aber auch entstehen bei der Vergegenwärtigung einer bloßen Größe in Raum und Zeit, deren Unermeßlichkeit das Individuum zu Nichts verkleinert. Wir können, Kants Benennungen und seine richtige Eintheilung beibehaltend, die erstere Art das Dynamisch-, die zweite das Mathematisch-Erhabene nennen. (W. I, 242 fg. H. 363.)

4) Das ethisch Erhabene.

Auf das Ethische angewendet bezeichnet das Prädicat „erhaben" den erhabenen Charakter. Dieser entspringt daraus, daß der Wille den Menschen und dem Schicksal gegenüber nicht erregt wird durch Gegenstände, welche allerdings geeignet wären, ihn zu erregen; sondern das Erkennen auch hierbei die Oberhand behält. Der erhabene Charakter, die Menschen rein objectiv betrachtend, ist frei von Haß und Neid. (W. I, 244.)

5) Das Gegentheil des Erhabenen.

Das eigentliche Gegentheil des Erhabenen ist das Reizende. (W. I, 244. Vergl. das Reizende.)

Erinnerung, s. Gedächtniß.

Eris.

Eine Hauptquelle des allem Leben wesentlichen und unvermeidlichen Leidens ist, sobald es wirklich und in bestimmter Gestalt eintritt, die Eris, der Kampf aller Individuen, der Ausdruck des Widerspruchs, mit welchem der Wille zum Leben im Innern behaftet ist. In diesem ursprünglichen Zwiespalt liegt eine unversiegbare Quelle des Leidens, trotz den Vorkehrungen, die man dagegen getroffen hat. (W. I, 393.)

Eristik.

1) Definition der Eristik.

Die Eristik ist die Technik des Disputirens. (W. II, 112.) Da jedes auf Erforschung der Wahrheit gerichtete Gespräch mit Andern wegen der Verschiedenheit der Individualitäten leicht in die Kontroverse und wegen der Unredlichkeit der Menschen leicht in Rechthaberei übergeht; so muß man, um regelrecht zu disputiren und besonders um den Schlichen und Kniffen der Rechthaberei zu begegnen, gewisse formale Regeln innehaben und anwenden. Die Theorie dieser Regeln ist die Eristik oder eristische Dialektik. Sie ist also die geistige Fechtkunst, in Regeln gebracht. (P. II, 27 ff. H. 3 ff.)

2) Inhalt der Eristik.

Die Eristik enthält erstens die Darstellung des Wesentlichen jeder Disputation, das abstracte Grundgerüst, gleichsam das Skelet der Kontroverse überhaupt. (P. II, 28—30. H. 11—14.) Zweitens enthält sie die begriffliche Darlegung der Stratagemata (Kunstgriffe, denen sich die Disputirenden instinctiv zu bedienen pflegen. (P. 30 ff. H. 14—35.) Diese Stratagemata nehmen als eristisch-dialektische Figuren die Stelle ein, welche in der Logik die syllogistischen, und in der Rhetorik die rhetorischen Figuren ausfüllen, mit welchen beiden sie das Gemeinsame haben, daß sie gewissermaßen angeboren sind, indem ihre Praxis der Theorie vorhergeht, man also, um sie zu üben, nicht erst sie gelernt zu haben braucht. (P. II, 27.)

Erkenntniß.

1) Woher das Bedürfniß der Erkenntniß überhaupt entsteht.

Die Nothwendigkeit, oder das Bedürfniß der Erkenntniß überhaupt entsteht aus der Vielheit und dem getrennten Dasein der Wesen, also aus der Individuation. Denn denkt man sich, es sei nur ein einziges Wesen vorhanden; so bedarf ein solches keiner Erkenntniß, weil nichts da ist, was von ihm selbst verschieden wäre, und dessen Dasein es daher erst mittelbar, durch Erkenntniß, d. h. Bild und Begriff, in sich aufzunehmen hätte. (W. II, 310.)

2) Grund- und Urform der Erkenntniß.

Die Grund- und Urform alles Erkennens ist Das, was man als das Zerfallen in Subject und Object, in ein Erkennendes und Erkanntes, bezeichnet, also das Bewußtsein. (P. I, 89; II, 291. Vergl. Bewußtsein.)

3) Physiologische und metaphysische Ansicht der Erkenntniß.

Die ganze Form des Erkennens und Erkanntwerdens ist blos durch unsere animale, mithin sehr secundäre und abgeleitete Natur bedingt, also keineswegs der Urzustand aller Wesenheit und alles Daseins. (P. II, 291. W. II, 564.) Das Erkennen gehört als Thätigkeit des Gehirns, mithin als Function des Organismus, der bloßen Erscheinung an. (W. II, 565.) Die Erkennbarkeit überhaupt, mit ihrer wesentlichsten, daher stets nothwendigen Form von Subject und Object, gehört blos der Erscheinung an, nicht dem Wesen an sich der Dinge. Wo Erkenntniß, mithin Vorstellung ist, da ist auch nur Erscheinung, und wir stehen daselbst schon auf dem Gebiete der Erscheinung. (W. II, 735 fg.) Aber, obgleich das Erkennen als Function des Organismus zur Erscheinung gehört, so gehört es doch zur Erscheinung des Dinges an sich, d. i. des Willens; auch in ihm objectivirt sich der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, also als ein Erkennenwollen. So groß und fundamental daher auch der Unterschied des Wollens vom Erkennen ist, so

bleibt dennoch das letzte Substrat Beider das selbe, nämlich der Wille, als das Wesen an sich der ganzen Erscheinung; das Erkennen aber, der Intellect, welcher im Selbstbewußtsein sich durchaus als das Secundäre darstellt, ist nicht nur als sein Accidenz, sondern auch als sein Werk anzusehen und also durch einen Umweg doch wieder auf ihn zurückzuführen. Physiologisch angesehen ist das Erkennen eine Function eines Organs des Leibes, des Gehirns, metaphysisch hingegen ist es Objectivation des Willens und zwar des Willens zu erkennen. (W. II, 293.)

4) Zweck der Erkenntniß. (S. unter Bewußtsein: Ursprung und Zweck des Bewußtseins.)

5) Bestandtheile der Erkenntniß.

Die Erkenntniß hat einen formellen und materiellen Bestandtheil. Das Angeborene, daher Aprioriſche und von der Erfahrung Unabhängige jenes gesammten Erkenntnißvermögens macht den formellen Theil aus. (Vergl. Apriori.) Alles hingegen, was sich nicht auf diese objective Form, selbsteigene Thätigkeitsweise, Function des Intellects zurückführen läßt, mithin der ganze von außen, d. h. aus der von der Sinnesempfindung ausgehenden objectiven Anschauung kommende Stoff bildet den materiellen Theil der Erkenntniß. (S. 115.)

6) Arten der Erkenntniß.

Es giebt zwei grundverschiedene Arten der Erkenntniß. Die eine ist die dem Satz vom Grunde unterworfene, die andere die von diesem Satze unabhängige. Die erstere ist die gemeine, d. i. die dem Willen dienende Erkenntniß, zu der auch noch die Wissenschaft gehört, die sich nur durch höhere systematische Form von der gemeinen Erkenntniß unterscheidet; die zweite ist die willensfreie Erkenntniß. Gegenstand der ersteren sind die einzelnen Dinge und ihre Relationen zu einander und zum Willen, Gegenstand der letztern die Ideen. Subject der ersten ist das Individuum, Subject der letztern das reine Subject des Erkennens, das Genie. (W. I, 181. 208 ff. Vergl. auch Idee und Genie.)

Die dem Satz vom Grunde unterworfene Erkenntniß hat wieder zwei Unterarten. Sie zerfällt nämlich in die anschauende oder Verstandes-Erkenntniß und in die abstracte (begriffliche) oder Vernunft-Erkenntniß. (Ueber beide vergl. Anschauung und Begriff.)

7) Grade der Erkenntniß.

Das Erkennen wird um so deutlicher, um so reiner, um so objectiver, je mehr in der aufsteigenden Thierreihe der Intellect sich entwickelt, vollkommener wird, und je mehr dadurch das Erkennen sich vom Wollen sondert. In dem Maaße, als in der aufsteigenden Thierreihe das Nerven- und das Muskelsystem sich immer deutlicher von einander sondern, bis das erstere in den Wirbelthieren und am vollkommensten im Menschen sich in ein organisches und cerebrales Nervensystem

ſcheidet und dieſes wieder ſich zu dem überaus zuſammengeſetzt
Apparat von großem und kleinem Gehirn, verlängertem und Rück
Mark, Cerebral- und Spinal-Nerven, ſenſibeln und motoriſchen Nerve
bündeln ſteigert; in demſelben Maaße ſondert ſich im Bewußtſe
immer deutlicher das Motiv von dem Willensact, den es herv
ruft, alſo die Vorſtellung vom Willen, und dadurch nun nimmt
Objectivität des Bewußtſeins beſtändig zu, indem die Vorſtellung
ſich immer deutlicher und reiner darin darſtellen. Die Objectivität
Erkenntniß, und zunächſt der anſchauenden, hat unzählige Grade,
auf der Energie des Intellects und ſeiner Sonderung vom Will
beruhen und deren höchſter das Genie iſt. (W. II, 329 fg. N. 74—7

8) Objectiver Gehalt der Erkenntniß.

Je mehr Nothwendigkeit eine Erkenntniß mit ſich führt, je mehr
ihr von Dem iſt, was ſich gar nicht anders denken und vorſtell
läßt — wie z. B. die räumlichen Verhältniſſe —, je klärer und
nügender ſie daher iſt; deſto weniger rein objectiven Gehalt hat
oder deſto weniger eigentliche Realität iſt in ihr gegeben; und u
gekehrt, je Mehreres in ihr als rein zufällig aufgefaßt werden m
je Mehreres ſich uns als blos empiriſch gegeben aufdringt; deſto m
eigentlich Objectives und wahrhaft Reales iſt in ſolcher Erkenntn
aber auch zugleich deſto mehr Unerklärliches, d. h. aus Anderm n
weiter Ableitbares. (W. I, 145.)

9) Warum es kein Erkennen des Erkennens giebt.

Das vorſtellende Ich, das Subject des Erkennens kann, da es,
nothwendiges Correlat aller Vorſtellungen, Bedingung derſelben
nie ſelbſt Vorſtellung oder Object werden. Daher alſo giebt es
Erkennen des Erkennens; weil dazu erfordert würde, daß
Subject ſich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen
kennte, was unmöglich iſt. (G. 141.)

Unſere Erkenntniß ſieht, wie unſer Auge, nur nach außen und n
nach innen, ſo daß, wenn das Erkennende verſucht, ſich nach innen
richten, um ſich ſelbſt zu erkennen, es in ein völlig Dunkeles blickt,
eine gänzliche Leere geräth. (P. II, 47.) Richtet ſich das Subj
des Erkennens nach innen, ſo erkennt es zwar den Willen, welcher
Baſis ſeines Weſens iſt; aber Dies iſt für das erkennende Subj
doch keine eigentliche Selbſterkenntniß, ſondern Erkenntniß eines Ande
von ihm ſelbſt noch Verſchiedenen, welches nun aber, ſchon als
kanntes, ſogleich nur Erſcheinung iſt. (P. II, 48. W. II, 294.)

(Vergleiche auch unter Bewußtſein: Beſchränkung des Bewußtſe
auf Erſcheinungen.)

10) Einfluß des Willens auf die Erkenntniß.

Auf der Identität des erkennenden mit dem wollenden Subject ber
der Einfluß, den der Wille auf das Erkennen ausübt, indem er

nöthigt, Vorstellungen, die demselben ein Mal gegenwärtig gewesen, zu wiederholen, überhaupt die Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes zu richten und eine beliebige Gedankenreihe hervorzurufen. Der Wille ist auch der heimliche Lenker der sogenannten Ideenassociation. (S. 145 fg. Vergl. Gedanken-Association.)

Der Einfluß des Willens auf die Erkenntniß zeigt sich ferner besonders darin, daß jeder Affect, oder Leidenschaft, die Erkenntniß trübt und verfälscht, ja, jede Neigung oder Abneigung nicht etwa blos das Urtheil, sondern schon die ursprüngliche Anschauung der Dinge entstellt, färbt, verzerrt. (W. II, 424 fg.)

11) Einfluß der Erkenntniß auf den Willen. (S. Besserung, und unter Charakter siehe: Aufhebung des Charakters.)

12) Einfluß der Erkenntniß auf den Grad der Empfindung und des Leidens.

Wie die Erscheinung des Willens vollkommener wird, so wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. In der Pflanze ist noch keine Sensibilität, also kein Schmerz; ein gewiß sehr geringer Grad von Leiden wohnt den untersten Thieren, den Infusorien und Radiarien ein; sogar in den Insekten ist die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden noch beschränkt; erst mit dem vollkommenen Nervensystem der Wirbelthiere tritt sie in hohem Grade ein, und in immer höherem, je mehr die Intelligenz sich entwickelt. In gleichem Maaße also, wie die Erkenntniß zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtsein sich steigert, wächst auch die Qual, welche folglich ihren höchsten Grad im Menschen erreicht, und dort wieder um so mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Mensch ist. Der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten. (W. I, 365 fg.) Die Klarheit der Intelligenz erhöht, mittelst der lebhafteren Auffassung der äußern Umstände, die durch diese hervorgerufenen Affecte. Daher z. B. lassen sich junge Kälber ruhig auf einen Wagen packen und fortschleppen; junge Löwen aber, wenn von der Mutter getrennt, bleiben fortwährend unruhig und brüllen unablässig; Kinder in einer solchen Lage würden sich fast zu Tode schreien und quälen. Auf diesem Verhältniß beruht es, daß der Mensch überhaupt viel größerer Leiden fähig ist, als das Thier; aber auch größerer Freudigkeit, in den befriedigten und frohen Affecten. Ebenso macht der erhöhte Intellect ihm die Langeweile fühlbarer, als dem Thier, wird aber auch, wenn er individuell sehr vollkommen ist, zu einer unerschöpflichen Quelle der Kurzweil. (W. II, 317 fg. P. II, 315—318.)

Die Steigerung des Schmerzes mit der Erhöhung der Erkenntnißkraft im Menschen läßt sich auf ein allgemeineres Gesetz zurückführen. Erkenntniß ist, an sich selbst, stets schmerzlos. Der Schmerz trifft allein den Willen und besteht in der Hemmung, Hinderung, Durchkreuzung desselben; dennoch ist dazu erfordert, daß diese Hemmung von der Erkenntniß begleitet sei. Wie nämlich das Licht den Raum nur

dann erhellt, wann Gegenstände da sind, es zurückzuwerfen; wie der Ton der Resonanz bedarf; — eben so nun muß die Hemmung des Willens, um als Schmerz empfunden zu werden, von der Erkenntniß, welcher doch, an sich selbst, aller Schmerz fremd ist, begleitet sein. (P. II, 319.)

13) Worin die Reife der Erkenntniß besteht und wodurch sie bedingt ist.

Die Reife der Erkenntniß, d. h. die Vollkommenheit, zu der diese in jedem Einzelnen gelangen kann, besteht darin, daß eine genaue Verbindung zwischen seinen sämmtlichen abstracten Begriffen und seiner anschauenden Auffassung zu Stande gekommen sei; so daß jeder seiner Begriffe, unmittelbar oder mittelbar, auf einer anschaulichen Basis ruhe, als wodurch allein derselbe realen Werth hat; und ebenfalls, daß er jede ihm vorkommende Anschauung dem richtigen, ihr angemessenen Begriff zu subsumiren vermöge. Diese Reife ist allein das Werk der Erfahrung und mithin der Zeit; sie ist ganz unabhängig von der sonstigen, größern, oder geringern Vollkommenheit der Fähigkeiten eines Jeden, als welche nicht auf dem Zusammenhange der abstracten und intuitiven Erkenntniß, sondern auf dem intensiven Grade Beider beruht. (P. II, 668.)

Erkenntnißgrund, s. Grund.

Erklärung.

1) Princip und Begriff aller Erklärung.

Der Satz vom Grunde ist das Princip aller Erklärung; denn eine Sache erklären heißt ihren gegebenen Bestand, oder Zusammenhang, zurückführen auf irgend eine Gestaltung des Satzes vom Grunde, der gemäß er sein muß, wie er ist. (G. 156. W. I, 88.) Die Nachweisung des Verhältnisses der Erscheinungen zu einander, gemäß dem Satz vom Grunde und am Leitfaden des durch ihn allein geltenden und bedeutenden Warum heißt Erklärung. (W. I, 95.)

2) Gränze der Erklärung.

Die Erklärung kann nie weiter gehen, als daß sie zwei Vorstellungen zu einander in dem Verhältnisse der in der Klasse, zu der sie gehören, herrschenden Gestaltung des Satzes vom Grunde zeigt. Ist sie dahin gelangt, so kann gar nicht weiter Warum gefragt werden; denn das nachgewiesene Verhältniß ist dasjenige, welches schlechterdings nicht anders vorgestellt werden kann, d. h. es ist die Form aller Erkenntniß. Daher frägt man nicht, warum $2+2=4$ ist; oder warum auf irgendeine gegebene Ursache ihre Wirkung folgt; oder warum aus der Wahrheit der Prämissen die der Conclusion einleuchtet. Jede Erklärung, die nicht auf ein Verhältniß, davon weiter kein Warum gefordert werden kann, zurückführt, bleibt bei einer angenommenen qualitas occulta stehen; dieser Art ist aber auch jede ursprüngliche Naturkraft. Bei einer solchen muß jede naturwissenschaftliche Erklärung zuletzt stehen

bleiben, also bei einem völlig Dunkeln. (Vergl. Aetiologie.) — Jede nach dem Leitfaden des Satzes vom Grunde gegebene Erklärung ist immer nur relativ; sie erklärt die Dinge in Beziehung aufeinander, läßt aber immer Etwas unerklärt, welches sie schon voraussetzt. Dieses ist z. B. in der Mathematik Raum und Zeit; in der Mechanik, Physik und Chemie die Materie, die Qualitäten, die ursprünglichen Kräfte, die Naturgesetze; in der Botanik und Zoologie die Verschiedenheit der Species und das Leben selbst; in der Geschichte das Menschengeschlecht, mit allen seinen Eigenthümlichkeiten des Denkens und Wollens; — in allen der Satz vom Grunde in seiner jedesmal anzuwendenden Gestaltung. (W. I, 96 fg.)

3) Gegensatz zwischen physischer und metaphysischer Erklärung.

Weil jegliches Wesen in der Natur zugleich Erscheinung und Ding an sich oder auch natura naturata und natura naturans ist; so ist es demgemäß einer zweifachen Erklärung fähig, einer physischen und einer metaphysischen. Die physische ist allemal aus der Ursache; die metaphysische allemal aus dem Ding an sich, dem Willen. (P. II, 98 fg. 101.)

(Ueber die Erklärung der Erscheinungen aus den Ursachen siehe Aetiologie.)

Erlösung, s. Christenthum und Erbsünde.

Ernährung.

Das ganze Leben ist durch und durch ein steter Wechsel der Materie unter dem festen Beharren der Form, und eben das ist die Vergänglichkeit der Individuen bei der Unvergänglichkeit der Gattung. Die beständige Ernährung und Reproduction ist also nur dem Grade nach von der Zeugung, und die beständige Excretion nur dem Grade nach vom Tode verschieden. Der Ernährungsproceß ist ein stetes Zeugen, der Zeugungsproceß ein höher potenzirtes Ernähren. Andererseits ist die Excretion, das stete Aushauchen und Abwerfen von Materie das Selbe, was in erhöhter Potenz der Tod, der Gegensatz der Zeugung, ist. (W. I, 326.)

Ernst.

1) Der Ernst als Gegentheil des Scherzes.

Das Gegentheil des Lachens und Scherzes ist der Ernst. Demgemäß besteht er im Bewußtsein der vollkommenen Uebereinstimmung und Congruenz des Begriffs, oder Gedankens, mit dem Anschaulichen, oder der Realität. Der Ernste ist überzeugt, daß er die Dinge denkt, wie sie sind, und daß sie sind, wie er sie denkt. Eben deshalb ist der Uebergang vom tiefen Ernst zum Lachen so besonders leicht und durch Kleinigkeiten zu bewerkstelligen, weil jene vom Ernst angenommene Uebereinstimmung, je vollkommener sie schien, desto leichter selbst durch eine geringe, unerwartet zu Tage kommende Incongruenz aufgehoben

wird. Daher je mehr ein Menſch des ganzen Ernſtes fähig iſt, deſto herzlicher kann er lachen. (W. II, 108.)

2) Der Ernſt als den Schwerpunkt des Lebens beſtimmend.

Alles kommt zuletzt darauf an, wo der eigentliche Ernſt des Menſchen liegt. Bei faſt Allen liegt er ausſchließlich im eigenen Wohl und dem der Ihrigen; daher ſie dies und nichts Anderes zu fördern im Stande ſind, weil eben kein Vorſatz, keine willkürliche und abſichtliche Anſtrengung den wahren, tiefen, eigentlichen Ernſt verleiht. Denn er bleibt ſtets da, wo die Natur ihn hingelegt hat; ohne ihn aber kann Alles nur halb betrieben werden. Wie ein bleiernes Anhängſel einen Körper immer wieder in die Lage zurückbringt, die ſein durch daſſelbe determinirter Schwerpunkt erfordert; ſo zieht der wahre Ernſt des Menſchen die Kraft und Aufmerkſamkeit ſeines Intellects immer dahin zurück, wo er liegt; alles Andere treibt der Menſch ohne wahren Ernſt. (W. II, 438.)

Erſcheinung.

1) Gegenſatz zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich. (S. Ding an ſich.)

2) Die Erſcheinung als Manifeſtation des Dinges an ſich.

Die Erſcheinung iſt Manifeſtation Desjenigen, was erſcheint, des Dinges an ſich. Dieſes muß daher ſein Weſen und ſeinen Charakter in der Erſcheinungswelt ausdrücken, mithin ſolcher aus ihm herauszudeuten ſein, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erſcheinung. (W. II, 204.) In der objectiven, d. h. in der Erſcheinungswelt kann ſich nichts darſtellen, was nicht im Weſen der Dinge an ſich, alſo in dem der Erſcheinung zum Grunde liegenden Willen, ein genau dem entſprechend modificirtes Streben hätte. Denn die Welt als Vorſtellung kann nichts aus eigenen Mitteln liefern, eben darum aber auch kann ſie kein eitles, müßig erſonnenes Mährchen auftiſchen. Die endloſe Mannigfaltigkeit der Formen und ſogar der Färbungen der Pflanzen und ihrer Blüten muß doch überall der Ausdruck eines eben ſo modificirten ſubjectiven Weſens ſein; d. h. der Wille als Ding an ſich, der ſich darin darſtellt, muß durch ſie genau abgebildet ſein. (P. II, 188 fg.) So weit die Dinge a priori beſtimmbar ſind, gehören ſie der bloßen Erſcheinung (Vorſtellung) an, hingegen in dem Maaße, als ſie empiriſchen, apoſterioriſchen Gehaltes ſind, offenbart ſich in ihnen das Ding an ſich, der Wille. (N. 86.) Die empiriſchen Eigenſchaften (oder vielmehr die gemeinſame Quelle derſelben) verbleiben dem Dinge an ſich ſelbſt, als Aeußerungen ſeines ſelbſteigenen Weſens durch das Medium der aprioriſchen Formen hindurch. (P. I, 98.) Zwar nicht in den Eigenſchaften, weder den aprioriſchen, noch den empiriſchen, ſtellt ſich das Weſen des Dinges an ſich dar, da ja auch die empiriſchen Eigenſchaften, als durch die Sinnesempfindung bedingt, noch ſubjectiven Urſprungs ſind; wohl

aber müſſen die ſpeciellen und individuellen Unterſchiede dieſer Eigenſchaften, die Unterſchiede im Allgemeinen genommen, irgendwie ein Ausdruck des Dinges an ſich ſein; z. B. weder die Geſtalt, noch die Farbe der Roſe, wohl aber Dieſes, daß die eine ſich in rother, die andere ſich in gelber Farbe darſtellt; oder nicht die Form, noch die Farbe des Menſchengeſichts, aber, daß der Eine dieſe, der Andere jene Phyſiognomie hat. (P. I, 99 fg. M. 594.)

3) Das Grundgerüſt der Erſcheinung.

Die Erſcheinungswelt (die Welt als Vorſtellung, die objective Welt), hat zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subject ſchlechthin und die reine, formloſe Materie. Man kann die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitloſigkeit des reinen, ſchlechthin als Bedingung alles Objects angenommenen Subjects. Beide gehören der Erſcheinung an, nicht dem Dinge an ſich, aber ſie ſind das Grundgerüſt der Erſcheinung. Beide werden nur durch Abſtraction herausgefunden, ſind nicht unmittelbar und für ſich gegeben. (W. II, 18.) Die Erkenntniß und die Materie (Subject und Object) ſind nur relativ für einander und machen die Erſcheinung aus. (N. 21. W. II, 20—22.) Das Object- für ein Subject-Sein iſt die erſte und allgemeinſte Form aller Erſcheinung. (W. I, 206.)

4) Unterſchied zwiſchen der unmittelbaren und mittelbaren Erſcheinung.

Obwohl Alles Object Erſcheinung iſt, ſo iſt doch ein Unterſchied zu machen zwiſchen der urſprünglichen, unmittelbaren Objectität (Sichtbarkeit) und der mittelbaren, ſecundären. Zu jener gehören die Ideen, (ſ. Idee), zu dieſer die einzelnen Dinge. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erſcheinende Ding iſt nur eine mittelbare Objectivation des Dinges an ſich (welches der Wille iſt), zwiſchen welchem und ihm noch die Idee ſteht, als die alleinige unmittelbare Objectität des Willens, indem ſie keine andere dem Erkennen als ſolchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorſtellung überhaupt, d. i. des Objectſeins für ein Subject. Die Idee allein iſt die möglichſt adäquate Objectität des Willens oder Dinges an ſich, die einzelnen Dinge hingegen ſind keine ganz adäquate Objectität des Willens, ſondern dieſe iſt hier ſchon getrübt durch jene Formen, deren gemeinſchaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde iſt. (W. I, 206; II, 414 fg.) Während die Individuen, in denen die Idee ſich darſtellt, unzählige ſind und unaufhaltſam werden und vergehen, bleibt die Idee unverändert als die eine und ſelbe ſtehen, und der Satz vom Grunde hat für ſie keine Bedeutung. (W. I, 206.)

5) Nothwendigkeit der Erſcheinungen.

Die Erſcheinung iſt durchweg dem Satz vom Grunde unterworfen in ſeinen vier Geſtaltungen. (S. Grund.) Da nun Nothwendigkeit durchaus identiſch iſt mit Folge aus gegebenem Grunde, und beides Wechſelbegriffe ſind (ſ. Nothwendigkeit); ſo iſt Alles, was

zur Erscheinung gehört, d. h. Object für das erkennende Subject i einerseits Grund, andererseits Folge, und in dieser letztern Eigensch durchweg nothwendig bestimmt, kann daher in keiner Beziehung ande sein, als es ist. Der ganze Inhalt der Natur, ihre gesammten E scheinungen, sind also durchaus nothwendig, und die Nothwendigk jedes Theils, jeder Erscheinung, jeder Begebenheit, läßt sich jedesm nachweisen, indem der Grund zu finden sein muß, von dem sie a Folge abhängt. Dies leidet keine Ausnahme; es folgt aus der und schränkten Gültigkeit des Satzes vom Grunde innerhalb des Gebiet der Erscheinung. (W. I, 338.)

Erstaunen, s. Verwunderung.

Erziehung.

1) Gegensatz zwischen Erziehung und Abrichtun (S. Abrichtung.)

2) Gegensatz zwischen der natürlichen und künstliche Erziehung.

Der Natur unsers Intellects zufolge sollen die Begriffe durc Abstraction aus den Anschauungen entstehen, mithin diese frühe dasein, als jene. Bei Dem, der blos die eigene Erfahrung zum Lehre und zum Buche hat ist dieses wirklich der Fall; er weiß daher, welch Anschauungen es sind, die unter jeden seiner Begriffe gehören und vo demselben vertreten werden, er kennt Beide genau und behandelt demnac alles ihm Vorkommende richtig. Es ist dies der Weg der natür lichen Erziehung.

Den entgegengesetzten Weg schlägt die künstliche Erziehung ein Bei dieser wird durch Vorsagen, Lehren und Lesen, der Kopf voll Be griffe gepropft, bevor noch durch Erfahrung eine irgend ausgebreitet Bekanntschaft mit der anschaulichen Welt da ist. Die beigebrachte Begriffe werden daher falsch angewendet, die Dinge und die Menschen falsch angesehen und behandelt. So macht die künstliche Erziehung schiefe Köpfe und verschrobene Menschen. (P. II, 663.)

3) Aufgaben der Erziehung.

Dem Gesagten zu Folge ist ein Hauptpunkt in der Erziehung, daß di Bekanntschaft mit der Welt, deren Erlangung als Zweck alle Erziehung bezeichnet werden kann, vom rechten Ende angefange werde, daß also in jeder Sache die Anschauung dem Begriff vorhergehe, ferner der engere Begriff dem weitern, und daß so di ganze Belehrung in der Ordnung geschehe, wie die Begriffe der Ding einander voraussetzen. Demnach sollte man die eigentlich natürlich Reihenfolge der Erkenntnisse zu erforschen suchen, um dann methodisch nach derselben die Kinder mit den Dingen und Verhältnissen der Welt bekannt zu machen. Die Hauptsache bliebe aber immer, daß die An schauungen den Begriffen vorhergiengen, und nicht umgekehrt. (P. I, 513; II, 664—666.)

Weil eingesogene Irrthümer meistens unauslöschlich sind und die

Urtheilskraft am spätesten zur Reife kommt, soll man die Kinder bis zum sechzehnten Jahre von allen Lehren, worin große Irrthümer sein können, frei erhalten, also von aller Philosophie, Religion und allgemeinen Ansichten jeder Art. Man lasse die Urtheilskraft, da sie Reife und Erfahrung voraussetzt, noch ruhen und lähme sie nicht durch Einprägung von Vorurtheilen. Hingegen nehme man, da die Jugend die Zeit ist, Data zu sammeln, besonders das Gedächtniß in Anspruch und fülle es mit dem Wesentlichsten und Richtigsten in jeder Art an. (P. II, 666 fg. 349. H. 428 fg.)

Um die Jugend nicht für das praktische Leben zu verderben, hat man ihr eine genaue und gründliche Kenntniß davon, wie es eigentlich in der Welt hergeht, beizubringen, folglich zu verhüten, daß sie nicht eine falsche, chimärische, mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmende Lebensansicht aufnehme. Deshalb ist das Lesen von Romanen, mit Ausnahme weniger, den falschen Einbildungen entgegenwirkender Romane, auszuschließen. (P. II, 668 fg.) Auch ist es nachtheilig, die Moralität der Zöglinge dadurch befördern zu wollen, daß man sie über die wahre moralische Beschaffenheit der Menschen täuscht und ihnen Rechtlichkeit und Tugend als die in der Welt allgemein befolgten Maximen darstellt. Wenn dann später die Erfahrung sie, und oft zu ihrem großen Schaden, eines Andern belehrt; so kann die Entdeckung, daß ihre Jugendlehrer die Ersten waren, welche sie betrogen, nachtheiliger auf ihre eigene Moralität wirken, als wenn diese Lehrer ihnen das erste Beispiel der Offenherzigkeit und Redlichkeit selbst gegeben und unverhohlen gesagt hätten: „Die Welt liegt im Argen, die Menschen sind nicht, wie sie sein sollten; aber laß' es dich nicht irren und sei Du besser." (E. 193 fg. H. 390.)

4) Gränze der Erziehung.

Die Wirksamkeit der Erziehung hat sowohl in intellectueller, als in moralischer Hinsicht, an dem Angeborenen des Zöglings ihre Gränze. Wie unser moralischer, so auch kommt unser intellectueller Werth nicht von Außen in uns, sondern geht aus der Tiefe unseres eigenen Wesens hervor, und können keine Pestalozzische Erziehungskünste aus einem geborenen Tropf einen denkenden Menschen bilden; nie! er ist als Tropf geboren und muß als Tropf sterben. (P. I, 510.) Aus der angeborenen Verschiedenheit des individuellen Charakters ist es zu erklären, daß trotz der allergleichsten Erziehung und Umgebung zwei Kinder dennoch den grundverschiedensten Charakter an den Tag legen. So wenig als den angeborenen Geist, eben so wenig vermag die Erziehung den angeborenen Charakter umzuschaffen. Hatte doch gerade Nero den Seneka zum Erzieher. (E. 53 fg.)

Esprits forts, s. unter Glaube: Schädliche Wirkung früh eingeprägter Glaubenslehren.

Essen.

Dadurch, daß wir essen, fallen wir dem Tode, und dadurch, daß wir zeugen, dem Leben nothwendig anheim. Denn durch das Essen

zerstören wir die fremde Form, um uns ihrer Materie zu bemeistern; daher muß, weil alles Lebende demselben Gesetze unterliegt, auch unsere Form wieder zerstört werden, damit ihre Materie wieder andern Formen zufalle. Die Zeugung aber ist die vollendete Bejahung des Willens zum Leben, die eben als Leben erscheinen muß. (H. 406.)

Essentia und existentia.

1) Verhältniß beider zu einander.

Jede Existentia setzt eine Essentia voraus, d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas sein, ein bestimmtes Wesen haben. Es kann nicht dasein und dabei doch nichts sein; sondern so wenig eine Essentia ohne Existentia eine Realität liefert, eben so wenig vermag dies eine Existentia ohne Essentia. Denn jedes Seiende muß eine ihm wesentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es ist was es ist. Eine Existenz ohne Essenz läßt sich nicht einmal denken. Hingegen schließt die bloße Essenz noch nicht die Existenz ein; denn, wie schon Aristoteles richtig gesagt hat: „Die Existenz kann nie zur Essenz, das Dasein nie zum Wesen des Dinges gehören." (E. 57. P. I, 68. G. 11. W. I, 606.)

2) Folgerungen aus diesem Verhältniß.

Erstens in Bezug auf die Freiheit des Willens: Da jedes Seiende eine, ihm wesentliche eigenthümliche Natur (Essenz) haben muß, deren Aeußerungen von den Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen werden, und dieses vom Menschen und seinem Willen eben so sehr gilt, wie von allen übrigen Wesen in der Natur, also auch er zur Existentia eine Essentia, d. h. grundwesentliche Eigenschaften hat, die eben seinen Charakter ausmachen und nur der Veranlassung von Außen bedürfen, um hervorzutreten, so wäre die Erwartung, daß ein Mensch, bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein andec Mal aber ganz anders handeln werde, gleich der Erwartung, daß der selbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde. Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia, welches heißt, daß Etwas sei und dabei doch Nichts sei, welches wiederum heißt, nicht sei, also ein Widerspruch ist. (E. 58. P. I, 68. 134.)

Zweitens in Bezug auf das Dasein Gottes: Da die Essenz nicht die Existenz involvirt, so ist der ontologische Beweis für das Dasein Gottes, welcher aus der Essenz Gottes seine Existenz folgert, unhaltbar, ist nichts als ein spitzfindiges Spiel mit Begriffen, ohne alle Ueberzeugungskraft. (W. I, 606.) Der von Anselm von Canterbury überkommene Gedanke des Cartesius, daß aus dem bloßen Begriff einer Sache sich ihr Dasein folgern lasse, oder mit andern Worten, daß vermöge der Beschaffenheit oder Definition einer blos gedachten Sache es nothwendig werde, daß sie nicht mehr eine blos gedachte, sondern eine wirklich vorhandene sei, dieser auf Gott, als das vollkommenste Wesen (ens perfectissimum), angewendete Gedanke ist falsch. (P. I, 77.)

3) Zusammenfallen der Essenz und Existenz bei der reinen Materie.

Da die reine Materie die objectiv aufgefaßte Causalität selbst ist, indem ihr ganzes Wesen im Wirken überhaupt besteht, sie selbst also die Wirksamkeit (ενεργεια=Wirklichkeit) der Dinge überhaupt ist, gleichsam das Abstractum alles ihres verschiedenen Wirkens (vergl. Materie); so läßt sich von der Materie behaupten, daß bei ihr Existentia und Essentia zusammenfallen und Eines seien; denn sie hat keine andern Attribute als das Dasein selbst überhaupt und abgesehen von aller nähern Bestimmung desselben. Aber die reine, abstracte Materie ist ein Gegenstand des Denkens allein, nicht der Anschauung. Wir denken unter reiner Materie das bloße Wirken in abstracto, ganz abgesehen von der Art dieses Wirkens, also die reine Causalität, und als solche ist sie nicht Gegenstand, sondern Bedingung der Erfahrung. (W. II, 52 fg.)

Ethik und Ethisch, s. Moral und Moralisch.

Etymologie, s. Sprache.

Eudämonologie, s. Glückseligkeitslehre.

Eukolos und Dyskolos.

1) Worauf der Gegensatz zwischen dem Eukolos und Dyskolos beruht.

Wie im Erkennen, so ist auch im Gefühl des Leidens oder Wohlseins ein sehr großer Theil subjectiv und a priori bestimmt. In jedem Individuum ist nämlich das Maaß des ihm wesentlichen Frohsinns oder Trübsinns durch seine Natur ein für alle Mal bestimmt, welches Maaß sich gleich bleibt, wie sehr auch die äußern Umstände wechseln mögen. Sein Leiden und Wohlsein ist demnach nicht von außen, sondern eben nur durch jenes Maaß, jene Anlage bestimmt, welche zwar durch das physische Befinden einige Ab- und Zunahme zu verschiedenen Zeiten erfahren kann, im Ganzen aber die selbe bleibt und nichts Anderes ist, als was man sein Temperament oder seine Grundstimmung nennt. Auf der ursprünglichen Verschiedenheit dieser beruht der Platonische Gegensatz zwischen dem Eukolos und Dyskolos, d. i. zwischen dem, der leichten und dem, der schweren Sinnes ist. (W. I, 372 fg. P. I, 345 fg.)

2) Entgegengesetztes Verhalten des Eukolos und Dyskolos.

Nach gleicher Möglichkeit des glücklichen und des unglücklichen Ausganges einer Angelegenheit wird der Dyskolos beim unglücklichen sich ärgern, oder grämen, beim glücklichen aber sich nicht freuen; der Eukolos hingegen wird über den unglücklichen sich nicht ärgern, noch grämen, aber über den glücklichen sich freuen. Wenn dem Dyskolos von zehn Vorhaben neun gelingen, so freut er sich nicht über diese, sondern ärgert sich über das Eine mißlungene; der Eukolos weiß, im

umgekehrten Fall, sich doch mit dem Einen gelungenen zu trösten und aufzuheitern. (P. I, 345.) Die Motive, auf welche der Selbstmord erfolgt, sind beim Dyskolos und Eukolos sehr verschieden. Je größer die Dyskolie ist, ein desto geringerer Anlaß reicht hin, Lebensüberdruß und Selbstmord herbeizuführen; je größer hingegen die Eukolie ist, desto mehr muß im äußern Anlaß liegen, um zum Selbstmord zu bestimmen, die Schrecken des Todes zu überwinden. (P. I, 346 H. 449 fg.)

3) Vorzug des Dyskolos vor dem Eukolos.

Wie nicht leicht ein Uebel ohne alle Compensation ist, so ergiebt sich auch hier, daß die Dyskoloi, also die finstern und ängstlichen Charaktere im Ganzen zwar mehr imaginäre, dafür aber weniger reale Unfälle und Leiden zu überstehen haben werden, als die heitern und sorglosen; denn wer Alles schwarz sieht, stets das Schlimmste befürchtet und demnach seine Vorkehrungen trifft, wird sich nicht so oft verrechnet haben, als wer stets den Dingen die heitere Farbe und Aussicht leiht. (P. I, 346.)

Euthanasie, s. Tod.

Evidenz.

1) Welchen Sätzen Evidenz zukommt.

Sätze von ursprünglicher, also durch keinen Beweis vermittelter Gewißheit, wie sie die Grundwahrheiten aller Wissenschaften ausmachen, sind stets entstanden durch Uebertragung des irgendwie anschaulich Aufgefaßten in das Gedachte, Abstracte. Dieserwegen heißen sie evident, welches Prädicat eigentlich nur ihnen zukommt, nicht aber den blos bewiesenen Sätzen, welche, als conclusiones ex praemissis nur folgerichtig zu nennen sind. (P. II, 23. Vergl. auch Beweis.)

2) Unterschied zwischen empirischer und aprioriſcher Evidenz.

Alle letzte, d. h. ursprüngliche Evidenz ist eine anschauliche, dies verräth schon das Wort. Demnach ist sie entweder eine empirische, oder aber auf die Anschauung a priori der Bedingungen möglicher Erfahrung gegründet. In beiden Fällen liefert sie daher nur immanente, nicht transscendente Erkenntniß. (W. I, 78.)

3) Das Prädicat „evident" unterschieden von den Prädicaten „richtig", „wahr", real".

Ein Begriff ist richtig; ein Urtheil wahr; ein Körper real; ein Verhältniß evident. (W. II, 132.)

Ewige Gerechtigkeit, s. Gerechtigkeit.

Ewigkeit.

1) Begriff der Ewigkeit.

Die Ewigkeit ist ein Begriff, dem keine Anschauung zum Grunde liegt; er ist auch deshalb blos negativen Inhalts, besagt nämlich ein

zeitloſes Daſein. (W. II, 551.) Dem von jeher dageweſenen Begriff der Ewigkeit liegt das Bewußtſein der Idealität der Zeit zum Grunde. Die Ewigkeit iſt nämlich weſentlich der Gegenſatz der Zeit, und ſo haben die irgend Einſichtigen ihren Begriff auch ſtets gefaßt, was ſie nur konnten in Folge des Gefühls, daß die Zeit blos in unſerem Intellect, nicht im Weſen der Dinge an ſich liegt. Blos der Unverſtand der ganz Unfähigen hat den Begriff der Ewigkeit nicht anders ſich auszulegen gewußt, denn als eine endloſe Zeit. Dies eben nöthigte die Scholaſtiker zu ausdrücklichen Ausſprüchen, wie: aeternitas non est temporis sine fine successio, sed Nunc stans; hatte doch ſchon Plato und nach ihm Plotinos geſagt: die Zeit iſt das bewegte Bild der Ewigkeit (αἰωνος εἰκων κινητη ὁ χρόνος). Man könnte in dieſer Abſicht die Zeit eine auseinandergezogene Ewigkeit nennen und darauf die Behauptung ſtützen, daß, wenn es keine Ewigkeit gäbe, auch die Zeit nicht ſein könnte. Seit Kant iſt, im ſelben Sinne, der Begriff des außerzeitlichen Seins in die Philoſophie eingeführt worden; doch ſollte man im Gebrauch deſſelben ſehr behutſam ſein, da er zu denen gehört, die ſich wohl noch denken, jedoch durch gar keine Anſchauung belegen und realiſiren laſſen. (P. II, 43. W. I, 207. 330; II, 551.)

2) Wem Ewigkeit zukommt.

Das Ding an ſich bleibt unberührt von der Zeit und Dem, was nur durch ſie möglich iſt, dem Entſtehen und Vergehen, iſt folglich ewig, eben ſo die Ideen. Die Zeit iſt blos die vertheilte und zerſtückelte Anſicht, welche ein individuelles Weſen von den Ideen hat, die außer der Zeit, mithin ewig ſind. (W. II, 551; I, 207.) Den individuellen Erſcheinungen hingegen kommt Ewigkeit nicht zu; doch haften ſogar die Erſcheinungen in der Zeit jenes raſtlos flüchtige, dem Nichts zunächſt ſtehende Daſein nicht haben, wenn nicht in ihnen ein Kern aus der Ewigkeit wäre. (W. II, 551.)

3) Woran wir uns der Ewigkeit unſers eigenen innern Weſens bewußt werden.

Je deutlicher Einer ſich der Hinfälligkeit, Nichtigkeit und traumartigen Beſchaffenheit aller Dinge bewußt wird, deſto deutlicher wird er ſich auch der Ewigkeit ſeines eigenen innern Weſens bewußt; weil doch eigentlich nur im Gegenſatz zu dieſem jene Beſchaffenheit erkannt wird; wie man den raſchen Lauf ſeines Schiffes nur nach dem feſten Ufer ſehend wahrnimmt, nicht wenn man in das Schiff ſelbſt ſieht. (P. II, 287 fg.)

Experiment.

1) Der Weg des Experiments.

Der gewöhnliche und meiſt der einzig vorhandene Weg der Forſchung in den empiriſchen Wiſſenſchaften, wie auch in den Angelegenheiten des wirklichen Lebens, iſt der, von der Folge auf den Grund zu gehen,

welcher Weg stets unsicher ist. Das Experiment ist schon ein Versuch ihn in umgekehrter Richtung zurückzulegen; daher ist es entscheiden und bringt wenigstens den Irrthum zu Tage, vorausgesetzt, daß e richtig gewählt und redlich angestellt sei. (W. II, 97.)

2) Wie der ächte Forscher experimentirt.

Die, welche die Fortschritte der Physik ganz von den Händen, ohn Zuthun des Kopfes, erwarten, also am liebsten blos experimentire möchten, ohne dabei zu denken, meinend, ihr physikalischer oder chemische Apparat solle statt ihrer denken und solle selbst, in der Sprache bloße Experimente, die Wahrheit aussagen, diese Denkscheuen häufen die Experi mente ins Unendliche und in denselben wieder die Bedingungen, so daß mit lauter höchst complicirten, ja, endlich mit ganz vertrackten Experi menten operirt wird, also mit solchen, die nimmermehr ein reines und entschiedenes Resultat liefern können; während der ächte und selbst denkende Forscher seine Experimente möglichst einfach einrichtet, um di deutliche Aussage der Natur rein zu vernehmen und danach zu u theilen. (P. II, 115.)

3) Unzulänglichkeit des Experiments ohne Urtheilskraft.

Auch das Experiment muß wieder beurtheilt werden, setzt also Urtheilskraft voraus. (W. II, 97.) Wohin Denken ohne Experimen tiren führt, hat uns das Mittelalter gezeigt; aber unser Jahrhundert ist bestimmt, uns sehen zu lassen, wohin Experimentiren ohne Denk führt. Beispiel: die unglaubliche Roheit der jetzigen mechanische Physik mit ihrer absurden Atomistik. (P. II, 119.)

Zur Entdeckung der wichtigsten Wahrheiten wird nicht die Be obachtung der seltenen und verborgenen, nur durch Experiment darstellbaren Erscheinungen führen; sondern die der offen daliegenden Jedem zugänglichen Phänomene. Daher ist die Aufgabe nicht sowohl zu sehen, was noch Keiner gesehen hat, als bei Dem, was Jede sieht, zu denken, was noch Keiner gedacht hat. Darum auch ge hört so viel mehr dazu, ein Philosoph, als ein Physiker zu sein (P. II, 116.)

F.

Fabel.

Der universellen Analogie und typischen Identität der Dinge, vermöge deren man die heterogensten Dinge an einander erläutern oder veranschaulichen kann, verdankt die Aesopische Fabel ihren Ursprung. (P. II, 439.)

Fachgelehrte, der, s. Gelehrsamkeit.

Fanatismus.

Die Verwebung der Moral mit mythischen Dogmen in den positiven Glaubenslehren — welche Verwebung jeder positiven Glaubenslehre ihre große Kraft giebt — hat zur Folge, daß die Gläubigen die Moral von dem mit ihr verwebten Mythos nicht mehr zu trennen vermögen und nun jeden Angriff auf den Mythos für einen Angriff auf Recht und Tugend ansehen. Dies geht so weit, daß bei den monotheistischen Völkern Atheismus, oder Gottlosigkeit, das Synonym von Abwesenheit aller Moralität geworden ist. Den Priestern sind solche Begriffsverwechselungen willkommen, und nur in Folge derselben konnte jenes furchtbare Ungeheuer, der Fanatismus, entstehen und nicht etwa nur einzelne verkehrte und böse Individuen, sondern ganze Völker beherrschen und zuletzt, was zur Ehre der Menschheit nur Ein Mal in ihrer Geschichte dasteht, in diesem Occident sich als Inquisition verkörpern, welche in Madrid allein in 300 Jahren 300,000 Menschen, Glaubenssachen halber, auf dem Scheiterhaufen qualvoll sterben ließ. (W. I, 427, Anmerk. E. 262 fg.)

Farbe.

1) Subjectiver Ursprung der Farbe.

Eine gründliche Betrachtung der Farbe muß von ihr als physiologischer Function ausgehen. Die Farbe bildet im Vergleich zu dem intellectuellen Theil der Anschauung der Körperwelt (vergl. Anschauung) einen untergeordneten Theil derselben; denn wie der intellectuelle Antheil derselben die Function der so beträchtlichen 3 bis 5 Pfund wiegenden Nervenmasse des Gehirns ist, so ist die Farbe die Function eines feinen Nervenhäutchens, auf dem Hintergrunde des Augapfels, der Retina, deren besonders modificirte Thätigkeit sie ist. Die Farbe gehört also, wie die andern Sinnesempfindungen, zu den bloßen vor aller objectiven Anschauung gegebenen Datis, aus denen erst im Verstand die objective Anschauung wird. Sie ist als Affection des Auges die Wirkung, welche da ist, auch ohne daß sie auf eine Ursache bezogen wird. Das neugeborene Kind empfindet Licht und Farbe, ehe es den leuchtenden oder gefärbten Gegenstand als solchen erkennt und anschaut. Dadurch, daß wir die Farbe als einem Körper inhärirend auffassen, wird ihre diesem vorhergegangene unmittelbare

Wahrnehmung durchaus nicht geändert; sie ist und bleibt Affection des Auges. Blos als deren Ursache wird der Gegenstand angeschaut, die Farbe selbst aber ist allein die Wirkung, ist der im Auge hervorgebrachte Zustand, und als solcher unabhängig von der Anschauung des Gegenstandes, der nur für den Verstand da ist. „Der Körper ist roth" bedeutet demnach, daß er im Auge die rothe Farbe bewirkt. (F. 19 fg.)

2) Die äußeren Ursachen der Farbe.

Erst nach der Betrachtung der Farbe als specifischer Empfindung im Auge ist, als eine völlig von ihr verschiedene, die der äußeren Ursachen jener besondern Modificationen der Lichtempfindung anzustellen, d. h. die Betrachtung derjenigen Farben, welche Goethe sehr richtig in physische und chemische eingetheilt hat. Die genaue Kenntniß der Farbe als physiologischer Erscheinung, als Empfindung im Auge, liefert nämlich Data zur Auffindung der Ursache, d. h. des äußern Reizes, der solche Empfindung erregt. Zunächst nämlich muß überall zu jeder möglichen Modification einer Wirkung eine ihr genau entsprechende Modificabilität der Ursache nachweisbar sein; ferner, wo die Modificationen der Wirkung keine scharfen Gränzen gegen einander zeigen, da dürfen auch in der Ursache dergleichen nicht abgesteckt sein, sondern muß auch hier die selbe Allmäligkeit der Uebergänge sich vorfinden; endlich, wo die Wirkung Gegensätze zeigt, da müssen auch hiezu die Bedingungen in der Natur der Ursache liegen. Diesem gemäß liefert die (Schopenhauersche) Theorie, welche die Farbe an sich selbst, d. h. als gegebene specifische Empfindung im Auge betrifft, Data a priori an die Hand zur Beurtheilung der Newtonischen und Götheschen Lehre vom Objectiven der Farbe, d. h. von den äußeren Ursachen, die im Auge solche Empfindung erregen. (F. 22. P. II, 191 fg.)

3) Grundfehler der bisherigen Farbentheorien.

Newton's Fundamentalversehen war, daß er, ohne die Farbe als Wirkung im Auge irgend genau und ihren innern Beziehungen nach kennen zu lernen, voreilig zur Aufsuchung der äußern Ursache derselben schritt. Jedoch ist das selbe Versehen allen Farbentheorien, von den ältesten bis auf die Götheſche, gemeinsam; sie alle reden blos davon, welche Modification der Oberfläche ein Körper, oder welche Modification das Licht, sei es durch Zerlegung in seine Bestandtheile, sei es durch Trübung, oder sonstige Verbindung mit dem Schatten, erleiden muß, um Farbe zu zeigen, d. h. um jene specifische Empfindung im Auge zu erregen, die sich nicht beschreiben, sondern nur sinnlich nachweisen läßt; während offenbar der rechte Weg der ist, sich zunächst an diese Empfindung selbst zu wenden, um zu erforschen, ob nicht aus ihrer Beschaffenheit und Gesetzmäßigkeit sich heraus bringen ließe, worin sie an und für sich, also physiologisch, bestehe. (F. 21. P. II, 190 fg.)

4) Wesen der Farbe.

Unter Einwirkung des Lichtes, oder des Weißen, ist die Retina in voller Thätigkeit, mit Abwesenheit jener beiden aber, d. h. bei Finsterniß, oder Schwarz, tritt Unthätigkeit der Retina ein. Die Farbe nun liegt zwischen diesen beiden, zwischen Schwarz und Weiß, welche selbst keine eigentlichen Farben sind. Die Farbe ist nämlich die qualitativ getheilte Thätigkeit der Retina. Die Verschiedenheit der Farben ist das Resultat der Verschiedenheit der qualitativen Hälften, in welche diese Thätigkeit auseinandergehen kann, und ihres Verhältnisses zu einander. Gleich können diese Hälften nur Ein Mal sein, und dann stellen sie das wahre Roth und das vollkommene Grün dar. Ungleich können sie in unzähligen Verhältnissen sein, und daher ist die Zahl der möglichen Farben unendlich. Jede einzelne Farbe ist ein bestimmter Zahlenbruch der vollen Thätigkeit der Retina. Jeder Farbe wird, nach ihrer Erscheinung, ihr im Auge zurückgebliebenes Komplement zur vollen Thätigkeit der Retina als physiologisches Spektrum nachfolgen. Dies geschieht, weil die Nervennatur der Retina es mit sich bringt, daß, wenn sie, durch die Beschaffenheit eines äußern Reizes, zur Theilung ihrer Thätigkeit in zwei verschiedene Hälften genöthigt worden ist, dann der vom Reiz hervorgerufenen Hälfte, nach Wegnahme desselben, die andere von selbst nachfolgt. Indem nämlich die Retina den natürlichen Trieb hat, ihre Thätigkeit ganz zu äußern, sucht sie, nachdem sie auseinandergerissen war, sie wieder zu ergänzen. Ein je größerer Theil der vollen Thätigkeit der Retina eine Farbe ist, ein desto kleinerer muß ihr Komplement zu dieser Thätigkeit sein; d. h. je mehr eine Farbe, und zwar wesentlich, nicht zufällig, hell, dem Weißen nahe ist, desto dunkler, der Finsterniß näher, wird das nach ihr sich zeigende Spektrum sein; und umgekehrt. (F. 23. 32. P. II, 194 fg.)

Göthes Urphänomen verdient diesen Namen nicht mehr. Denn es ist nicht, wie er es nahm, ein schlechthin Gegebenes und aller Erklärung auf immer Entzogenes; vielmehr ist es nur die Ursache, wie sie, der physiologischen Theorie zufolge, zur Hervorbringung der Wirkung, d. i. der Halbirung der Thätigkeit der Netzhaut, erfordert ist. Eigentliches Urphänomen ist allein diese organische Fähigkeit der Netzhaut, ihre Nerventhätigkeit in zwei qualitativ entgegengesetzte, bald gleiche, bald ungleiche Hälften auseinandergehen und successiv hervortreten zu lassen. Dabei müssen wir stehen bleiben, indem, von hier an, sich höchstens nur noch Endursachen absehen lassen, wie uns dies in der Physiologie durchgängig begegnet, also etwa, daß wir durch die Farbe ein Mittel mehr haben, die Dinge zu unterscheiden und zu erkennen. (F. 73. P. II, 194.)

5) Die Haupt-Farben und ihr Schema.

Zwar scheint es, da der Farbenkreis eine zusammenhängende stetige Größe ist und alle seine Farben durch unmerkliche Nüancen in einander übergehen, beliebig, wie viele Farben man annehmen will. Es finden

sich jedoch bei allen Völkern, zu allen Zeiten, für Roth, Grü
Orange, Blau, Gelb, Violett, besondere Namen, welche übera
verstanden werden, als die nämlichen, ganz bestimmten Farben b
zeichnend, und jede empirisch vorkommende Farbe wird nach derjenig
aus jenen sechs benannt, der sie am nächsten kommt; dabei aber wi
ihre Abweichung von derselben, also der Grad der Reinheit oder U
reinheit, in welchem sie diese darstellt, gefühlt. Diese sechs Farb
müssen daher gewissermaßen a priori erkannt sein und es muß ei
Norm, ein Ideal, eine Anticipation jener Farben, unabhängig von d
Erfahrung geben, mit welcher jede wirkliche, empirische Farbe verglich
wird. Den Schlüssel hiezu liefert die Erkenntniß, daß das sich als
gewissen ganzen und den ersten Zahlen ausdrückbar darstellende Ve
hältniß der beiden Hälften, in welche bei den angeführten Farben d
Thätigkeit der Retina sich theilt, diesen drei Farbenpaaren ein
Vorzug giebt, der sie vor allen andern auszeichnet. Wie die sieb
Töne der Skala sich von den unzähligen andern der Möglichkeit na
zwischen ihnen liegenden nur durch die Rationalität ihrer Vibration
zahlen auszeichnen, so auch die sechs mit eigenen Namen belegt
Farben von den unzähligen zwischen ihnen liegenden nur durch d
Rationalität und Simplicität des in ihnen sich darstellenden Bruch
der Thätigkeit der Retina, wie aus folgendem Schema zu ersehen ist

Schwarz,	Violett,	Blau,	Grün,	Roth,	Orange,	Gelb,	Wei
0	1/4	1/3	1/2	1/2	2/3	3/4	1

Schwarz und Weiß, da sie keine Brüche, also keine qualitative Theilu
darstellen, sind nicht im eigentlichen Sinne Farben. Sie stehen hi
blos als Gränzpfosten, zur Erläuterung der Sache. Die wahre Farbe
theorie hat es demnach stets mit Farbenpaaren zu thun, und d
Reinheit einer gegebenen Farbe beruht auf der Richtigkeit des in i
sich darstellenden Bruches. Die Zahl der Farben ist unendlich; denno
enthalten jede zwei entgegengesetzte Farben die Elemente, die vol
Möglichkeit aller andern. Die Farbe erscheint immer als Dualitä
da sie die qualitative Bipartition der Thätigkeit der Retina ist. D
Theilungspunkte sind unzählig, und, als durch äußere Ursachen b
stimmt, insofern für das Auge zufällig. Sobald aber die eine Hälf
gegeben ist, folgt die andere, als ihr Komplement, nothwendig. E
war daher eine doppelte Absurdität, die Summe aller Farben, wie di
Newtonianer thun, aus einer ungeraden Zahl bestehen zu lasse
(F. 32—35.)

6) Die physischen und chemischen Farben.

An den ersten und wesentlichsten Theil der Farbenlehre, welcher di
Farben als Zustände, Affectionen des Auges, betrachtet, also an di
Farbenlehre im engsten Sinne schließt sich als der zweite Theil di
Betrachtung der Ursachen, welche, von Außen als Reize auf das

Auge wirkend, nicht, wie das reine Licht und das Weiße, die ungetheilte Thätigkeit der Retina in stärkern oder schwächern Graden, sondern immer nur eine qualitative Hälfte derselben hervorrufen. Diese äußern Ursachen hat Göthe sehr richtig und treffend in zwei Klassen gesondert, nämlich in die chemischen und physischen Farben, d. h. in die den Körpern inhärirenden, bleibenden Farben, und die blos temporären, durch irgend eine besondere Combination des Lichtes mit den durchsichtigen Medien entstehenden. Ihr Unterschied läßt sich durch einen einzigen völlig allgemeinen Ausdruck so bezeichnen: physische Farben sind diejenigen Ursachen der Erregung einer qualitativen Hälfte der Thätigkeit der Retina, die uns als solche zugänglich sind; daher wir einsehen, daß, wenn wir auch über die Art ihres Wirkens noch uneinig sind, dasselbe doch gewissen Gesetzen unterworfen sein muß, die auch unter den verschiedensten Umständen und bei den verschiedensten Materien obwalten, so daß das Phänomen stets auf sie zurückgeführt werden kann. Die chemischen Farben hingegen sind die, bei denen dies nicht der Fall ist, sondern deren Ursache wir erkennen, ohne die Art ihres speciellen Wirkens auf das Auge irgend zu begreifen. Denn, wenn wir gleich wissen, daß z. B. dieser oder jener chemische Niederschlag diese bestimmte Farbe giebt und insofern ihre Ursache ist; so wissen wir doch hier nicht die Ursache der Farbe als solcher, nicht das Gesetz, demzufolge sie eintritt, sondern ihr Eintreten wird nur a posteriori erkannt und bleibt für uns insofern zufällig. Von den physischen Farben hingegen wissen wir als solchen die Ursache, das Gesetz ihrer Erscheinung; daher auch unsere Erkenntniß derselben nicht an bestimmte Materien gebunden ist, sondern von jeder gilt; so z. B. entsteht Gelb, sobald Licht durch ein trübes Mittel bricht, dies mag nun ein Pergament, eine Flüssigkeit, ein Dunst, oder das prismatische Nebenbild sein. — Dem Gesagten zufolge kann man die physischen Farben auch die verständlichen, die chemischen aber die unverständlichen nennen. Durch Zurückführung der chemischen Farben auf physische, in irgend einem Sinne, würde der zweite Theil der Farbenlehre zur Vollendung gebracht sein. (F. 66 ff. P. II, 200.)

fatum. Fatalismus.

1) Worauf der Fatalismus beruht.

Die bei den Alten so fest stehende Ansicht vom Fatum, der εἱμαρμενη, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, beruht auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der strengen Nothwendigkeit alles Geschehenden. (E. 60.)

2) Beweisbare Grundwahrheit des Fatalismus.

Das Fatum, die εἱμαρμενη, der Alten ist eben nichts Anderes, als die zum Bewußtsein gebrachte Gewißheit, daß alles Geschehende durch die Causalkette fest verbunden ist und daher streng nothwendig eintritt, demnach das Zukünftige schon vollkommen fest steht, sicher und genau bestimmt ist und daran so wenig etwas geändert werden kann, wie am

Vergangenen. Blos das Vorherwissen desselben kann an den fatalistischen Mythen der Alten als fabelhaft angesehen werden, wenn wir hierbei von der Möglichkeit des Hellsehens und des zweiten Gesichts abstrahiren. Statt die Grundwahrheit des Fatalismus durch seichtes Geschwätz und alberne Ausflüchte beseitigen zu wollen, sollte man suchen, sie recht deutlich zu verstehen und zu erkennen, da sie eine demonstrable Wahrheit ist, welche ein richtiges Datum zum Verständniß unsers so räthselhaften Daseins liefert. (P. II, 251 fg.)

3) Unterschied zwischen Prädestination und Fatalismus, Vorsehung und Fatalismus.

Prädestination und Fatalismus sind nicht in der Hauptsache verschieden, sondern nur darin, daß der gegebene Charakter und die von außen kommende Bestimmung des menschlichen Thuns bei jener von einem erkennenden, bei diesem von einem erkenntnißlosen Wesen ausgeht. Im Resultat treffen sie zusammen: es geschieht was geschehen muß. (P. II, 252.)

Was die Alten Schicksal (Fatum) nannten, ferner Das, was sie unter dem leitenden Genius jedes Einzelnen verstanden, endlich Das, was die Christen als Vorsehung (προνοια) verehren — diese Drei unterscheiden sich zwar dadurch, daß das Fatum blind, die beiden Andern sehend gedacht werden; aber dieser anthropomorphistische Unterschied fällt weg und verliert alle Bedeutung bei dem tiefinnern, metaphysischen Wesen der Dinge, in welchem allein wir die Wurzel jener unerklärlichen Einheit des Zufälligen mit dem Nothwendigen zu suchen haben, welche sich als der geheime Lenker aller menschlichen Dinge darstellt. (P. I, 225.)

4) Unterschied zwischen dem gewöhnlichen und dem höhern Fatalismus.

Die Ueberzeugung, daß, so sehr auch der Lauf der Dinge sich als rein zufällig darstellt, er es doch im Grunde nicht ist, vielmehr alle Zufälle von einer tief verborgenen Nothwendigkeit umfaßt werden, deren bloßes Werkzeug der Zufall selbst ist, — diese Ueberzeugung, der zufolge jene Nothwendigkeit alles Geschehenden keine blinde ist, folglich auch der Lebenslauf jedes Einzelnen einen eben so planmäßigen, wie nothwendigen Hergang hat, ist ein Fatalismus höherer Art, der sich jedoch nicht, wie der einfache, demonstriren läßt, auf welchen aber dennoch vielleicht Jeder, früher oder später, einmal geräth. Man kann denselben, zum Unterschiede von dem gewöhnlichen und demonstrablen, den transscendenten Fatalismus nennen. Er stammt nicht, wie jener, aus einer eigentlichen theoretischen Erkenntniß, sondern er setzt sich aus den Erfahrungen des eigenen Lebenslaufs allmälig ab, welcher, so verworren und zufällig er auch scheinen mag, als ein in sich übereinstimmendes, bestimmte Tendenz und belehrenden Sinn habendes Ganzes, wie ein durchdachtes Epos, sich darstellt. Dieser transscendente Fatalismus, zu welchem die aufmerksame Betrachtung des eigenen Lebens

vielleicht Jedem einmal Anlaß giebt, hat nicht nur viel Trostreiches, sondern vielleicht auch viel Wahres, daher er zu allen Zeiten sogar als Dogma behauptet worden ist. (P. I, 218 fg.)

5) **Widerlegung einer falschen Folgerung aus dem Fatalismus.**

Man könnte aus der Theorie vom unabwendbaren Schicksal die Folgerung des Türkenglaubens ziehen, daß man sich dem Lauf der Dinge gegenüber passiv zu unterwerfen habe, weil es ja unnütz sei, dem Unabänderlichen zu widerstreben. Diese Folgerung ist aber eine falsche. Obwohl nämlich Alles als vom Schicksal unwiderruflich vorherbestimmt angesehen werden kann, so ist es dies doch eben nur mittelst der Kette der Ursachen. Daher in keinem Falle bestimmt sein kann, daß eine Wirkung ohne ihre Ursache eintrete. Nicht die Begebenheit schlechthin also ist vorherbestimmt, sondern dieselbe als Erfolg vorhergängiger Ursachen; also ist nicht der Erfolg allein, sondern auch die Mittel, als deren Erfolg er einzutreten bestimmt ist, vom Schicksal beschlossen. Treten demnach die Mittel nicht ein, dann auch sicherlich nicht der Erfolg; beides immer nach der Bestimmung des Schicksals, die wir aber auch immer erst hinterher erfahren. (W. I, 356.)

Feiertage.

Es wäre vielleicht besser, wenn es gar keine Feiertage gäbe, dafür aber so viel mehr Feierstunden. Wie wohlthätig würden die 16 Stunden des langweiligen und eben dadurch gefährlichen Sonntags, wenn 12 davon auf alle Tage der Woche vertheilt wären. Zur Religionsübung hätte der Sonntag an zweien immer noch genug, und mehr werden derselben doch fast nie gewidmet, noch weniger der andächtigen Meditation. Die Alten hatten auch keinen wöchentlichen Ruhetag. Freilich aber würde es sehr schwer halten, die so erkauften zwei täglichen Mußestunden den Leuten wirklich zu erhalten und vor Eingriffen zu sichern. (P. II, 278.)

Feigheit, s. Muth.

Feste, Festlichkeiten, s. Freude.

Flußfische.

Die Vergleichung der Flußfische in sehr weit von einander entfernten Ländern legt vielleicht das deutlichste Zeugniß ab von der ursprünglichen Schöpferkraft der Natur, welche sie überall, wo Ort und Umstände ähnlich sind, auch auf ähnliche Weise ausgeübt hat. Bei ungefährer Gleichheit der geographischen Breite, der topographischen Höhe, endlich auch der Größe und Tiefe der Ströme wird man, selbst an den von einander entlegensten Orten, entweder ganz die selben, oder doch sehr ähnliche Fischspecies finden. (P. II, 160 fg.)

Folge, zeitliche.

1) Die zeitliche Folge als allein vermöge der A
ſchauung a priori verſtändliches Verhältniß.

Was in Hinſicht auf den Raum Lage heißt, das Verhältniß, welchem die Theile deſſelben zu einander ſtehen, das heißt in Hinſi auf die Zeit Folge, Succeſſion. (G. 131.) Dieſe Verhältniſſe ſi eigenthümliche, von allen andern möglichen Verhältniſſen unſerer V ſtellungen durchaus verſchiedene, daher weder der Verſtand, noch Vernunft, mittelſt bloßer Begriffe, ſie zu faſſen vermag; ſondern ein und allein vermöge der reinen Anſchauung a priori ſind ſie uns v ſtändlich; denn was vor und nach ſei, iſt aus bloßen Begriffen wenig deutlich zu machen, als was oben und unten, rechts u links, hinten und vorn ſei. (G. 131.)

2) Geſetz der zeitlichen Folge.

In der Zeit iſt jeder Augenblick bedingt durch den vorigen. einfach iſt hier der Grund des Seins, als Geſetz der Folge; weil Zeit nur Eine Dimenſion hat, daher keine Mannigfaltigkeit der ziehungen, wie im Raume, in ihr ſein kann. Das Zählen dient da die einzelnen Schritte der Succeſſion zu markiren. (G. 133. Ver Arithmetik.)

3) Unabhängigkeit der zeitlichen Folge von der Ca
ſalität.

Nach Kant können wir gar keine Folge in der Zeit als object wahrnehmen, ausgenommen die von Urſache und Wirkung; jede ande von uns wahrgenommene Folge von Erſcheinungen ſei blos durch unſe Willkür ſo und nicht anders beſtimmt. Dies iſt falſch. Denn E ſcheinungen können ſehr wohl auf einander folgen, ohne ar einander zu erfolgen. Und dies thut dem Geſetze der Cauſalit keinen Abbruch. Denn es bleibt gewiß, daß jede Veränderung Wirku einer andern iſt; nur folgt ſie nicht blos auf die einzige, die ih Urſache iſt, ſondern auf alle andern, die mit jener Urſache zugleich ſi und mit denen ſie in keiner Cauſalverbindung ſteht. Sie wird nic gerade in der Folge der Reihe der Urſachen von mir wahrgenomme ſondern in einer ganz andern, die aber deshalb nicht minder objectiv und von einer ſubjectiven, z. B. meiner Phantasmen, ſich ſehr unterſcheid Das Aufeinanderfolgen in der Zeit von Begebenheiten, die nicht in Cauſa verbindung ſtehen, iſt eben was man Zufall nennt. (G. 87 fg.)

(Ueber das Verhältniß von Grund und Folge ſ. Grund.)

Form.

1) Die Form als Beſtimmung der Materie.

Unter Form im weitern Sinne verſteht man die Zuſtände d Materie. (W. II, 49.) Im philoſophiſchen Sinne iſt die For der Gegenſatz der Materie, begreift daher alle Qualität. (P. II, 455 Indem der Wille (das Ding an ſich) objectiv wird, d. h. in d

Vorstellung übergeht, ist die Materie das allgemeine Substrat dieser Objectivation, oder vielmehr die Objectivation selbst, in abstracto genommen, d. h. abgesehen von aller Form. Die Materie ist demnach die Sichtbarkeit des Willens überhaupt, während der Charakter seiner bestimmten Erscheinungen an der Form und Qualität seinen Ausdruck hat. (W. II, 350.)

2) Gegensatz zwischen Form und Materie.

Die Formen wechseln, die Materie beharrt. (W. II, 49.) Das einzig Bleibende ist — dies müssen wir als die unmittelbare und unverfälschte Aussage der Natur anerkennen — die Materie, welche unentstanden und unvergänglich, Alles aus ihrem Schooße gebiert, weshalb ihr Name aus mater rerum entstanden scheint, und neben ihr ist als der Vater der Dinge die Form, welche, eben so flüchtig, wie jene beharrlich, eigentlich jeden Augenblick wechselt und sich nur erhalten kann, so lange sie sich der Materie parasitisch anklammert (bald diesem, bald jenem Theil derselben), aber wenn sie diesen Anhalt ein Mal ganz verliert, untergeht, wie die Paläotherien und Ichthyosauren bezeugen. Doch können wir dieser Aussage der Natur keine unbedingte Wahrheit zugestehen, sondern nur die bedingte, welche der Kant'sche Idealismus treffend als eine solche bezeichnet hat, indem er sie die Erscheinung im Gegensatz des Dinges an sich nannte. (W. II, 327. P. II, 286.)

Nur die Form, als das Wechselnde, ist dem Gesetz der Causalität unterworfen, die Materie dagegen, als das Beharrende, ist frei von denselben. Daher betrifft die Frage nach der Ursache eines Dinges stets nur dessen Form, d. h. Zustand, Beschaffenheit, nicht aber dessen Materie. (W. II, 49.)

Die Form begründet die Verschiedenheit der Dinge; während die Materie als in allen gleichartig gedacht werden muß. Daher sagten die Scholastiker: forma dat esse rei; genauer würde dieser Satz lauten: forma dat rei essentiam, materia existentiam. (W. II, 49.)

3) Verbindung der Form mit der Materie.

Die Verbindung der Form mit der Materie, oder der Essentia mit der Existentia, giebt das Konkrete, welches stets ein Einzelnes ist, also das Ding. (W. II, 49.) Durch die ihm innewohnenden Kräfte, die seine Qualität ausmachen, ist jeder Körper die Vereinigung von Materie und Form, welche Stoff heißt. (W. II, 352.)

4) Zeitlicher Ursprung der Formen.

Der zeitliche Ursprung der Formen, der Gestalten oder Species, kann füglich nicht irgend wo anders gesucht werden, als in der Materie. Aus dieser müssen sie einst hervorgebrochen sein; eben weil solche die bloße Sichtbarkeit des Willens ist, welcher das Wesen an sich aller Erscheinungen ausmacht. Indem er zur Erscheinung wird, d. h. dem Intellect sich objectiv darstellt, nimmt die Materie, als seine Sichtbarkeit, mittelst der Functionen des Intellects, die Form an. Daher

sagten die Scholastiker: materia appetit formam. Daß der Ursprung aller Gestalten der Lebendigen ein solcher war, ist nicht zu bezweifeln; es läßt sich nicht einmal anders denken. Ob aber noch jetzt, da d Wege zur Perpetuirung der Gestalten offen stehen und von der Natu mit gränzenloser Sorgfalt und Eifer gesichert und erhalten werden, d generatio aequivoca Statt finde, ist allein durch die Erfahrung zu en scheiden. (W. II, 352.) In Wahrheit ist zwar keineswegs die letzte un erschöpfende Erklärung der Dinge, wohl aber der zeitliche Ursprung, w der unorganischen Formen, so auch der organischen Wesen allerdings i der Materie zu suchen. (W. II, 354. N. 56. Vergl. auch gene ratio aequivoca.)

5) Gegensatz zwischen Natur- und Kunstproduct in Hinsicht auf die Form.

Identität der Form und Materie ist Charakter des Naturproducts Diversität beider des Kunstproducts. Bei letzterem wird vom Willen dem Stoff eine ihm fremde Form aufgezwungen, welcher er widerstrebt weil er schon einem andern Willen, nämlich seiner Naturbeschaffenheit, seiner forma substantialis, der in ihm sich ausdrückenden (Platonischen) Idee angehört; er muß also erst überwältigt werden und wird im Innern stets noch widerstreben, so tief auch die künstliche Form eingedrungen sein mag. Ganz anders steht es mit den Werken der Natur; hier ist die Materie von der Form völlig durchdrungen. (N. 55 fg.)

Fortdauer, nach dem Tode, s. Unzerstörbarkeit.

Fortuna, s. Glück.

Franzosen.

1) Nationalcharakter der Franzosen.

Die übertriebene Sorge und Bekümmerniß um die fremde Meinung (um Das, was man vorstellt), eine Sorge, welche allem unserm, so oft gekränkten, weil so krankhaft empfindlichen Selbstgefühl, allen unsern Eitelkeiten und Prätensionen, wie auch unserm Prunken und Großthun zum Grunde liegt, — läßt sich am deutlichsten an den Franzosen beobachten, als bei welchen sie ganz endemisch ist und sich oft in der abgeschmacktesten Ehrsucht, lächerlichsten National-Eitelkeit und unverschämtesten Prahlerei Luft macht; wodurch dann ihr Streben sich selbst vereitelt, indem es sie zum Spotte der andern Nationen gemacht hat und die grande nation ein Neckname geworden ist. (P. I, 377. 424. H. 386.) Daß die Franzosen, die lebenslustigste, heiterste, sinnlichste und leichtsinnigste Nation in Europa, es sind, unter welchen der bei Weitem strengste aller Mönchsorden, der Trappistische, entstanden ist und sich erhalten hat, — diese auffallende Thatsache findet ihre Erläuterung an den Bekehrungsgeschichten Solcher, die nach einem sehr bewegten Leben im Drange der Leidenschaften plötzlich zur Resignation griffen, Einsiedler und Mönche wurden. (W. I, 467.)

Gemäß der Erfahrung, daß jeder Charakter sich am vortheilhaftesten in einem bestimmten Lebensalter auszunimmt, ist an den Franzosen häufig zu bemerken, daß sie sich am vortheilhaftesten im Alter darstellen, als wo sie milder, weil erfahrener und gelassener sind. (P. I, 518.)

2) Philosophie der Franzosen.

In Frankreich steht die Philosophie, im Ganzen genommen, fast noch da, wo Locke und Condillac sie gelassen haben. (E. 85.) Die französischen Sensualphilosophen, welche, seitdem Condillac in die Fußstapfen Locke's trat, sich abmühen, wirklich darzuthun, daß unser ganzes Vorstellen und Denken auf bloße Sinnesempfindungen zurücklaufe (penser c'est sentir), welche sie, nach Locke's Vorgang, idées simples nennen, haben wirklich des idées bien simples. (W. II, 24 fg. P. I, 50.)

Die Franzosen sind, durch den frühern Einfluß Condillac's, im Grunde noch immer Lockianer. Daher ist ihnen das Ding an sich eigentlich die Materie, aus deren Grundeigenschaften, wie Undurchdringlichkeit, Gestalt, Härte und sonstige primäre Qualitäten (primary qualities) sie Alles in der Welt erklären zu können meinen. Ihre stillschweigende Voraussetzung dabei ist, daß die Materie nur durch mechanische Kräfte bewegt werden kann. (W. II, 343. P. II, 121. 127.)

An den Franzosen könnte man so recht ein gutes Werk (une charité) ausüben, wenn man ihnen Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft richtig und genau übersetzen wollte, um sie vom Rückfall in den Demokritismus, wenn es noch möglich ist, zu curiren. (P. II, 118.)

Die Rohheit der jetzigen, namentlich von den Franzosen ausgebildeten mechanischen Physik zeigt, wohin Experimentiren ohne Denken, übertriebene Werthschätzung des mathematischen Calculs und Vernachlässigung der Kant'schen Philosophie führt. (P. II, 119. E. 77. W. II, 343.)

Jedoch gegenüber der deutschen a priori construirenden Naturphilosophie stehen die Franzosen sehr würdig da, mit ihrer redlichen Empirie, eingeständlich bestrebt, nur von der Natur zu lernen und ihren Gang zu erforschen, nicht aber ihr Gesetze vorzuschreiben. Blos auf dem Wege der Induction haben sie ihre so tief gefaßte, wie treffende Eintheilung des Thierreichs gefunden. (P. II, 63.)

3) Französische Sprache und Stil.

Die französische Sprache mit ihren scheußlichen Endsylben und dem Nasal ist der elendeste romanische Jargon, die schlechteste Verstümmelung lateinischer Worte, — eine armsälige Sprache. (P. II, 612.) Die Verunstaltung und Verhunzung griechischer Worte durch die französische Schreibart — z. B. Etiologie, Esthétique; bradype, Oedipe, Andromaque — ist eine knabenhafte Barbarei, von der die Akademiker doch abstehen sollten. (P. II, 612.)

Im Gegensatz zum deutschen stile empesé zeichnet sich der französische

Stil vortheilhaft aus. Keine Prosa liest sich so leicht und angenehm wie die französische. Der Franzose reiht seine Gedanken in möglich logischer und überhaupt natürlicher Ordnung an einander und legt sie so seinem Leser successive zu bequemer Erwägung vor, damit dieser einem jeden derselben seine ungetheilte Aufmerksamkeit zuwenden könne während der deutsche verschränkte Periodenbau dem leitenden Grundsatz der Stilistik, daß der Mensch nur einen Gedanken zur Zeit deutlich denken kann, zuwiderhandelt, indem er ihm zumuthet, daß er deren zwei oder gar mehrere auf ein Mal denke. (P. II, 577.)

4) Französische Poesie.

Die Armseligkeit französischer Poesie beruht hauptsächlich daran daß sie (da es in der französischen Sprache kein Metrum, sondern Reim allein giebt) ohne Metrum, auf den Reim allein beschränkt ist und wird dadurch vermehrt, daß sie, um ihren Mangel an Mitteln zu verbergen, durch eine Menge pedantischer Satzungen ihre Reimen erschwert hat, wie z. B., daß nur gleich geschriebene Sylben reimen daß der Hiatus verpönt ist, u. s. w., welchem Allem die neuere französische Dichterschule ein Ende zu machen sucht. (W. II, 486 fg.)

Daß jedes heftige Hervortreten des Willens gemein ist und selbst im Drama die Leidenschaften und Affecte leicht gemein erscheinen, — dies wird besonders an den französischen Tragikern bemerklich, als welche sich kein höheres Ziel, als eben Darstellung der Leidenschaften, gesteckt haben und nun bald hinter ein sich blähendes, lächerliches Pathos, bald hinter epigrammatische Spitzreden die Gemeinheit der Sache zu verstecken suchen. (P. II, 635.)

Während jede Empfindung der poetischen Personen bei Shakespeare, — ganz entgegengesetzt der Art, wie sich in der Wirklichkeit die Empfindung äußert, — so beredt ist und wir Unrecht haben, dies als unnatürlich zu tadeln, weil es zum Idealischen der Person gehört; so sind die Franzosen hierin der Natur getreuer: „Dieu! — Ciel! — Seigneur!" — und so viel schlechter. (H. 366.)

(Ueber die Einrichtung des französischen Trauerspiels in Hinsicht auf die Einheit vergl. unter Drama: Die drei Einheiten.)

5) Französische Musik.

Allegro in Moll ist in der französischen Musik sehr häufig und charakterisirt sie; es ist, wie wenn Einer tanzt, während ihn der Schuh drückt. (W. II, 521.)

Frauen, s. Weiber.

Freiheit.

I. Die Freiheit als metaphysische Eigenschaft.

1) Begriff der Freiheit.

Der Begriff der Freiheit ist eigentlich ein negativer, indem sein Inhalt blos die Verneinung der Nothwendigkeit, d. h. des als Folge durch einen Grund Bestimmtseins, ist. In metaphysischer Hinsicht

bedeutet also Freiheit so viel als Grundlosigkeit, Ursprünglichkeit. (W. I, 338.)

2) Subject der Freiheit.

Da die Erscheinung durchweg dem Satz vom Grund unterworfen und Nothwendigkeit durchaus identisch ist mit Folge aus gegebenem Grunde, so ist Alles, was zur Erscheinung gehört, durchweg nothwendig bestimmt, kann daher in keiner Beziehung anders sein, als es ist. Freiheit kann daher nur Demjenigen zukommen, was nicht Erscheinung, sondern Ding an sich und als solches nicht dem Satz vom Grund unterworfen, nicht als Folge durch einen Grund bestimmt ist, also nur dem Willen, dem Kern aller Erscheinung. (W. I, 338.)

3) Vereinigung der Freiheit mit der Nothwendigkeit.

Jedes Ding ist als Erscheinung, als Object, durchweg nothwendig; dasselbe ist aber an sich Wille und als solcher für alle Ewigkeit frei. Die Erscheinung, das Object, ist nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen bestimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Dasein überhaupt aber dieses Objects und die Art seines Daseins, d. h. die Idee, welche in ihm sich offenbart, oder mit andern Worten sein Charakter, ist unmittelbar Erscheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieses Willens könnte es also überhaupt nicht dasein, oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz Anderes sein; wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied ist, die selbst Erscheinung desselben Willens ist, eine ganz andere wäre; aber einmal da und vorhanden, ist es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr stets nothwendig bestimmt und kann demnach weder ein Anderes werden, d. h. sich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verschwinden. (W. I, 338 fg. E. 96. 174—178.)

4) Unvereinbarkeit der Freiheit mit dem Theismus.

Dem Theismus zufolge ist der Mensch seinem ganzen Sein und Wesen (Existentia und Essentia) nach das Werk Gottes. Allein wie soll man sich vorstellig machen, daß ein Wesen, welches seiner ganzen Existentia und Essentia nach das Werk eines Andern ist, doch sich selbst uranfänglich und vom Grund aus bestimmen und demnach für sein Thun verantwortlich sein könne? Aus dem Satz Operari sequitur esse, d. h. die Wirkungen jedes Wesens folgen aus seiner Beschaffenheit, ergiebt sich, daß der Urheber seiner Beschaffenheit auch der Urheber seiner Wirkungen, oder Handlungen, und als solcher für dieselben verantwortlich ist. Wenn eine schlechte Handlung aus der Natur, d. h. der angeborenen Beschaffenheit des Menschen entspringt, so liegt die Schuld offenbar am Urheber dieser Natur. Was würde man von dem Uhrmacher sagen, der seiner Uhr zürnte, weil sie unrichtig ginge? Ohne Aseität ist die Freiheit und Verantwortlichkeit undenkbar. (E. 71 fg. P. I, 135; II, 252. Vergl. auch Aseität.)

II. Die praktische Freiheit.

1) Begriff der praktischen Freiheit.

Auch in praktischer Hinsicht ist der Begriff der Freiheit ein ne
tiver. Wir denken durch ihn nur die Abwesenheit alles Hinder
und Hemmenden; dieses hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Posit
sein. (E. 3.)

2) Eintheilung der praktischen Freiheit.

Der möglichen Beschaffenheit des Hemmenden entsprechend hat
Begriff dieser Freiheit drei sehr verschiedene Unterarten: physis
intellectuelle und moralische Freiheit. (E. 3.)

a) Physische Freiheit ist die Abwesenheit der materiel
Hindernisse jeder Art. In dieser physischen Bedeutung des Begr
der Freiheit, in welcher er als das Prädicat animalischer W
gebraucht wird, werden Thiere und Menschen dann frei genannt, w
weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, also überhaupt kein materie
Hinderniß ihre Handlungen hemmt, sondern diese ihrem Willen gem
vor sich gehen. Diese Freiheit bezieht sich also nur auf das Könn
Ihr ist die politische Freiheit beizuzählen. Diese Bedeutung des
griffs der Freiheit ist die ursprüngliche und populäre. (E. 4.)

b) Intellectuelle Freiheit. Diese besteht darin, daß der
tellect oder das Erkenntnißvermögen, welches das Medium der Mo
ist, durch welches hindurch sie auf den Willen wirken, sich in ein
normalen Zustande befindet, seine Functionen regelrecht vollzieht
daher die Motive unverfälscht, wie sie in der realen Außenwelt w
liegen, dem Willen zur Wahl darstellt, so daß dieser sich seiner Na
d. h. dem individuellen Charakter des Menschen gemäß, entscheide
also ungehindert, nach seinem selbsteigenen Wesen sich äußern ka

Aufgehoben wird diese intellectuelle Freiheit theils durch dauern
oder vorübergehende Zerrüttung des Erkenntnißvermögens, wie Wah
sinn, Delirium, Paroxysmus, Schlaftrunkenheit, theils durch äuß
Umstände, welche die Auffassung der Motive verfälschen, indem
Irrthum veranlassen, wie z. B. wenn Jemand Gift statt Arz
eingießt.

Vermindert oder partiell aufgehoben wird die intellectuelle Freih
durch den Affect und durch den Rausch.

Als in intellectueller Unfreiheit begangen sind also alle
Thaten anzusehen, bei denen der Mensch entweder nicht wußte, was
that, oder schlechterdings nicht fähig war, zu bedenken, was ihn dav
hätte abhalten sollen, nämlich die Folgen der That. (E. 98—101

c) Moralische Freiheit. Während die physische Freiheit sich a
das Können bezieht, bezieht sich die moralische auf das Wolle
Man warf nämlich, ausgehend von der Erfahrung, daß ein Mens
manchmal ohne durch materielle Hindernisse gehemmt zu sein, dur
bloße Motive, wie etwa Drohungen, Versprechungen, Gefahren u. s. w

abgehalten wird so zu handeln, wie es außerdem seinem Willen gemäß wäre, die Frage auf, ob der Wille in dem Sinne frei ist, daß er, ohne durch Motive als Gründe zu einer Entscheidung genöthigt zu sein, sich von selbst, d. h. ohne allen Grund oder, was gleichbedeutend ist, ohne alle Nothwendigkeit, zu dem Einen oder Andern entscheiden kann. Die Freiheit in diesem Sinne heißt liberum arbitrium indifferentiae. Ihr wesentliches Merkmal ist, daß einem mit ihr begabtem Individuum unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äußern Umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind. Ob es eine solche Freiheit giebt, das ist zu untersuchen. (E. 5—9. 13.)

3) Kritik der Indifferenz des Willens.

a) Aussage des Selbstbewußtseins.

Das Selbstbewußtsein sagt zwar die Freiheit des Thuns aus — die Voraussetzung des Wollens; aber über die Freiheit des Wollens, d. h. über die Unabhängigkeit unserer Willensacte von Motiven, über die Möglichkeit also, im einzelnen Falle Entgegengesetztes wollen, oder auf entgegengesetzte Weise bestimmen zu können, sagt es nichts aus und kann es nichts aussagen. Die Hauptquelle des Scheins, vermöge deren der philosophisch Rohe in einem gegebenen Falle entgegengesetzte Willensacte für gleich möglich hält, ist Verwechselung des Wünschens mit Wollen. Wünschen kann er Entgegengesetztes, aber Wollen nur eins davon, und welches dieses sei, offenbart dem Selbstbewußtsein erst die That. Ueber die gesetzmäßige Nothwendigkeit aber, vermöge deren von entgegengesetzten Wünschen der eine und nicht der andere zum Willensact und zur That wird, kann eben deshalb das Selbstbewußtsein nichts enthalten, da es das Resultat so ganz a posteriori führt, nicht aber a priori weiß. Entgegengesetzte Wünsche mit ihren Motiven steigen vor ihm auf und nieder; über jeden derselben sagt das Selbstbewußtsein aus, daß er zur That werden wird, wenn er zum Willensact wird. Aber diese subjective Möglichkeit ist eben ganz hypothetisch. Ueber die objective, den Ausschlag gebende Möglichkeit hingegen sagt das Selbstbewußtsein, welchem sie als in der objectiven Welt liegend fremd ist, nichts aus. Jene subjective Möglichkeit ist gleicher Art mit der, welche im Steine liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt ist durch den Stahl, an welchem die objective Möglichkeit haftet. (E. 16—18. 42 fg.)

Abgesehen davon, daß, weil der Wille, als das wahre Ding an sich, das wirklich Ursprüngliches und Unabhängiges ist, auch im Selbstbewußtsein das Gefühl der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit seine, obwohl von determinirten Acte begleiten muß, — entsteht der Schein einer empirischen Freiheit des Willens (statt der transscendentalen, die ihm allein beizulegen ist), also einer Freiheit der einzelnen Thaten, aus der veränderten und subordinirten Stellung des Intellects gegen den Willen. Der Intellect erfährt nämlich die Beschlüsse des Willens erst a posteriori

und empirisch. Demnach hat er bei einer vorliegenden Wahl
Datum darüber, wie der Wille sich entscheiden werde. Denn der
telligible Charakter (vergl. Charakter), vermöge dessen, bei gegeb
Motiven, nur eine Entscheidung möglich und diese demnach eine n
wendige ist, fällt nicht in die Erkenntniß des Intellects, sondern
der empirische wird ihm durch seine einzelnen Acte successive bek
Daher also scheint dem erkennenden Bewußtsein (Intellect), daß,
einem vorliegenden Fall, dem Willen zwei entgegengesetzte Entscheidu
gleich möglich wären. Hiermit aber verhält es sich gerade so,
wenn man bei einer senkrecht stehenden, aus dem Gleichgewicht und
Schwanken gerathenen Stange, sagt „sie kann nach der rechten
nach der linken Seite umschlagen", welches „kann" doch nur
subjective Bedeutung hat und eigentlich besagt „hinsichtlich der
bekannten Data"; denn objectiv ist die Richtung des Falls schon n
wendig bestimmt, sobald das Schwanken eintritt. So demnach ist
die Entscheidung des eigenen Willens blos für seinen Zuschauer,
eigenen Intellect, indeterminirt, mithin nur relativ und subjec
hingegen an sich selbst und objectiv ist die Entscheidung determi
und nothwendig, wenngleich diese Determination erst durch die erfolge
Entscheidung in's Bewußtsein tritt. (W. I, 342 fg.)

b) Aussage des Verstandes.

Die allgemeinste und grundwesentlichste Form des Verstandes,
Organs der Anschauung der objectiven Welt (vergl. Verstand),
das Gesetz der Causalität. Mit dem Verstande nun die in
Erfahrung vorkommenden wollenden, vom Willen bewegt
Wesen betrachtend, finden wir zwar, daß eine große Verschiedenh
in der Art stattfindet, wie die Causalität ihr Recht an ihnen geltend
macht, indem die unorganischen Körper durch Ursachen (im engs
Sinne des Worts), die Pflanzen durch Reize, die Thiere durch Mo
tive bewegt werden; aber durch diese Unterschiede der Causalität wi
das allgemeine, a priori gewisse Gesetz, daß jede Veränderung, a
auch jeder Willensact, eine Ursache hat, folglich nothwendig eintr
nicht beeinträchtigt. Der Mensch, so frei er auch scheint, macht da
keine Ausnahme von dem Gesetze der Causalität, diesem allgemein
Naturgesetze. Seine Freiheit ist nur eine relative, comparativ
hat nur den Sinn, daß er vermöge seiner Vernunft und Deliberation
fähigkeit frei ist vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gege
wärtigen, auf seinen Willen als Motive wirkenden Objecte, welche
das Thier unterworfen ist, indem er sich nach Gedanken, welch
seine Motive sind, bestimmt. Durch diese relative Freiheit ist al
ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Noth
wendigkeit der Wirkung der Motive nicht im Mindesten aufgehobe
oder auch nur verringert. Daher kann nur eine sehr oberflächlich
Ansicht jene relative und comparative Freiheit für eine absolute, ei
liberum arbitrium indifferentiae halten. Der Mensch ist, wie al
Gegenstände der Erfahrung, eine Erscheinung in Zeit und Raum, un

n das Gesetz der Causalität für alle diese a priori und folglich aus-
nahmslos gilt, muß auch er ihm unterworfen sein. So sagt es der
reine Verstand a priori, so bestätigt es die durch die ganze Natur
gehende Analogie und so bezeugt es die Erfahrung, wenn man sich
nicht durch die geistige, immaterielle Beschaffenheit der den Menschen
bestimmenden Ursachen (Gedanken) täuschen läßt. Bei dem Versuch,
sich liberum arbitrium indifferentiae sich vorstellig zu machen, steht
nun der Verstand still, weil er keine Form hat, so etwas zu denken.
Überdies ist mit der Annahme einer solchen Willensfreiheit, die darin
besteht, daß jedem Menschen, in jeder Lage, entgegengesetzte Handlungen
sich möglich sein sollen, die thatsächliche, angeborene Grundver-
schiedenheit der Charaktere unvereinbar. (Vergl. Charakter.)
Der Charakter des Individuums müßte von Hause aus eine tabula
rasa sein, wenn ihm entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sein
sollen. Wie von Außen alle Wirkungen durch die Ursachen, so sind
von Innen durch das Wesen des Dinges bestimmt, welches Wesen
beim Menschen der individuelle Charakter ist; oder, wie die
Scholastiker es ausdrückten, operari sequitur esse. Wie jede Wirkung
in der unbelebten Natur ein nothwendiges Product zweier Factoren ist,
nämlich der hier sich äußernden allgemeinen Naturkraft, und der
diese Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Ursache; gerade so ist
die That eines Menschen das nothwendige Product seines Charakters
und des eingetretenen Motivs. Sind diese beiden gegeben, so erfolgt
sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müßte entweder ein
anderes Motiv oder ein anderer Charakter gesetzt werden. (E. 26—60.
B. 48.)

Könnte ein Mensch unter gleichen Umständen das eine Mal so, das
andere Mal anders handeln; so müßte sein Wille selbst sich inzwischen
geändert haben und daher in der Zeit liegen, da nur in dieser Ver-
änderung möglich ist. Dann aber müßte entweder der Wille eine bloße
Erscheinung, oder die Zeit eine Bestimmung des Dinges an sich sein.
Demnach dreht jener Streit über die Freiheit des einzelnen Thuns
(über das liberum arbitrium indifferentiae) sich eigentlich um die
Frage, ob der Wille in der Zeit liege, oder nicht. Ist er das Ding
an sich, außer der Zeit und jeder Form des Satzes vom Grunde; so
muß nicht allein das Individuum in gleicher Lage stets auf gleiche
Weise handeln, und nicht nur jede böse That der feste Bürge für un-
zählige andere sein, die es vollbringen muß und nicht lassen kann;
sondern es ließe sich auch, wie Kant sagt, wenn nur der empirische
Charakter und die Motive vollständig gegeben wären, des Menschen
Verhalten auf die Zukunft wie eine Sonnen- und Mondfinsterniß
ausrechnen. Wie die Natur consequent ist, so ist es der Charakter;
ihm gemäß muß jede einzelne Handlung ausfallen, wie jedes Phänomen
dem Naturgesetz gemäß ausfällt. Die Ursache im letztern Fall und
das Motiv im erstern sind nur die Gelegenheitsursachen. Der Wille,
dessen Erscheinung das ganze Sein und Leben des Menschen ist, kann

sich im einzelnen Fall nicht verleugnen, und was der Mensch
Ganzen will, wird er auch stets im Einzelnen wollen. (W. I, 34

4) Geschichtliche Bestätigungen.

Alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten, so verschieden auch
sonstigen Ansichten sein mochten, stimmten darin überein, daß si
Nothwendigkeit der Willensacte bei eintretenden Motiven behaup
und die Willensfreiheit (das liberum arbitrium indifferentiae)
warfen, während die oberflächlichen Geister mit dem großen H
der Willensfreiheit anhängen. Hobbes zuerst, dann Spinoza,
Hume, auch Hollbach im Système de la nature, und endlich
ausführlichsten und gründlichsten Priestley, haben die vollkom
und strenge Nothwendigkeit der Willensacte bei eintretenden Mo
so deutlich bewiesen, daß sie den vollkommen demonstrirten Wahrh
beizuzählen ist. Und nicht blos große Philosophen, sondern auch g
Theologen, wie Augustinus und Luther, und große Dichter,
Shakespeare, Göthe, Schiller, haben diese Wahrheit gelehrt
daß nur noch Unwissende und Rohe von einer Freiheit des Mens
in den einzelnen Handlungen zu reden fortfahren können. Es g
aber noch einen Mittelschlag, welcher, sich verlegen fühlend, hin
her lavirt, sich und Andern den Zielpunkt verrückt, sich hinter W
und Phrasen flüchtet, oder die Frage so lange dreht und verdreht,
man nicht mehr weiß, worauf sie hinauslief. So hat es z. B. Leib
gemacht. (E. 58 fg. 63—89. 174. N. 23. W. I, 598. G. 4

5) Zusammenhang der falschen Freiheitslehre mit
falschen Psychologie.

Die Behauptung einer empirischen Freiheit des Willens, eines lib
arbitrii indifferentiae hängt auf das genaueste damit zusammen, d
man das Wesen des Menschen in eine Seele setzte, die ursprüngl
ein erkennendes, ja eigentlich ein abstract denkendes Wesen w
und nur erst in Folge hievon auch ein wollendes, daß man also d
Willen secundärer Natur machte, statt daß in Wahrheit die Erkenntn
dies ist. Danach nun wäre jeder Mensch das, was er ist, erst
Folge seiner Erkenntniß geworden; er käme als moralische Null a
die Welt, erkennte die Dinge in dieser, und beschlösse darauf, Der od
Der zu sein, so oder so zu handeln, könnte also auch in Folge neu
Erkenntniß ein ganz Anderer werden. Diese Ansicht ist eine Umkehru
des wahren Verhältnisses. Der Wille ist das Erste und Ursprünglich
die Erkenntniß blos hinzugekommen, zur Erscheinung des Willens a
ein Werkzeug gehörig. Durch die hinzugekommene Erkenntniß erfäh
er im Laufe der Erfahrung was er ist, d. h. er lernt seinen Charakt
kennen. Er erkennt sich also in Folge und Gemäßheit der B
schaffenheit seines Willens; statt daß er nach der alten Ansicht wil
in Folge und Gemäßheit seines Erkennens. (W. I, 345. E. 152.
Weit entfernt, daß der Charakter das Werk vernünftiger Wahl un
Ueberlegung wäre, hat der Intellect beim Handeln nichts weiter z

thun, als dem Willen die Motive vorzuhalten; dann aber muß er als bloßer Zuschauer und Zeuge zusehen, wie aus ihrer Wirkung auf den gegebenen Charakter der Lebenslauf sich gestaltet, dessen sämmtliche Vorgänge, genau genommen, mit derselben Nothwendigkeit eintreten, wie die Bewegungen eines Uhrwerks. (P. II, 250.)

6) Wo die moralische Freiheit liegt.

Die Verneinung der empirischen Willensfreiheit ist nicht gleichbedeutend mit Verneinung der Willensfreiheit überhaupt. Die Leugnung der Willensfreiheit schlechthin widerstritte der Thatsache des Gefühls der Verantwortlichkeit für Das, was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen. Da nun aber die Freiheit weder in den Handlungen, noch im empirischen Charakter liegt, so muß sie also anders gesucht werden. Nur durch die Kant'sche Unterscheidung zwischen empirischem und intelligibelm Charakter gelangen wir zur wahren, seiner Ansicht über die Freiheit. (Vergl. unter Charakter: Verhältniß des intelligibeln zum empirischen Charakter.) Der empirische Charakter ist, als Gegenstand der Erfahrung, eine bloße Erscheinung, daher unter die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Causalität gebunden und deren Gesetzen unterworfen; hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft, allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Causalität zukommt. Diese Freiheit aber ist eine transscendentale, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende, sondern nur insofern vorhandene, als wir von der Erscheinung und allen ihren Formen abstrahiren, um zu dem zu gelangen, was, außer aller Zeit, als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist. Vermöge dieser Freiheit sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk, so nothwendig sie auch aus dem empirischen Charakter bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven hervorgehen; weil dieser empirische Charakter blos die Erscheinung des intelligibeln ist. Demzufolge ist zwar der Wille frei, aber nur an sich selbst und außerhalb der Erscheinung; in dieser hingegen stellt er sich schon mit einem bestimmten Charakter dar, welchem alle seine Thaten gemäß sein und daher, wenn durch die hinzugetretenen Motive näher bestimmt, nothwendig so und nicht anders ausfallen müssen.

Das Werk unserer Freiheit haben wir demnach nicht in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Sein und Wesen zu suchen. Die Freiheit, welche im Operari nicht anzutreffen ist, muß im Esse liegen. Hierauf, daß der Mensch Das ist, was er sein will, beruht das Bewußtsein der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens. (E. 90—98. P. II, 242.)

Jeder erkennt sich ohne Weiteres als den Willen, d. h. als Dasjenige, was als Ding an sich nicht dem Satz vom Grunde unterworfen

ist und das selbst von Nichts, von dem vielmehr alles Andere hängt; aber nicht Jeder unterscheidet zugleich mit philosophischer K und Besonnenheit sich als schon in der Zeit eingetretene und bestim Erscheinung dieses Willens, man könnte sagen Willensact, jenem Willen zum Leben selbst und sucht daher, statt sein gan Dasein als Act seiner Freiheit zu erkennen, diese vielmehr in sei einzelnen Handlungen, also an einem falschen Orte. (W. I, 597

Die moralische Freiheit ist nirgends in der Natur, sondern außerhalb der Natur zu suchen. Sie ist ein Metaphysisches, aber der physischen Welt ein Unmögliches. Demnach sind unsere einze Thaten keineswegs frei; hingegen ist der individuelle Charakter a sehen als seine freie That. Er selbst ist ein Solcher, weil er ein alle Mal ein Solcher sein will. (P. II, 242.)

Der täuschende Schein einer Freiheit in den einzelnen Handlun beruht auf der im Menschen eintretenden deutlichen Sonderung Intellects vom Willen und folglich des Motivs von der Handlu Wo im Unorganischen Ursachen, im Vegetabilischen Reize die Wirk hervorrufen, ist, wegen der Einfachheit der Causalverbindung, nicht mindeste Schein von Freiheit. Aber schon beim animalischen Leb wo, was bis dahin Ursache oder Reiz war, als Motiv auftritt, folgl in einem andern Gebiete, im Gebiete der Vorstellung liegt, ist causale Zusammenhang zwischen Ursach und Wirkung nicht mehr augenfällig. Zwar ist er beim Thiere noch unverkennbar. Aber be Menschen, dem eine unsichtbare Gedankenwelt im Kopfe Motive u Gegenmotive für sein Thun liefert, da entzieht sich jener Zusammenha der Beobachtung. (N. 77 fg.)

7) Teleologische Erklärung der Illusion der Freih bei jeder einzelnen Handlung.

Die Endursache des natürlichen Scheins der Freiheit des Wille bei jeder einzelnen Handlung ist folgende. Indem die Freiheit u Ursprünglichkeit, welche in Wahrheit allein dem intelligibeln Charak eines Menschen, dessen bloße Auffassung durch den Intellect sein Leben lauf ist, zukommt, jeder einzelnen Handlung anzuhängen scheint und das ursprüngliche Werk für das empirische Bewußtsein scheinbar i jeder einzelnen Handlung aufs Neue vollbracht wird; so erhält hiedur unser Lebenslauf die größtmöglichste moralische Ermahnung (vo τεδησις), indem sämmtliche schlechte Seiten unsers Charakters un dadurch erst recht fühlbar werden. Jede That nämlich begleitet da Gewissen mit dem Commentar: „Du könntest auch anders handeln", – obwohl dessen wahrer Sinn ist: „Du könntest auch ein Anderer sein. (P. II, 250.)

8) Eintritt der Freiheit in die Erscheinung bei Menschen.

Im Menschen als der vollkommensten Erscheinung des Willens kam der Wille zum völligen Selbstbewußtsein, zum deutlichen und erschöpfende

Erkennen seines eigenen Wesens, wie es sich in der ganzen Welt abspiegelt, gelangen. Aus dem wirklichen Vorhandensein dieses Grades von Erkenntniß geht nicht nur die Kunst hervor (s. Kunst), sondern es wird durch sie auch, indem der Wille sie auf sich selbst bezieht, eine Aufhebung und Selbstverneinung desselben in seiner vollkommensten Erscheinung möglich; so daß die Freiheit, welche sonst, als nur dem Ding an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, in solchem Fall auch in dieser hervortritt und, indem sie das der Erscheinung zum Grunde liegende Wesen aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fortdauert, einen Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbstverleugnung darstellt. Der Mensch unterscheidet sich also von allen andern Erscheinungen des Willens dadurch, daß die Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satz des Grundes, welche nur dem Willen als Ding an sich zukommt und der Erscheinung widerspricht, dennoch bei ihm möglicherweise auch in die Erscheinung eintreten kann, wo sie aber dann nothwendig als ein Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst sich darstellt. In diesem Sinne kann nicht nur der Wille an sich, sondern sogar der Mensch allerdings frei genannt und dadurch von allen andern Wesen unterschieden werden. (W. I, 339 fg. 355. 476—478.)

Freimaurerei, s. Mysterien.

Freude.

1) Wirkung der Freude.

Wie jede merkliche Erregung des Willens die Function des Intellects stört und durch seine Einmischung ihr Resultat verfälscht, so auch die Freude. Die Freude macht unüberlegt, rücksichtslos und verwegen. (W. II, 241.)

2) Gegen das Uebermaaß der Freude.

Unmäßige Freude und sehr heftiger Schmerz finden sich immer nur in der selben Person ein; denn beide bedingen sich wechselseitig und sind auch gemeinschaftlich durch große Lebhaftigkeit des Geistes bedingt. Beide werden nicht durch das rein Gegenwärtige, sondern durch Anticipation der Zukunft hervorgebracht. Da aber der Schmerz dem Leben wesentlich ist und auch seinem Grade nach durch die Natur des Subjects bestimmt ist, daher plötzliche Veränderungen, weil sie immer äußere sind, seinen Grad eigentlich nicht ändern können; so liegt dem übermäßigen Jubel oder Schmerz immer ein Irrthum und Wahn zum Grunde; folglich ließen jene beide Ueberspannungen des Gemüths sich durch Einsicht vermeiden. Jeder unmäßige Jubel (exaltatio, insolens laetitia) beruht immer auf dem Wahn, Etwas im Leben gefunden zu haben, was gar nicht darin anzutreffen ist, nämlich dauernde Befriedigung. Von jedem einzelnen Wahn dieser Art muß man später unausbleiblich zurückgebracht werden und ihn dann, wenn er verschwindet, mit eben so bittern Schmerzen bezahlen, als sein Eintritt Freude verursachte. Er

gleicht insofern durchaus einer Höhe, von der man nur durch Fal wieder herab kann; und jeder plötzliche, übermäßige Schmerz ist eb nur der Fall von so einer Höhe, das Verschwinden eines solche Wahnes, und daher durch ihn bedingt. Um beide zu vermeiden, ha man die Dinge stets im Ganzen und in ihrem Zusammenhang auf zufassen und sich zu hüten, ihnen die subjective Farbe zu leihen. Di Stoische Ethik gieng hauptsächlich darauf aus, das Gemüth von allen solchen Wahn zu befreien und ihm statt dessen unerschütterlichen Gleich muth zu geben. (W. I, 374 fg.) Ueber keinen Vorfall sollte man i großen Jubel, oder große Wehklage ausbrechen; theils wegen der Ver änderlichkeit aller Dinge, die ihn jeden Augenblick umgestalten kann theils wegen der Trüglichkeit unsers Urtheils über das uns Gedeihliche oder Nachtheilige, in Folge welcher fast Jeder ein Mal gewehklagt ha über Das, was nachher sich als sein wahres Bestes auswies, ode gejubelt über Das, was die Quelle seiner größten Leiden geworden ist. (P. I, 503.)

3) Unterschied der ächten von der gleißnerischen Freude.

Die allermeisten Herrlichkeiten sind bloßer Schein, wie die Theater-decoration, und das Wesen der Sache fehlt. Z. B. bewimpelte und bekränzte Schiffe, Kanonenschüsse, Illuminationen, Pauken und Trompeten, Jauchzen und Schreien u. s. w. — dies Alles ist das Aushängeschild, die Hieroglyphe der Freude; aber die Freude selbst ist dabei meistens nicht zu finden; sie allein hat beim Feste abgesagt. Die wirkliche Freude kommt in der Regel ungeladen und ungemeldet, von selbst und sans façon, ja, still herangeschlichen, oft bei den unbedeutendsten Anlässen, unter den alltäglichsten Umständen, ja, bei nichts weniger als glänzenden, oder ruhmvollen Gelegenheiten. Bei allen oben erwähnten gleißenden Dingen und Festlichkeiten ist auch der Zweck blos, Andere glauben zu machen, hier wäre die Freude eingekehrt; dieser Schein im Kopf Anderer ist die Absicht. Glänzende, rauschende Feste und Lustbarkeiten tragen stets eine Leere, wohl gar einen Mißton im Innern, schon weil sie dem Elend und der Dürftigkeit unsers Daseins laut widersprechen, und der Contrast erhöht die Wahrheit. (P. I, 436.)

Freundschaft.

1) Die Freundschaft als eine Mischung heterogener Elemente.

Die Freundschaft ist immer Mischung von Selbstsucht und Mitleid; erstere liegt im Wohlgefallen an der Gegenwart des Freundes, dessen Individualität der unsrigen entspricht, und sie macht fast immer den größten Theil aus; Mitleid zeigt sich in der aufrichtigen Theilnahme an seinem Wohl und Wehe und den uneigennützigen Opfern, die man diesem bringt. (W. I, 444.)

Wahre, ächte Freundschaft setzt eine starke, rein objective und völlig uninteressirte Theilnahme am Wohl und Wehe des Andern voraus, und diese wieder ein wirkliches Sich- mit dem Freunde-Identificiren.

Dem steht der Egoismus der menschlichen Natur so sehr entgegen, daß wahre Freundschaft zu den Dingen gehört, von denen man, wie von den colossalen Seeschlangen, nicht weiß, ob sie fabelhaft sind oder irgendwo existiren. Indessen giebt es mancherlei, in der Hauptsache freilich auf versteckten egoistischen Motiven der mannigfaltigsten Art beruhende Verbindungen zwischen Menschen, welche dennoch mit einem Grau jener wahren Freundschaft versetzt sind, wodurch sie so veredelt werden, daß sie in dieser unvollkommenen Welt mit einigem Fug den Namen der Freundschaft führen dürfen. (P. I, 488.)

Bei den Alten ist Freundschaft ein Hauptcapitel der Moral. Aber sie ist eine bloße Eingeschränktheit und Einseitigkeit, die Beschränkung Desjenigen auf Ein Individuum, was der ganzen Menschheit gebührt, des Wiedererkennens seines eigenen Wesens im Andern; höchstens ist sie ein Compromiß zwischen diesem und dem Egoismus. (H. 402.)

2) Werth eines treuen, aufrichtigen Freundes.

Wegen der Verunreinigung fast aller Erkenntnisse und Urtheile des Intellects durch die subjectiven Interessen des Willens ist es uns, namentlich in uns wichtigen persönlichen Angelegenheiten, wo das Interesse bald als Furcht, bald als Hoffnung jeden Schritt des Intellects verfälscht, fast unmöglich, klar zu sehen und das Richtige zu treffen. Deshalb ist, unter sehr erregenden Umständen, ein treuer und aufrichtiger Freund von unschätzbarem Werth; weil er, selbst unbetheiligt, die Dinge sieht wie sie sind, während sie unserm Blicke durch die Gaukelei der Leidenschaften verfälscht sich darstellen. (P. II, 69 fg.)

3) Erprobung des Freundes.

Die Aechtheit eines Freundes zu erproben, hat man nächst den Fällen, wo man ernstlicher Hülfe und bedeutender Opfer bedarf, die beste Gelegenheit in dem Augenblick, wo man ihm ein Unglück, davon man so eben getroffen worden, berichtet. Alsdann nämlich malt sich in seinen Zügen entweder wahre, innige, unvermischte Betrübniß, oder aber sie bestätigen, durch ihre gefaßte Ruhe, oder einen flüchtigen Nebenzug, Rochefoucaulds Wort, daß selbst in dem Unglück unserer besten Freunde Etwas ist, was uns nicht mißfällt. Die gewöhnlichen sogenannten Freunde vermögen bei solchen Gelegenheiten oft kaum das Zucken zu einem leisen, wohlgefälligen Lächeln zu unterdrücken. (P. I, 488.)

4) Was jeder Freundschaft Eintrag thut.

Entfernung und lange Abwesenheit thun jeder Freundschaft Eintrag, so ungern man es gesteht. Denn Menschen, die wir nicht sehen, wären sie auch unsere geliebtesten Freunde, trocknen im Laufe der Jahre allmälig zu abstracten Begriffen auf, wodurch unsere Theilnahme an ihnen mehr und mehr eine blos vernünftige, ja traditionelle wird; die lebhafte und tiefgefühlte bleibt Denen vorbehalten, die wir vor Augen haben. So sinnlich ist die menschliche Natur. (P. I, 488 fg.)

5) Die Zahl der Freunde.

Die Zahl der Freunde, die Einer hat, ist kein Beweis seines Werthes. Nichts verräth weniger Menschenkenntniß, als wenn man als einen Beleg der Verdienste und des Werthes eines Menschen anführt, daß er sehr viele Freunde hat; als ob die Menschen ihre Freundschaft nach dem Werth und Verdienst verschenkten. Es läßt sich gegentheils behaupten, daß Menschen von vielem Werth und Verdienst nur wenig Freunde haben können. (M. 257.)

6) Unabhängigkeit der Freundschaft zwischen Personen verschiedenen Geschlechts von der Geschlechtsliebe. (S. Geschlechtsliebe.)

Fröhlichkeit, s. Heiterkeit.

Fühlen, s. Gefühl.

Furcht.

1) Wirkung der Furcht.

Der störende Einfluß der Erregung des Willens auf den Intellect zeigt sich bei der Furcht darin, daß dieselbe uns in Gefahren verhindert, die noch vorhandenen, oft nahe liegenden Rettungsmittel zu sehen und zu ergreifen. Ferner, wie die Hoffnung uns Das, was wir wünschen, so läßt die Furcht uns Das, was wir besorgen, als wahrscheinlich und nahe erblicken, und beide vergrößern ihren Gegenstand. (W. II, 241 fg.)

2) Die Furcht als Ursprung des Götterglaubens.

Primus in orbe Deos fecit timor ist ein altes Wahrwort des Petronius. Man könnte daher, das Leben und die populäre Theologie im Auge habend, zu den drei von Kant kritisirten Beweisen für das Dasein Gottes noch einen vierten fügen, den a terrore, als dessen Kritik Hume's unvergleichliche natural history of religion zu betrachten ist. Im Sinne desselben verstanden, möchte wohl auch der von Schleiermacher versuchte Beweis aus dem Gefühl der Abhängigkeit seine Wahrheit haben, wenn auch nicht gerade die, welche der Aufsteller desselben sich dachte. (W. I, 607. N. 38.)

Furchtsamkeit.

Ein gewisses Maaß von Furchtsamkeit ist zu unserm Bestande in der Welt nothwendig; die Feigheit ist blos das Ueberschreiten desselben. (P. I, 506.)

Fürsten.

1) Was die Fürsten ursprünglich waren und was sie später wurden.

Voltaire sagt: Le premier qui fut roi fut un soldat heureux. Allerdings sind ursprünglich wohl alle Fürsten siegreiche Heerführer gewesen, und lange Zeit haben sie eigentlich in dieser Eigenschaft geherrscht. Nachdem sie stehende Heere hatten, betrachteten sie das Volk als das Mittel, sich und ihre Soldaten zu ernähren, folglich als eine

Heerde, für die man sorgt, damit sie Wolle, Milch und Fleisch gebe. Dies beruht darauf, daß von Natur, also ursprünglich, nicht das Recht, sondern die Gewalt auf Erden herrscht und daher vor jenem den Vorzug des primi occupantis hat. Demnach sagt der Fürst: ich herrsche über euch, durch Gewalt; dafür aber schließt meine Gewalt jede andere aus. Mit der Zeit und ihren Fortschritten ist jener Begriff in den Hintergrund getreten und an seine Stelle der des Landesvaters gekommen und der Fürst (König) ist der Erste, unerschütterliche Pfeiler der ganzen gesetzlichen Ordnung und die Stütze der Rechte Aller geworden. Dies kann er aber nur leisten vermöge seines angeborenen Vorrechts, das ihm eine unbezweifelte, unangefochtene Auctorität giebt, der Jeder instinctiv gehorcht. Daher heißt er mit Recht „von Gottes Gnaden" und ist allemal die nützlichste Person im Staat, deren Verdienste durch keine Civilliste zu theuer vergolten werden können. (P. II, 264 fg.)

2) Die constitutionellen Fürsten.

Die constitutionellen Fürsten haben eine unläugbare Aehnlichkeit mit den Göttern des Epikuros, als welche, ohne sich in die menschlichen Angelegenheiten zu mischen, in ungestörter Seligkeit und Gemüthsruhe da oben in ihrem Himmel sitzen. Sie sind nun aber ein Mal jetzt Mode geworden, und in jedem deutschen Duodezfürstenthum wird eine Parodie der englischen Verfassung aufgeführt. Aus dem englischen Charakter und den englischen Verhältnissen hervorgegangen sind die constitutionellen Formen dem englischen Volke gemäß und natürlich; eben so aber ist dem deutschen Volke sein Getheiltsein in viele Stämme, die unter eben so vielen, wirklich regierenden Fürsten stehen, mit einem Kaiser über Alle natürlich, weil aus seinem Charakter und seinen Verhältnissen hervorgegangen. (P. II, 273.)

3) Gegen die morganatische Ehe der Fürsten.

Die Fürsten handeln viel moralischer, wenn sie eine Mätresse halten, als wenn sie eine morganatische Ehe eingehen, deren Descendenz, beim etwaigen Aussterben der legitimen, einst Ansprüche erheben könnte; weshalb, sei es auch noch so entfernt, durch solche Ehe die Möglichkeit eines Bürgerkrieges herbeigeführt wird. Ueberdies ist eine solche morganatische, d. h. eigentlich allen äußern Verhältnissen zum Trotz geschlossene Ehe im letzten Grunde eine den Weibern und Pfaffen gemachte Concession, zweien Classen, denen man keine Concessionen machen soll. Ferner ist zu erwägen, daß Jeder im Lande das Weib seiner Wahl ehelichen kann, bis auf Einen, den Fürsten nämlich, dem dieses natürliche Recht benommen ist. Seine Hand gehört dem Lande und wird nach der Staatsräson vergeben. Nun aber ist er doch ein Mensch und will auch dem Hange seines Herzens folgen. Daher ist es so ungerecht und undankbar, wie spießbürgerlich, dem Fürsten das Halten einer Mätresse verwehren, oder vorwerfen zu wollen. (P. I, 390.)

G.

Gähnen.

Das Gähnen gehört zu den Reflexbewegungen. Vermuthlich ist seine entfernte Ursache eine durch Langeweile, Geistesträgheit, oder Schläfrigkeit herbeigeführte momentane Depotenzirung des Gehirns, über welches jetzt das Rückenmark das Uebergewicht erhält und nun aus eigenen Mitteln jenen sonderbaren Krampf hervorruft. Hingegen kann das dem Gähnen oft gleichzeitige Recken der Glieder, da es, obwohl unvorsätzlich eintretend, doch der Willkür unterworfen bleibt, nicht mehr den Reflexbewegungen beigezählt werden. Wie das Gähnen in letzter Instanz aus einem Deficit an Sensibilität entsteht, so das Recken aus einem angehäuften, momentanen Ueberschuß an Irritabilität, dessen man sich dadurch zu entledigen sucht. Demgemäß tritt es nur in Perioden der Stärke, nicht in denen der Schwäche ein. (P. II, 179.)

Galgen.

Der Galgen ist ein Ort ganz besonderer Offenbarungen und eine Warte, von welcher aus dem Menschen, der daselbst seine Besinnung behält, die Aussichten in die Ewigkeit sich oft weiter aufthun und deutlicher darstellen, als den meisten Philosophen über den Paragraphen ihrer rationalen Psychologie und Theologie. Dies geht aus den uns aufbewahrten, von Verbrechern gehaltenen Galgenpredigten hervor, welche zeigen, welche große und schnelle Umwälzung des innersten Wesens im Menschen da eintritt, wo er bei vollem Bewußtsein einem gewaltsamen und gewissen Tode entgegengeht, also bei Hinrichtungen. (W. II, 723—725.)

Gang, s. unter Bewegung: Beweglichkeit der Glieder.

Ganglien.

Die Rolle, welche im Organismus die Ganglien spielen, haben wir als eine diminutive Gehirnrolle zu denken, wodurch die eine zur Erläuterung der andern wird. Die Ganglien liegen überall, wo die organischen Functionen des vegetativen Systems einer Aufsicht bedürfen. Es ist, als ob daselbst der Wille, um seine Zwecke durchzusetzen, nicht mit seinem directen und einfachen Wirken ausreichen konnte, sondern einer Leitung und deshalb einer Controle desselben bedurfte. Hiezu reichen, für das Innere des Organismus, bloße Nervenknoten aus. Die Ganglien sind kleine Sensoria im Innern, für specielle und deshalb einfache Verrichtungen; während das Hauptsensorium das Gehirn, der große und künstliche Apparat für die complicirten und vielseitigen, auf die unaufhörlich und unregelmäßig wechselnde Außenwelt bezüglichen Verrichtungen ist. Wo im Organismus Nervenfäden in ein Ganglion zusammenlaufen, da ist gewissermaßen ein eigenes Thier vorhanden und abgeschlossen, welches, mittelst des Ganglions, eine Art von schwacher

Erkenntniß hat, deren Sphäre jedoch beschränkt ist auf die Theile, aus denen diese Nerven unmittelbar kommen. (W. II, 290 fg.)

Die Fortschritte der Physiologie seit Haller haben außer Zweifel gesetzt, daß nicht blos die vom Bewußtsein begleiteten äußern Handlungen (functiones animales), sondern auch die völlig unbewußt vorgehenden Lebensprocesse (functiones vitales et naturales) durchgängig unter Leitung des Nervensystems stehen, und der Unterschied, in Hinsicht auf das Bewußtwerden, blos darauf beruht, daß die ersteren durch Nerven gelenkt werden, die vom Gehirn ausgehen, die letzteren aber durch Nerven, die nicht direct mit jenem, hauptsächlich nach Außen gerichteten Hauptcentrum des Nervensystems communiciren, dagegen aber mit untergeordneten kleinen Centris, den Nervenknoten, Ganglien und ihren Verflechtungen, welche gleichsam als Statthalter den verschiedenen Provinzen des Nervensystems vorstehen und die innern Vorgänge auf innere Reize leiten, wie das Gehirn die äußern Handlungen auf äußere Motive; welche also Eindrücke des Innern empfangen und darauf angemessen reagiren, wie das Gehirn Vorstellungen erhält und darauf beschließt; nur daß jegliches von jenen auf einen engeren Wirkungskreis beschränkt ist. Hierauf beruht die vita propria jedes Systems. Hieraus ist auch das fortdauernde Leben abgeschnittener Theile erklärlich, bei Insecten, Reptilien und andern niedrig stehenden Thieren, deren Gehirn kein großes Uebergewicht über die Ganglien einzelner Theile hat; ingleichen, daß manche Reptilien, nach weggenommenem Gehirn, noch Wochen, ja Monate lang leben. (N. 24.)

Gartenkunst.

1) Die Leistungen der Gartenkunst.

Was für die untersten Stufen der Objectität des Willens, die Ideen der starren und der flüssigen Materie, die Baukunst und die schöne Wasserleitungskunst leisten, das leistet für die höhere Stufe der vegetabilischen Natur gewissermaßen die schöne Gartenkunst. Die landschaftliche Schönheit eines Fleckes beruht großentheils auf der Mannigfaltigkeit der auf ihm sich beisammenfindenden natürlichen Gegenstände, und sodann darauf, daß diese sich rein aussondern, deutlich hervortreten und doch in passender Verbindung und Abwechslung sich darstellen. Diese beiden Bedingungen sind es, denen die schöne Gartenkunst nachhilft; jedoch ist sie ihres Stoffes lange nicht so Meister, wie die Baukunst des ihrigen, und daher ihre Wirkung beschränkt. Das Schöne, was sie vorzeigt, gehört fast ganz der Natur; sie selbst hat wenig dazu gethan, und andererseits kann sie gegen die Ungunst der Natur wenig ausrichten, und wo ihr diese nicht vor- sondern entgegenarbeitet, sind ihre Leistungen gering. (W. I, 257.)

2) Unterschied zwischen den englischen und altfranzösischen Gärten.

Das Princip der englischen Gärten ist, die Kunst möglichst zu verbergen, damit es aussehe, als habe hier die Natur frei gewaltet.

Der mächtige Unterschied zwischen den englischen, richtiger chinesischen Gärten und den jetzt immer seltener werdenden, jedoch noch in einigen Pracht-Exemplaren vorhandenen altfranzösischen, beruht im letzten Grunde darauf, daß jene im objectiven, diese im subjectiven Sinne angelegt sind. In jenen nämlich wird der Wille der Natur, wie er sich in Baum, Staude, Berg und Gewässer objectivirt, zu möglichst reinem Ausdruck dieser seiner Ideen, also seines eigenen Wesens, gebracht. In den französischen Gärten hingegen spiegelt sich nur der Wille des Besitzers, welcher die Natur unterjocht hat, so daß sie, statt ihrer Ideen, die ihm entsprechenden, ihr aufgezwungenen Formen, als Abzeichen ihrer Sclaverei, trägt: geschorene Hecken, in allerhand Gestalten geschnittene Bäume, gerade Alleen, Bogengänge u. s. w. (W. II, 460 fg.)

Gattung.

1) Begriff der Gattung.

Die (Platonischen) Ideen der verschiedenen Stufen der Wesen, welche die adäquate Objectivation des Willens zum Leben sind, stellen sich in der an die Form der Zeit gebundenen Erkenntniß des Individuums als die Gattungen, d. h. als die durch das Band der Zeugung verbundenen, successiven und gleichartigen Individuen dar. Die Gattung ist daher die in der Zeit auseinander gezogene Idee (εἶδος, species.) (W. II, 582.)

2) Uebermacht des Gattungslebens über das individuelle Leben.

Obgleich der Wille nur im Individuum zum Selbstbewußtsein gelangt, also unmittelbar nur als Individuum erkennt; so tritt das in der Tiefe liegende Bewußtsein, daß eigentlich die Gattung es ist, in der sein Wesen sich objectivirt, doch darin hervor, daß dem Individuum die Angelegenheiten der Gattung als solcher, also die Geschlechtsverhältnisse, die Zeugung und Ernährung der Brut, ungleich wichtiger und angelegener sind, als alles Andere. Daher also bei den Thieren die Brunst und beim Menschen die sorgfältige und capriciöse Auswahl des andern Individuums zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, welche sich bis zur leidenschaftlichen Liebe steigern kann; eben daher endlich die überschwängliche Liebe der Eltern zu ihrer Brut. (W. II, 582.) Alle Thatsachen deuten darauf hin, daß das Leben des Individuums im Grunde nur ein von der Gattung erborgtes und daß alle Lebenskraft gleichsam durch Abdämmung gehemmte Gattungskraft ist. Dieses aber ist daraus zu erklären, daß das metaphysische Substrat des Lebens sich unmittelbar in der Gattung und erst mittelst dieser im Individuum offenbart. Die Heftigkeit des Geschlechtstriebes, der rege Eifer und der tiefe Ernst, mit welchem jedes Thier, und ebenso der Mensch, die Angelegenheiten desselben betreibt, bezeugt, daß durch die ihm dienende Function das Thier Dem angehört, worin eigentlich und hauptsächlich sein wahres Wesen liegt, nämlich der Gattung; während

alle andern Functionen und Organe unmittelbar nur dem Individuum dienen, deſſen Daſein im Grunde nur ein ſecundäres iſt. In der Heftigkeit jenes Triebes, welcher die Concentration des ganzen thieriſchen Weſens iſt, drückt ferner ſich das Bewußtſein aus, daß das Individuum nicht fortdauere und daher Alles an die Erhaltung der Gattung zu ſetzen habe, in welcher ſein wahres Daſein liegt. (W. II, 583 fg.) Der Wille zum Leben äußert ſich zwar zunächſt als Streben zur Erhaltung des Individuums; jedoch iſt dies nur die Stufe zum Streben nach Erhaltung der Gattung, welches letztere in dem Grade heftiger ſein muß, als das Leben der Gattung an Dauer, Ausdehnung und Werth das des Individuums übertrifft. (W. II, 586. 639.)

(Ueber Gattung im logiſchen Sinne ſiehe: Genus.)

Gebärde, ſ. Geſten. Geſticulation.

Gebäude, ſ. Architectur.

Gebet.

1) Jedes Gebet zeugt von Idololatrie.

Ob man ſich ein Idol macht aus Holz, Stein, Metall, oder es zuſammenſetzt aus abſtracten Begriffen, iſt einerlei; es bleibt Idololatrie, ſobald man ein perſönliches Weſen vor ſich hat, dem man opfert, das man anruft, dem man dankt. Es iſt auch im Grunde ſo verſchieden nicht, ob man ſeine Schaafe oder ſeine Neigungen opfert. Jeder Ritus, oder Gebet zeugt unwiderſprechlich von Idololatrie. (P. II, 405.)

2) Das ſchönſte Gebet.

Es giebt kein ſchöneres Gebet, als Das, womit die Alt-Indiſchen Schauſpiele (wie in früheren Zeiten die Engliſchen mit dem für den König) ſchließen. Es lautet: „Mögen alle lebende Weſen von Schmerzen frei bleiben.“ (E. 236.)

Gebirge, ſ. unter Natur: Die äſthetiſche Wirkung der Natur.

Geburtsrecht, ſ. Adel.

Gedächtniß.

1) Das Gedächtniß als Function des Intellects.

Der Wille, an ſich und als ſolcher, hat kein Gedächtniß, als welches eine Function des Intellects iſt, der, ſeiner Natur nach, nichts liefert und enthält, als bloße Vorſtellungen. Was daher nicht Vorſtellung iſt, liegt nicht im Bereich des Gedächtniſſes. Weil Freude und Leid nicht Vorſtellungen, ſondern Willensaffectionen ſind, liegen ſie auch nicht im Bereich des Gedächtniſſes, und wir vermögen nicht, ſie ſelbſt zurückzurufen, als welches hieße, ſie erneuern; ſondern blos die Vorſtellungen, von denen ſie begleitet waren, können wir uns wieder vergegenwärtigen, zumal aber unſerer durch ſie damals hervorgerufenen Aeußerungen uns erinnern, um daran, was ſie geweſen,

zu ermeſſen. (P. II, 641.) Der Intellect allein hat die Fähigkeit der Erinnerung. (W. II, 574.)

Die Eigenthümlichkeit des erkennenden Subjects (Intellects), daß es in Vergegenwärtigung von Vorſtellungen dem Willen deſto leichter gehorcht, je öfter ſolche Vorſtellungen ihm ſchon gegenwärtig geweſen ſind, d. h. ſeine Uebungsfähigkeit, iſt das Gedächtniß. Daſſelbe iſt alſo nicht als ein Behältniß zu denken, in welchem wir einen Vorrath fertiger Vorſtellungen aufbewahrten, die wir folglich immer hätten, nur ohne uns derſelben immer bewußt zu ſein. Denn keineswegs iſt eine Erinnerung immer die ſelbe Vorſtellung, die gleichſam aus ihrem Behältniß wieder hervorgeholt wird, ſondern jedesmal entſteht wirklich eine neue, nur mit beſonderer Leichtigkeit durch die Uebung. (S. 146 fg. W. II, 154. P. II, 642.)

Für das Gedächtniß iſt wohl die Verwirrung und Confuſion des Gelernten zu beſorgen, aber doch nicht eigentliche Ueberfüllung. Seine Fähigkeit wird durch das Gelernte nicht vermindert, ſo wenig, wie die Formen, in welche man ſucceſſiv den Sand gemodelt hat, deſſen Fähigkeit zu neuen Formen vermindern. In dieſem Sinne iſt das Gedächtniß bodenlos. Jedoch wird, je mehr und vielſeitigere Kenntniſſe Einer hat, er deſto mehr Zeit gebrauchen, um Das herauszufinden, was jetzt plötzlich erfordert iſt; weil er iſt, wie ein Kaufmann, der aus einem großen und mannigfaltigen Magazin die eben verlangte Waare hervorſuchen ſoll; oder, eigentlich zu reden, weil er, aus ſo vielen ihm möglichen, gerade den Gedankengang hervorzurufen hat, der ihn, in Folge frühern Einübung, auf das Verlangte leitet. Denn das Gedächtniß iſt kein Behältniß zum Aufbewahren, ſondern blos eine Uebungsfähigkeit der Geiſteskräfte; daher der Kopf alle ſeine Kenntniſſe ſtets nur potentia, nicht actu beſitzt. (P. II, 641 fg.)

Aus der Form der Zeit und der einfachen Dimenſion der Vorſtellungsreihe, vermöge welcher der Intellect, um Eines aufzufaſſen, alles Andere fallen laſſen muß, folgt, wie ſeine Zerſtreuung, ſo auch ſeine Vergeßlichkeit. (W. II, 154.)

2) Unterſchied zwiſchen dem thieriſchen und menſchlichen Gedächtniß.

Die Thiere haben ein blos anſchauendes Gedächtniß, der Menſch hingegen außer dem anſchauenden ein begriffliches, und daher hat der Menſch eine geordnete, zuſammenhängende, denkende Rückerinnerung und mittelſt dieſer ein deutliches Bewußtſein der Vergangenheit und ihres Zuſammenhanges mit der Gegenwart. Die Thiere haben eigentlich keine Vorſtellung von der Vergangenheit als ſolcher und daher kein eigentliches Gedächtniß. Das Erinnerungsvermögen der Thiere iſt, wie ihr geſammter Intellect, auf das Anſchauliche beſchränkt und beſteht zunächſt blos darin, daß ein wiederkehrender Eindruck ſich als bereits dageweſen ankündigt, indem die gegenwärtige Anſchauung die Spur einer frühern auffriſcht; ihre Erinnerung iſt daher ſtets durch

das jetzt wirklich Gegenwärtige vermittelt. Dieses regt aber eben deshalb die Empfindung und Stimmung, welche die frühere Erscheinung hervorgebracht hatte, wieder an. Demnach erkennt der Hund die Bekannten, unterscheidet Freunde und Feinde, findet den einmal zurückgelegten Weg u. s. w. wieder. Auch wir sind in einzelnen Fällen, wo das eigentliche Gedächtniß seinen Dienst versagt, auf jene anschauende Rückerinnerung beschränkt, wodurch wir den Unterschied beider aus eigener Erfahrung ermessen können. Bei den klügsten Thieren steigert sich dieses blos anschauende Gedächtniß bis zu einem gewissen Grade von Phantasie, welche ihm wieder nachhilft und vermöge deren z. B. dem Hunde das Bild des abwesenden Herrn vorschwebt und Verlangen nach ihm erregt, daher er ihn, bei längerem Ausbleiben, sucht. (W. II, 63 fg.; I, 227.)

3) Die auf das Gedächtniß wirkenden Einflüsse.

a) Einfluß der Uebung.

Da das Gedächtniß kein Behältniß, sondern eine bloße Uebungsfähigkeit im Hervorbringen beliebiger Vorstellungen ist, so muß es auch durch stete Wiederholung dieser in Uebung erhalten werden, da sie sonst sich allmälig verlieren. (W. II, 154.) Die willkürliche Wiederholung gegenwärtig gewesener Vorstellungen wird durch Uebung so leicht, daß, sobald ein Glied einer Reihe von Vorstellungen uns gegenwärtig geworden ist, wir alsbald die übrigen, selbst oft scheinbar gegen unsern Willen, hinzurufen, ähnlich wie ein Tuch die Falten, in die es oft gelegt worden, nachher gleichsam von selbst wieder schlägt. Wie der Leib dem Willen durch Uebung gehorchen lernt, ebenso das Vorstellungsvermögen. Erworbene Kenntnisse, wenn wir sie nicht üben, verschwinden allmälig aus unserm Gedächtniß, weil sie eben nur aus der Gewohnheit und dem Griffe kommende Uebungsstücke sind. (G. 147.) Jedes Erlernte muß von Zeit zu Zeit durch Wiederholung aufgefrischt werden; sonst wird es allmälig vergessen. (P. II, 55, Anmerkung.)

Aus dem Einfluß der Wiederholung auf das Gedächtniß erklärt es sich, warum die Umgebungen und Begebenheiten unserer Kindheit sich so tief dem Gedächtniß einprägen; weil wir nämlich als Kinder nur wenige und hauptsächlich nur anschauliche Vorstellungen haben und wir diese daher, um beschäftigt zu sein, unabläßig wiederholen. (G. 148.)

b) Einfluß der Anschaulichkeit der Vorstellungen.

Anschauliche Bilder haften fester im Gedächtniß, als bloße Begriffe, oder gar nur Worte. Darum behalten wir so sehr viel besser was wir erlebt, als was wir gelesen haben. Hieraus ergiebt sich die Regel: Man suche Das, was man dem Gedächtniß einverleiben will, so viel als möglich, auf ein anschauliches Bild zurückzuführen, sei es nun unmittelbar, oder als Beispiel der Sache, oder als bloßes Gleichniß, Analogon, oder wie noch sonst. Phantasiebegabte Köpfe lernen die Sprachen leichter, als andere; denn sie verknüpfen mit dem neuen Wort sogleich das anschauliche Bild der Sache; während die Andern

blos das äquivalente Wort der eigenen Sprache damit verknüpfen. (G. 149. P. II, 643.) Ein Wort haftet fester im Gedächtniß, wenn man es an ein Phantasma geknüpft hat, als wenn an einen bloßen Begriff. (P. II, 55, Anmerkung.)

c) Einfluß des Zusammenhanges der Vorstellungen.

Am besten behalten wir solche Reihen von Vorstellungen, die unter sich am Bande einer oder mehrerer Arten von Gründen und Folgen zusammenhängen; schwerer aber die, welche nicht unter sich zusammenhängen, sondern nur willkürlich zusammengestellt sind und zusammengehalten werden. Bei jenen nämlich ist in dem uns a priori bewußten Formalen die Hälfte der Mühe uns erlassen. (G. 149.)

d) Einfluß der Energie des Vorstellungsvermögens und der Menge der Vorstellungen.

Das Gedächtniß steht unter zwei einander antagonistischen Einflüssen: dem der Energie des Vorstellungsvermögens einerseits und dem der Menge der dieses beschäftigenden Vorstellungen andrerseits. Je kleiner der erste Factor, desto kleiner muß auch der andere sein, um ein gutes Gedächtniß zu liefern; und je größer der zweite, desto größer muß auch der andere sein. (G. 148.)

e) Einfluß des Willens.

Jeder hat das meiste Gedächtniß für Das, was ihn interessirt, das wenigste für das Uebrige. Daher vergißt mancher große Geist die kleinen Angelegenheiten und Vorfälle des täglichen Lebens, so wie die ihm bekannt gewordenen unbedeutenden Menschen, unglaublich schnell; während beschränkte Köpfe das Alles trefflich behalten; nichtsdestoweniger wird Jener für die ihm wichtigen Dinge und für das an sich selbst Bedeutende ein gutes, wohl gar ein stupendes Gedächtniß haben. (G. 148.)

Durch den Drang des Willens wird das Gedächtniß gesteigert. Selbst wenn es schwach ist, bewahrt es vollkommen, was für die herrschende Leidenschaft Werth hat. Der Verliebte vergißt keine ihm günstige Gelegenheit, der Ehrgeizige keinen zu seinen Plänen passenden Umstand, der Geizige nie den erlittenen Verlust u. s. w. Dieser Einfluß des Willensinteresses auf das Gedächtniß zeigt sich auch bei den Thieren. Aus demselben erklärt sich, warum eine Sache, die dem Gedächtniß entfallen ist, wofern sie nur eine Beziehung auf unsern Willen hatte, am Leitfaden dieser in Erinnerung gebliebenen Beziehung leicht wieder auch selbst in die Erinnerung zurückgerufen wird. Eben so dem Gedächtniß entschwundene Personen, wenn sie ehemals eine, sei es angenehme oder unangenehme Beziehung zu unserm Willen hatten und ein Nachklang dieser Beziehung in unserm Gedächtniß zurückgeblieben ist. Man könnte Das, was diesem Hergang zu Grunde liegt, das Gedächtniß des Herzens nennen; dasselbe ist viel intimer, als das des Kopfes. Dies hängt damit zusammen, daß das Gedächtniß überhaupt der Unterlage eines Willens bedarf, als eines Fadens,

auf welchen sich die Erinnerungen reihen und der sie fest zusammenhält. An einer reinen Intelligenz, an einem blos erkennenden und ganz willenlosen Wesen läßt sich daher ein Gedächtniß nicht wohl denken. (W. II, 249 fg.)

Aus dem Einfluß des Willens auf das Gedächtniß läßt sich folgendes Phänomen erklären. Bisweilen will unser Gedächtniß ein Wort einer fremden Sprache, oder einen Namen, oder einen Kunstausdruck nicht reproduciren, obwohl wir ihn sehr gut wissen. Nachdem wir uns vergeblich damit abgequält und uns endlich der Sache entschlagen haben, fällt uns einige Stunden oder Tage später das gesuchte Wort zwischen ganz andern Gedanken von selbst ein. Dies ist so zu erklären: Nach dem peinlichen, vergeblichen Suchen behält der Wille die Begier nach dem Wort und bestellt daher demselben einen Aufpasser im Intellect. Sobald nun später, im Lauf und Spiel der Gedanken, irgend ein dieselben Anfangsbuchstaben habendes oder sonst ähnliches Wort zufällig vorkommt, springt der Aufpasser hinzu und ergänzt es zum gesuchten, welches er nun packt und plötzlich triumphirend hervorgeschleppt bringt. (P. II, 642.)

Es giebt zwei Weisen, auf welche Dinge unserm Gedächtniß eingeprägt werden: nämlich entweder durch Vorsatz, indem wir absichtlich sie memoriren; oder aber sie prägen sich, ohne unser Zuthun, von selbst ein, vermöge des Eindrucks, den sie auf uns machen. Dazu ist erfordert, daß sie uns in irgend einer Beziehung interessant seien. An je mehr Dingen Einer lebhaftes Interesse nimmt, desto Mehreres wird sich ihm auf diese spontane Weise im Gedächtniß fixiren. (P. II, 56.)

f) Einfluß des Lebensalters.

Aus der dem Kindesalter eigenen tiefsinnigen Auffassung der ersten anschaulichen Außenwelt erklärt es sich, warum die Umgebungen und Erfahrungen unserer Kindheit sich so fest dem Gedächtniß einprägen. Wir sind nämlich ihnen ungetheilt hingegeben gewesen, nichts hat uns dabei zerstreut und wir haben die Dinge, welche vor uns standen, angesehen, als wären sie die einzigen ihrer Art, ja überhaupt allein vorhanden. (P. I, 510.)

Da in der Jugend die Neuheit der Dinge das Interesse an ihnen erhöht, und die Dinge sich um so besser dem Gedächtniß einprägen, je lebhafteres Interesse wir an ihnen nehmen, so haben wir in der Jugend ein besseres Gedächtniß, als im spätern Alter. (P. II, 56.) Unser Gedächtniß gleicht einem Siebe, das, mit der Zeit und durch den Gebrauch, immer weniger dicht hält, sofern nämlich, je älter wir werden, desto schneller aus dem Gedächtniß Das, was wir ihm jetzt noch anvertrauen, verschwindet, hingegen Das bleibt, was in den ersten Zeiten sich festgesetzt hat. Die Erinnerungen eines Alten sind daher um so deutlicher, je weiter sie zurückliegen, und werden es immer weniger, je näher sie der Gegenwart kommen, so daß, wie seine Augen, auch sein Gedächtniß fernsichtig geworden ist. (P. II, 643.)

g) Einfluß des Geruchs.

Daß bisweilen, scheinbar ohne allen Anlaß, längst vergangene Scenen uns plötzlich und lebhaft in die Erinnerung treten, mag in vielen Fällen daher kommen, daß ein leichter, nicht zum deutlichen Bewußtsein gelangender Geruch, jetzt gerade wie damals, von uns gespürt wurde. Denn bekanntlich erwecken Gerüche besonders leicht die Erinnerung und überall bedarf der nexus idearum nur eines äußerst geringen Anstoßes. Wie das Gesicht der Sinn des Verstandes, das Gehör der Sinn der Vernunft, so könnte man den Geruch den Sinn des Gedächtnisses nennen, weil er unmittelbarer, als irgend etwas Anderes, den specifischen Eindruck eines Vorganges, oder einer Umgebung, selbst aus der ferusten Vergangenheit, uns zurückruft. (P. II, 644. W. II, 36.)

h) Einfluß des Rausches.

Ein leichter Rausch erhöht die Erinnerung vergangener Zeiten und Scenen oft sehr, so daß man alle Umstände derselben sich vollkommener zurückruft, als man es im nüchternen Zustande gekonnt hätte; hingegen ist die Erinnerung Dessen, was man während des Rausches selbst gesagt, oder gethan hat, unvollkommener, als sonst, ja, nach einem starken Rausche, gar nicht vorhanden. Der Rausch erhöht also die Erinnerung, liefert ihr hingegen wenig Stoff. (P. II, 644.)

i) Einfluß des Traumes und Wahnsinns.

Der Traum hat eine nicht zu leugnende Aehnlichkeit mit dem Wahnsinn. Nämlich, was das träumende Bewußtsein vom wachen hauptsächlich unterscheidet, ist der Mangel an Gedächtniß, oder vielmehr an zusammenhängender, besonnener Rückerinnerung. Wir träumen uns in wunderliche, ja unmögliche Lagen und Verhältnisse, ohne daß es uns einfiele, nach den Relationen derselben zum Abwesenden und den Ursachen ihres Eintritts zu forschen; wir vollziehen ungereimte Handlungen, weil wir des ihnen Entgegenstehenden nicht eingedenk sind. Längst Verstorbene figuriren noch immer als Lebende in unsern Träumen, weil wir im Traume uns nicht darauf besinnen, daß sie todt sind. Oft sehen wir uns wieder in den Verhältnissen, die in unserer frühen Jugend bestanden, von den damaligen Personen umgeben, Alles beim Alten; weil alle seitdem eingetretenen Veränderungen und Umgestaltungen vergessen sind. Im Traume ist also, bei der Thätigkeit aller Geisteskräfte, das Gedächtniß allein nicht recht disponibel. Hierauf beruht seine Aehnlichkeit mit dem Wahnsinn, welcher im Wesentlichen auf eine gewisse Zerrüttung des Erinnerungsvermögens zurückzuführen ist. (P. I, 246. W. I, 28. 226 fg. W. II, 454 fg.)

4) Eine Vorschrift für das Gedächtniß.

Mit seinem Gedächtniß soll man streng und despotisch verfahren, damit es den Gehorsam nicht verlerne, z. B. wenn man irgend eine Sache, oder Vers, oder Wort, sich nicht zurückrufen kann, solches ja nicht in Büchern aufschlagen, sondern das Gedächtniß wochenlang

periodisch damit quälen, bis es seine Schuldigkeit gethan hat. Denn je länger man sich hat darauf besinnen müssen, desto fester haftet es nachher. Was man so mit vieler Anstrengung aus der Tiefe seines Gedächtnisses heraufgearbeitet hat, wird dann ein ander Mal viel leichter zu Gebote stehen, als wenn man es mit Hülfe der Bücher wieder aufgefrischt hätte. (P. II, 54 fg.)

Gedächtnißkunst. (Mnemonik.)

Stets sucht, wer eine Erinnerung hervorrufen will, zunächst nach einem Faden, an dem sie durch die Gedankenassociation hängt. (S. Gedankenassociation.) Hierauf beruht die Mnemonik. Sie will zu allen aufzubewahrenden Begriffen, Gedanken, oder Worten, uns mit leicht zu findenden Anläſſen versehen. Das Schlimme jedoch ist, daß doch auch diese Anläſſe selbst erst wiedergefunden werden müssen und hiezu wieder eines Anlasses bedürfen. (W. II, 146.) Die Mnemonik beruht im Grunde darauf, daß man seinem Witze mehr, als seinem Gedächtnisse zutraut und daher die Dienste dieses jenem überträgt. Er nämlich muß einem schwer zu Behaltenden ein leicht zu Behaltendes substituiren, um es einst wieder in Jenes zurück zu übersetzen. Die Mnemonik verhält sich aber zum natürlichen Gedächtniß, wie ein künstliches Bein zum wirklichen. Es ist dienlich, sich ihrer bei neu erlernten Dingen, oder Worten, Anfangs zu bedienen, wie einer einstweiligen Krücke, bis sie dem natürlichen, unmittelbaren Gedächtniß einverleibt sind. Doch nimmermehr können bei der ungeheuren Menge und Mannigfaltigkeit des Stoffes die Operationen des natürlichen Gedächtnisses durch ein künstliches und bewußtes Spiel mit Analogien ersetzt werden, bei denen das natürliche Gedächtniß doch immer wieder das primum mobile bleiben muß, nun aber statt Eines gar Zwei zu behalten hat, das Zeichen und das Bezeichnete. Jedenfalls kann ein solches künstliches Gedächtniß nur einen verhältnißmäßig sehr geringen Vorrath fassen. (P. II, 55 fg.)

Der Name Mnemonik gebührt nicht sowohl der Kunst, das unmittelbare Behalten durch Witz in ein mittelbares zu verwandeln, als vielmehr einer systematischen Theorie des Gedächtnisses, die alle seine Eigenheiten darlegte und sie aus seiner wesentlichen Beschaffenheit und dann aus einander ableitete. (P. II, 643.)

Gedanken.

1) Die Gedanken als Product zweier Factoren.

Die Qualität unserer Gedanken (ihr formeller Werth) kommt von innen; aber ihre Richtung, und dadurch ihr Stoff, von außen; so daß, was wir in jedem gegebenen Augenblicke denken, das Product zweier grundverschiedener Factoren ist. Demnach sind für den Geist die Objecte nur Das, was das Plektron für die Lyra; daher die große Verschiedenheit der Gedanken, welche der selbe Anblick in verschiedenen Köpfen erregt. Ob die Lyra wohlgestimmt und hochgestimmt sei, Das begründet den großen Unterschied der in jedem Kopfe sich darstellenden Welt. (P. II, 57.)

2) Unabhängigkeit der Gedanken von der Willkür.

Gedanken kommen nicht, wann wir, sondern wann sie wollen (P. II, 54.) Die Qualität unserer Gedanken hängt von physiologischen und anatomischen Bedingungen ab, die Gegenstände derselben vom Zufall. Zwar stehen die Gegenstände, mit denen wir uns im Denken beschäftigen, zum Theil in unserer Willkür, und wir können hier mit methodischer Absichtlichkeit verfahren. Jedoch gute, ernste Gedanken über würdige Gegenstände lassen sich nicht zu jeder Zeit willkürlich heraufbeschwören; Alles was wir thun können ist, ihnen den Weg frei zu halten, durch Verscheuchung aller futilen, läppischen, oder gemeinen Ruminationen. Man lasse den guten Gedanken nur den Plan frei; sie werden kommen. (P. II, 57.)

3) Förderung der Gedanken durch Bewegung in freier Luft.

Das Gehen in freier Luft ist dem Aufsteigen eigener Gedanken ungemein günstig. Dies ist dem durch jene Bewegung beschleunigten Athmungsproceß zuzuschreiben, als welcher theils den Blutumlauf kräftigt und beschleunigt, theils das Blut besser oxydirt; wodurch erstlich die zwiefache Bewegung des Gehirns, nämlich die, welche jedem Athemzuge, und die, welche jedem Pulsschlage folgt, rascher und energischer, wie auch der turgor vitalis desselben gespannter wird, und zweitens ein vollkommener oxydirtes und decarbonisirtes, also vitaleres, arterielles Blut aus den von den Karotiden ausgehenden Verzweigungen in die ganze Substanz des Gehirns dringt und die innere Vitalität desselben erhöht. Die durch alles Dieses herbeigeführte Belebung der Denkkraft dauert jedoch nur, so lange man vom Gehen durchaus nicht ermüdet. (P. II, 175.)

4) Gedanke und Wort.

Das eigentliche Leben eines Gedankens dauert nur, bis er an den Gränzpunkt der Worte angelangt ist; da petrificirt er, ist fortan todt, aber unverwüstlich, gleich den versteinerten Thieren und Pflanzen der Vorwelt. Auch dem des Krystalls, im Augenblick des Anschießens, kann man sein eigentliches Leben vergleichen. (P. II, 542.)

5) Warum man werthvolle Gedanken bald niederschreiben soll.

Werthvolle eigene Gedanken soll man möglichst bald niederschreiben. Denn die Gegenwart eines Gedankens ist wie die Gegenwart einer Geliebten. Aus dem Augen, aus dem Sinn! Der schönste Gedanke läuft Gefahr, unwiederbringlich vergessen zu werden, wenn er nicht aufgeschrieben, und die Geliebte, von uns geflohen zu werden, wenn sie nicht angetraut worden. (P. II, 54. 534.)

6) Unterschiedlicher Werth der Gedanken.

Es giebt Gedanken die Menge, welche Werth haben für Den, der sie denkt; aber nur wenige unter ihnen, welche die Kraft besitzen, noch durch Reperkussion oder Reflexion zu wirken, d. h. nachdem sie niedergeschrieben worden, dem Leser Antheil abzugewinnen. (P. II, 534.)

7) Quelle aller wahrhaft originellen Gedanken.

Das mit Hülfe anschaulicher Vorstellungen operirende Denken ist, als auf die Grundlage aller Begriffe zurückgehend, der Erzeuger aller wahrhaft originellen Gedanken, aller ursprünglichen Grundansichten. (S. 104.) (Vergl. Anschauung.)

Gedankenassociation.

1) Wurzel der Gedankenassociation.

Die Gegenwart der Vorstellungen und Gedanken in unserm Bewußtsein ist dem Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten so streng unterworfen, wie die Bewegung der Körper dem Gesetze der Causalität. So wenig ein Körper ohne Ursache in Bewegung gerathen kann, ebenso wenig ist es möglich, daß ein Gedanke ohne Anlaß ins Bewußtsein trete. Der Anlaß ist nun entweder ein äußerer, also ein Eindruck auf die Sinne; oder ein innerer, also selbst wieder ein Gedanke, der einen andern herbeiführt vermöge der Association. Die Gedankenassociation ist demnach nichts Anderes als die Anwendung des Satzes vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten auf den subjectiven Gedankenlauf, also auf die Gegenwart der Vorstellungen im Bewußtsein. (W. II, 145. S. 146.)

2) Arten der Gedankenassociation.

Die Association beruht entweder auf einem Verhältniß von Grund und Folge zwischen den associirten Gedanken; oder aber auf Aehnlichkeit, auch bloße Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit ihrer ersten Auffassung, welche wieder in der räumlichen Nachbarschaft ihrer Gegenstände ihren Grund haben kann. Für den intellectuellen Werth eines Kopfes ist das Vorherrschen des einen dieser drei Bänder der Gedankenassociation vor den andern charakteristisch; das zuerst genannte wird in den denkenden und gründlichen, das zweite in den witzigen, geistreichen, poetischen, das letzte in den beschränkten Köpfen vorherrschen. (W. II, 145.)

3) Scheinbare Ausnahmen von dem Gesetze der Gedankenassociation.

Von dem Gesetze, auf welchem die Gedankenassociation beruht, daß nämlich kein Gedanke ohne einen genügenden Anlaß ins Bewußtsein treten kann, scheinen die Fälle eine Ausnahme zu machen, wo ein Gedanke, oder ein Bild der Phantasie uns plötzlich und ohne bewußten Anlaß in den Sinn kommt. Meistens ist dies jedoch Täuschung, die darauf beruht, daß der Anlaß so gering, der Gedanke selbst aber so hell und interessant war, daß er jenen augenblicklich aus dem Bewußtsein verdrängte. Bisweilen aber mag ein solcher plötzlicher Eintritt einer Vorstellung innere körperliche Eindrücke, entweder der Theile des Gehirns auf einander, oder auch des organischen Nervensystems auf das Gehirn zur Ursache haben. (W. II, 148.)

4) Der heimliche Lenker der Gedankenassociation.

Der heimliche Lenker der Gedankenassociation ist der Wille des Individuums. Er ist es, der das ganze Getriebe in Thätigkeit versetzt,

indem er dem Interesse, d. h. den individuellen Zwecken der Person gemäß, den Intellect antreibt, zu seinen gegenwärtigen Vorstellungen die mit ihnen logisch, oder analogisch, oder durch räumliche oder zeitliche Nachbarschaft verschwisterten herbeizuschaffen, wenngleich die Thätigkeit des Willens hiebei so unmittelbar ist, daß sie meistens nicht ins deutliche Bewußtsein fällt, und so schnell, daß wir uns bisweilen nicht ein Mal des Anlasses zu einer also hervorgerufenen Vorstellung bewußt werden, wo es uns dann scheint, als sei Etwas ohne allen Zusammenhang mit einem Andern in unser Bewußtsein gekommen. (S. 146.) In letzter Instanz ist also die Gestalt des Satzes vom Grunde, welche die Gedankenassociation beherrscht und thätig erhält, das Gesetz der Motivation; weil Das, was das Sensorium lenkt und es bestimmt, in dieser oder jener Richtung der Analogie oder sonstigen Gedankenassociation nachzugehen, der Wille des denkenden Subjects ist. (W. II, 149.)

5) Was auf der Gedankenassociation beruht.

Auf der Gedankenassociation beruht die Mnemonik. (S. Gedächtnißkunst.) Im Grunde beruht aber auch unser nicht durch mnemonische Künste vermitteltes Wortgedächtniß und mit diesem unsere ganze Sprachfähigkeit auf der Gedankenassociation. Denn das Erlernen der Sprache besteht darin, daß wir auf immer einen Begriff mit einem Wort so zusammenketten, daß bei diesem Begriff stets zugleich dieses Wort, und bei diesem Wort dieser Begriff uns einfällt. Den selben Proceß haben wir nachmals bei Erlernung jeder neuen Sprache zu wiederholen. (W. II, 146.)

Auf der Gedankenassociation beruht ferner auch das Wiederanknüpfen des Fadens der durch den Schlaf unterbrochenen Erinnerung. Jeden Morgen beim Erwachen ist das Bewußtsein eine tabula rasa, die sich schnell wieder füllt. Zunächst nämlich ist es die jetzt wieder eintretende Umgebung des vorigen Abends, welche uns an das erinnert, was wir unter eben dieser Umgebung gedacht haben; daran knüpfen sich die Ereignisse des vorigen Tages, und so ruft ein Gedanke schnell den andern hervor, bis Alles, was uns gestern beschäftigte, wieder da ist. Darauf, daß dies gehörig geschehe, beruht die Gesundheit des Geistes, im Gegensatze des Wahnsinns. (W. II, 147. Vergl. Wahnsinn.)

Gedankenfreiheit.

Der Gedankenfreiheit steht nichts so hinderlich im Wege, als der Zwang, den die Dogmen der jedesmal herrschenden Landesreligion auf den Geist ausüben. Nicht allein auf die Mittheilung der Gedanken, sondern auf das Denken selbst erstreckt sich jener Zwang dadurch, daß die Dogmen dem zarten, bildsamen, vertrauensvollen und gedankenlosen Kindesalter so fest eingeprägt werden, daß sie mit dem Gehirn verwachsen und fast die Natur angeborener Gedanken annehmen. (W. II, 207 fg.)

Geduld.

1) Die Geduld als angeborene Eigenschaft.

Geduld, patientia, heißt so von leiden, ist mithin Passivität, das Gegentheil der Activität des Geistes, mit der sie, wo diese groß ist, sich schwer vereinigen läßt. Sie ist die angeborene Tugend der Phlegmatici, wie auch der Geistesträgen und Geistesarmen, und der Weiber. (P. II, 625.)

2) Der Muth als eine Art Geduld. (S. Muth.)

3) Worauf die Nothwendigkeit der Geduld deutet.

Daß die Geduld so sehr nützlich und nöthig ist, deutet auf eine traurige Beschaffenheit dieser Welt. (P. II, 625.)

4) Mittel zur Erlangung der Geduld.

Zur Geduld im Leben und dem gelassenen Ertragen der Uebel und der Menschen kann nichts tauglicher sein, als eine Buddhaistische Erinnerung dieser Art: „Dies ist Sansara, die Welt des Gelüstes und Verlangens und daher die Welt der Geburt, der Krankheit, des Alterns und Sterbens; es ist die Welt, welche nicht sein sollte. Und dies hier ist die Bevölkerung der Sansara. Was also könnt ihr Besseres erwarten?" (P. II, 327.)

Um unter Menschen leben zu können, müssen wir Jeden mit seiner gegebenen Individualität ertragen lernen. Hiezu ist nun gut, seine Geduld an leblosen Gegenständen zu üben, welche vermöge mechanischer, oder sonst physischer Nothwendigkeit unserem Thun sich hartnäckig widersetzen. Die dadurch erlangte Geduld lernt man nachher auf Menschen übertragen, indem man sich gewöhnt, zu denken, daß auch sie zufolge strenger Naturnothwendigkeit so sind und handeln, wie sie sind und handeln. (P. II, 473.)

Gefühl.

1) Gefühl als Tastsinn. (S. Sinne.)

2) Gefühl als Gegensatz des Wissens.

Im strengen Sinne genommen ist die abstracte begriffliche Erkenntniß allein ein Wissen. Wissen ist das Fixirthaben in Begriffen der Vernunft des auf andere Weise überhaupt Erkannten. (Vergl. Wissen.) In dieser Hinsicht nun ist der eigentliche Gegensatz des Wissens das Gefühl. Das Wort Gefühl hat durchaus einen negativen Inhalt, nämlich diesen, daß Etwas, das im Bewußtsein gegenwärtig ist, nicht Begriff, nicht abstracte Erkenntniß der Vernunft sei. So wird von jeder Erkenntniß, jeder Wahrheit, deren man sich nur erst intuitiv bewußt ist, sie aber noch nicht in abstracte Begriffe abgesetzt hat, gesagt, daß man sie fühle. Die Sphäre des Begriffs Gefühl ist daher eine unmäßig weite, die heterogensten Dinge umfassende, welche hier lediglich, weil sie in der negativen Rücksicht, nicht abstracte Begriffe zu sein, übereinstimmen, von der Vernunft unter einen Begriff zusammengefaßt werden, ähnlich wie der Grieche alle Andern

unter den Begriff Barbaren, der Gläubige alle Andern unter den Begriff Ketzer, der Student alle Andern unter den Begriff Philister zusammenfaßt. Unkenntniß dieses Verhältnisses ist Schuld an der falschen Aufstellung eines besondern Gefühlsvermögens und den Theorien über dasselbe. (W. I, 60—62.)

3) Gefühl als Willensaffection.

Die Gefühle der Lust und Unlust sind Affectionen des selben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist. Sie sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich aber doch allemal zurückführen auf begehrende oder verabscheuende Affectionen, also auf den als befriedigt oder unbefriedigt, gehemmt oder losgelassen, sich seiner bewußt werdenden Willen selbst; ja dieses erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen oder schmerzlichen, und alle zwischen diesen beiden liegenden zahllosen Empfindungen; da das Wesen aller dieser Affectionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes, oder ihm Widerwärtiges, unmittelbar in's Selbstbewußtsein treten. (E. 11 fg. G. 143.)

Gegebene, das.

Carteſius wurde ergriffen von der Wahrheit, daß wir zunächst auf unser eigenes Bewußtsein beschränkt sind und die Welt uns allein als Vorstellung gegeben ist; durch sein bekanntes dubito, cogito ergo sum wollte er das allein Gewisse des subjectiven Bewußtseins, im Gegensatz des Problematischen alles Uebrigen, hervorheben und die große Wahrheit aussprechen, daß das einzige wirklich und unbedingt Gegebene das Selbstbewußtsein ist. (P. I, 4.)

Kant fertigt fehlerhafter Weise nach Darstellung der bloßen Form der Anschauung ihren Inhalt, die ganze empirische Wahrnehmung, mit dem „sie ist gegeben" ab und frägt nicht, wie sie zu Stande kommt, ob mit, oder ohne Verstand. (W. I, 509. 565.)

Gegensätzlichkeit, s. Polarität.

Gegenstand, s. Object.

Gegenwart.

1) Die Gegenwart als alleinige Form der Realität und als das allein Beharrende.

Die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder der Realität ist eigentlich nur die Gegenwart, nicht die Zukunft, noch Vergangenheit. Diese sind nur im Begriff, sind nur im Zusammenhange der dem Satz vom Grund folgenden Erkenntniß da. Die Gegenwart sammt ihrem Inhalt ist immer da. Reale Objecte giebt es nur in der Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft enthalten bloße Begriffe und Phantasmen; daher ist die Gegenwart die wesentliche Form der Erscheinung des Willens und von dieser unzertrennlich. Die Gegenwart allein ist Das, was immer da ist und unverrückbar feststeht. Empirisch aufgefaßt das Flüchtigste von Allem, stellt sie dem meta-

physischen Blick, der über die Formen der empirischen Anschauung hinwegsieht, sich als das allein Beharrende dar, das Nunc stans der Scholastiker. (W. I, 328 fg. P. I, 91; II, 288.)

Es giebt nur Eine Gegenwart und diese ist immer; denn sie ist die alleinige Form des wirklichen Daseins. Man muß dahin gelangen einzusehen, daß die Vergangenheit nicht an sich von der Gegenwart verschieden ist, sondern nur in unserer Apprehension, als welche die Zeit zur Form hat, vermöge welcher allein sich das Gegenwärtige als verschieden vom Vergangenen darstellt. (P. II, 300.)

2) Die beiden Hälften der Gegenwart.

Die Gegenwart hat zwei Hälften, eine objective und eine subjective. Die objective allein hat die Anschauung der Zeit zur Form und rollt daher unaufhaltsam fort; die subjective steht fest und ist daher immer dieselbe. Hieraus entspringt unsere lebhafte Erinnerung des längst Vergangenen und das Bewußtsein unserer Unvergänglichkeit, trotz der Erkenntniß der Flüchtigkeit unsers Daseins. (P. II, 288.)

Wir können die Zeit einem endlos drehenden Kreise vergleichen: die stets sinkende Hälfte wäre die Vergangenheit, die stets steigende die Zukunft; oben aber der untheilbare Punkt, der die Tangente berührt, wäre die ausdehnungslose Gegenwart. Wie die Tangente nicht mit fortrollt, so auch nicht die Gegenwart, der Berührungspunkt des Objects, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subject, das keine Form hat, weil es nicht zum Erkennbaren gehört, sondern Bedingung alles Erkennbaren ist. Oder, die Zeit gleicht einem unaufhaltsamen Strom, und die Gegenwart einem Felsen, an dem sich jener bricht, aber nicht ihn mit fortreißt. (W. I, 329. P. I, 111. 517.)

3) Verschiedener Werth der erfüllten Gegenwart; worauf er beruht.

Jede Wirklichkeit, d. h. jede erfüllte Gegenwart, besteht aus zwei Hälften, dem Subject und Object, wiewohl in so nothwendiger und enger Verbindung, wie Oxygen und Hydrogen im Wasser. Hierauf beruht es, daß die gegenwärtige Wirklichkeit für verschiedene Individuen von so verschiedener Bedeutung ist. Bei völlig gleicher objectiver Hälfte, aber verschiedener subjectiver ist so gut, wie im umgekehrten Fall, die gegenwärtige Wirklichkeit eine ganz andere; die schönste und beste objective Hälfte bei stumpfer, schlechter subjectiver, giebt doch nur eine schlechte Wirklichkeit und Gegenwart, gleich einer schönen Gegend im schlechten Wetter, oder im Reflex einer schlechten Camera obscura. Der Werth und die Bedeutung der gegenwärtigen Wirklichkeit beruht also hauptsächlich auf der Beschaffenheit des Subjects, auf Dem, was Einer ist. (P. I, 334 fg.)

4) Genuß der Gegenwart als ein wichtiger Punkt der Lebensweisheit.

Ein wichtiger Punkt der Lebensweisheit besteht in dem richtigen Verhältniß, in welchem wir unsere Aufmerksamkeit theils der Gegenwart,

theils der Zukunft widmen, damit nicht die eine uns die andere ver derbe. Viele leben zu sehr in der Gegenwart: die Leichtsinnigen Andere zu sehr in der Zukunft: die Aengstlichen und Besorglichen. — Statt mit den Plänen und Sorgen für die Zukunft ausschließlich un immerdar beschäftigt zu sein, oder aber uns der Sehnsucht nach de Vergangenheit hinzugeben, sollten wir nie vergessen, daß die Gegenwar allein real und allein gewiß ist, hingegen die Zukunft fast imme anders ausfällt, als wir sie denken; ja, auch die Vergangenheit ander war. Die Gegenwart allein ist wahr und wirklich; sie ist die rea erfüllte Zeit und ausschließlich in ihr liegt unser Dasein. Daher sollten wir sie stets einer heitern Aufnahme würdigen, folglich jede er trägliche Stunde mit Bewußtsein als solche genießen, d. h. sie nich trüben durch verdrießliche Gesichter über verfehlte Hoffnungen in de Vergangenheit oder Besorgnisse für die Zukunft. (P. I, 441—443.)

Wie sollte es thöricht sein, stets dafür zu sorgen, daß man die allein sichere Gegenwart möglichst genieße, da ja das ganze Leben nur ein größeres Stück Gegenwart und als solches ganz vergänglich ist? (H. 447.)

Gehässigkeit, s. unter Moralisch: Antimoralische Triebfedern.

Gehirn.

1) Metaphysische Betrachtung des Gehirns.

Was im Selbstbewußtsein, also subjectiv, der Intellect ist, das stellt sich im Bewußtsein anderer Dinge, also objectiv, als das Gehirn dar. (W. II, 277.) Das Gehirn und dessen Function, das Erkennen, also der Intellect, gehört mittelbar zur Erscheinung des Willens; auch in ihm objectivirt sich, wie überhaupt im Organismus, der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, also als ein Erkennenwollen. Wie der Intellect physiologisch sich ergiebt als die Function eines Organs des Leibes (des Gehirns); so ist er metaphysisch anzusehen als ein Werk des Willens, dessen Objectivation oder Sichtbarkeit der ganze Leib ist. Also der Wille zu erkennen, objectiv angeschaut, ist das Gehirn; wie der Wille zu gehen, objectiv angeschaut, der Fuß ist; der Wille zu greifen, die Hand; der Wille zu verdauen, der Magen; zu zeugen, die Genitalien u. s. w. (W. II, 293.) Das Gehirn selbst ist, sofern es vorgestellt wird, — also im Bewußtsein anderer Dinge, mithin secundär, — selbst nur Vorstellung. An sich aber und sofern es vorstellt, ist es der Wille, weil dieser das reale Substrat der ganzen Erscheinung ist; sein Erkennenwollen objectivirt sich als Gehirn und dessen Functionen. (W. II, 294.)

Die wahre Physiologie, auf ihrer Höhe, weist das Geistige im Menschen (die Erkenntniß) als Product seines Physischen nach; aber die wahre Metaphysik belehrt uns, daß dieses Physische selbst bloßes Product, oder vielmehr Erscheinung, eines Geistigen (des Willens) sei, ja, daß die Materie selbst durch die Vorstellung bedingt sei, in welcher allein sie existirt. Das Anschauen und Denken wird immer mehr aus

dem Organismus erklärt werden, nie aber das Wollen, sondern aus diesem der Organismus. Ich setze also erstlich den Willen, als Ding an sich, völlig Ursprüngliches; zweitens seine bloße Sichtbarkeit (Objectivation), den Leib; und drittens die Erkenntniß, als bloße Function eines Theiles dieses Leibes (des Gehirns). Dieser Theil selbst ist das objectivirte (Vorstellung gewordene) Erkennenwollen, indem der Wille zu seinen Zwecken der Erkenntniß bedarf. Diese Function nun aber bedingt wieder die ganze Welt als Vorstellung, mithin auch den Leib selbst, sofern er anschauliches Object ist. (N. 20 fg.)

2) Physiologische Betrachtung des Gehirns.

a) Ursprung und Function des Gehirns.

Für die objective Betrachtung ist das Gehirn die Efflorescenz des Organismus; daher erst, wo dieser seine höchste Vollkommenheit und Complication erlangt hat, es in seiner größten Entwicklung auftritt. (W. II, 311.) Das Gehirn ist nebst den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark eine bloße Frucht, ein Product, ja, insofern ein Parasit des übrigen Organismus, als es nicht direct eingreift in dessen Getriebe, sondern dem Zweck der Selbsterhaltung blos dadurch dient, daß es die Verhältnisse desselben zur Außenwelt regulirt. (W. II, 224. P. II, 79.) Vielleicht ist es Tiedemann, welcher zuerst das cerebrale Nervensystem mit einem Parasiten verglichen hat. Der Vergleich ist treffend, sofern das Gehirn, nebst ihm anhängendem Rückenmark und Nerven, dem Organismus gleichsam eingepflanzt ist und von ihm genährt wird, ohne selbst seinerseits zur Erhaltung der Oekonomie desselben direct etwas beizutragen; daher das Leben auch ohne Gehirn bestehen kann, wie bei den hirnlosen Mißgeburten, auch bei Schildkröten, die nach abgeschnittenem Kopfe noch drei Wochen leben; nur muß dabei die medulla oblongata, als Organ der Respiration, verschont sein. Sogar eine Henne, der Flourens das ganze große Gehirn weggeschnitten, lebte noch zehn Monate und gedieh. Selbst beim Menschen führt die Zerstörung des Gehirns nicht direct, sondern erst durch Vermittelung der Lunge und dann des Herzens den Tod herbei. Dagegen besorgt das Gehirn die Lenkung der Verhältnisse zur Außenwelt; dies allein ist sein Amt, und hiedurch trägt es seine Schuld an den es ernährenden Organismus ab; da dessen Existenz durch die äußern Verhältnisse bedingt ist. Demgemäß bedarf es, unter allen Theilen allein, des Schlafes; weil nämlich seine Thätigkeit von seiner Erhaltung völlig gesondert ist, jene blos Kräfte und Substanz verzehrt, diese vom übrigen Organismus als seiner Amme geleistet wird; indem also seine Thätigkeit zu seinem Bestande nichts beiträgt, wird sie erschöpft, und erst, wann sie pausirt, im Schlafe, geht seine Ernährung ungehindert von Statten. (W. II, 279.) Das Gehirn ist blos das Ministerium des Aeußern, wie das Gangliensystem das Ministerium des Innern ist. Das Gehirn mit seiner Function des Erkennens ist nichts weiter, als eine vom Willen zu

seinen draußen liegenden Zwecken aufgestellte Vedette, welche oben, auf der Warte des Kopfes, durch die Fenster der Sinne umherschaut, anspaßt, von wo Unheil drohe und wo Nutzen abzusehen sei, und nach deren Bericht der Wille sich entscheidet. (W. II, 273. N. 23 fg.)

(Ueber den Antheil des Gehirns an der Anschauung der Außenwelt im Verhältniß zum Antheil der Sinne siehe: Anschauung. Ueber das Verhältniß des Gehirns zu den Ganglien siehe: Ganglien.)

Der Sammelplatz der Motive, woselbst ihr Eintritt in den einheitlichen Focus des Bewußtseins Statt hat, ist das Gehirn. Hier werden sie im vernunftlosen Bewußtsein blos angeschaut, im vernünftigen durch Begriffe verdeutlicht; worauf der Wille sich, seinem individuellen Charakter gemäß, entscheidet, und so der Entschluß hervorgeht, welcher nunmehr, mittelst des Cerebellums, des Marks und der Nervenstämme, die äußern Glieder in Bewegung setzt. (W. II, 284.)

Die Pflanze führt noch ein lediglich subjectives Dasein, in welchem sie noch kein Bewußtsein von irgend etwas außer ihr hat. Hingegen schon das der Pflanze am nächsten stehende, unterste Thier ist durch gesteigerte und genauer specificirte Bedürfnisse veranlaßt, die Sphäre seines Daseins über die Gränze seines Leibes hinaus zu erweitern. Dies geschieht durch die Erkenntniß; es hat eine dumpfe Wahrnehmung seiner nächsten Umgebung, aus welcher ihm Motive für sein Thun, zum Zweck seiner Erhaltung, erwachsen. Hiedurch tritt sonach das Medium der Motive ein, die in Zeit und Raum objectiv dastehende Welt, so dumpf und kaum dämmernd auch dieses erste und niedrigste Exemplar derselben sein mag. Aber deutlicher und immer deutlicher prägt sie sich aus in dem Maaße, wie in der aufsteigenden Thierreihe das Gehirn immer vollkommener wird. Diese Steigerung der Gehirnentwickelung wird aber herbeigeführt durch das immer mehr sich erhöhende und complicirende Bedürfniß der Organismen. Denn ohne Noth bringt die Natur nichts, am wenigsten die schwierigste ihrer Productionen, ein vollkommenes Gehirn, hervor. Jedes Thier hat sie ausgestattet mit den Organen, die zu seiner Erhaltung, den Waffen, die zu seinem Kampfe nothwendig sind; nach dem nämlichen Maaßstabe daher ertheilte sie jedem das wichtigste der nach außen gerichteten Organe, das Gehirn, mit seiner Function, dem Erkennen. Demgemäß sehen wir die Vorstellungskräfte und ihre Organe, Gehirn, Nerven und Sinneswerkzeuge, immer vollkommener hervortreten, je höher wir in der Stufenleiter der Thiere aufwärts gehen; und in dem Maaße, wie das Cerebralsystem sich entwickelt, stellt sich die Außenwelt immer deutlicher, vielseitiger, vollkommener, im Bewußtsein dar. (W. II, 229. 315 fg. P. II, 49. N. 48—52.)

Durch das Gehirn ist der thierische Organismus gewissermaßen monarchisch construirt: das Gehirn allein ist der Lenker und Regierer, das Hegemonikon. Wenngleich Herz, Lunge und Magen zum Bestande

des Ganzen viel mehr beitragen; so können diese Spießbürger darum doch nicht lenken und leiten. Dies ist Sache des Gehirns allein und muß von Einem Punkte ausgehen. (P. II, 271.)

Ein denkendes Wesen ohne Gehirn (als reiner, immaterieller Geist gedacht) ist, wie ein verdauendes Wesen ohne Magen. (W. II, 70.) An der Nothwendigkeit des Schlafes, an den Veränderungen durch das Alter und an den Unterschieden der anatomischen Conformation ist die durchgängige Abhängigkeit des Geistes (Intellects) von einem einzelnen Organ, dem Gehirn, dessen Function er ist, wie das Greifen Function der Hand, nachgewiesen. Der Geist (Intellect) ist mithin physisch, wie die Verdauung, nicht metaphysisch, wie der Wille. Wie gute Verdauung einen gesunden starken Magen, wie Athletenkraft musculöse sehnige Arme erfordert; so erfordert außerordentliche Intelligenz ein ungewöhnlich entwickeltes, schön gebautes, durch feine Textur ausgezeichnetes und durch energischen Pulsschlag belebtes Gehirn. Hingegen ist die Beschaffenheit des Willens von keinem Organ abhängig und aus keinem zu prognosticiren. Der größte Irrthum in Gall's Schädellehre ist, daß er auch für moralische Eigenschaften Organe des Gehirns aufstellt. — Kopfverletzungen mit Verlust von Gehirnsubstanz wirken in der Regel sehr nachtheilig auf den Geist (Intellect); sie haben gänzlichen oder theilweisen Blödsinn zur Folge, oder Vergessenheit der Sprache, auf immer oder auf eine Zeit, bisweilen jedoch von mehrern gewußten Sprachen nur einer, bisweilen wieder blos der Eigennamen, ingleichen den Verlust anderer besessener Kenntnisse. Dagegen wird der Wille, der Charakter, als welcher seinen Sitz nicht im Gehirn hat, sondern als das Metaphysische das Prius des ganzen Leibes ist, durch Gehirnverletzungen nicht verändert. — Nach gemachten Versuchen bleibt eine Schnecke, der man den Kopf abgeschnitten, am Leben, und nach einigen Wochen wächst ihr ein neuer Kopf, nebst Fühlhörnern; mit diesem stellt sich Bewußtsein und Vorstellung wieder ein, während bis dahin das Thier, durch ungeregelte Bewegungen, bloßen blinden Willen zu erkennen gab. Auch hier also finden wir den Willen als die Substanz, welche beharrt, den Intellect hingegen bedingt durch sein Organ, als das wechselnde Accidenz. Er läßt sich bezeichnen als der Regulator des Willens. (W. II, 277—279.)

b) Das Gehirn als Bedingung des Selbstbewußtseins.

Nicht nur die Anschauung der Außenwelt, oder das Bewußtsein anderer Dinge, ist durch das Gehirn und seine Functionen bedingt, sondern auch das Selbstbewußtsein. Der Wille an sich selbst ist bewußtlos und bleibt es im größten Theile seiner Erscheinungen. Die secundäre Welt der Vorstellung muß hinzutreten, damit er sich seiner bewußt werde; wie das Licht erst durch die es zurückwerfenden Körper sichtbar wird und außerdem sich wirkungslos in die Finsterniß verliert. Indem der Wille, zum Zweck der Auffassung seiner Beziehungen zur

Außenwelt, im thierischen Individuo ein Gehirn hervorbringt, entsteht erst in diesem das Bewußtsein des eigenen Selbst, mittelst des Subjects des Erkennens, welches die Dinge als daseiend, das Ich als wollend auffaßt. Nämlich die im Gehirn aufs Höchste gesteigerte, jedoch in die verschiedenen Theile desselben ausgebreitete Sensibilität muß zuvörderst alle Strahlen ihrer Thätigkeit zusammenbringen, sie gleichsam in einen Brennpunkt concentriren. Dieser Brennpunkt der gesammten Gehirnthätigkeit ist Das, was Kant die synthetische Einheit der Apperception nannte; erst mittelst derselben wird der Wille sich seiner selbst bewußt, indem dieser Focus der Gehirnthätigkeit, oder das Erkennende, sich mit seiner eigenen Basis, daraus er entsprungen ist, dem Wollenden, als identisch auffaßt und so das Ich entsteht. (W. II, 313 fg.)

c) Einfluß der Entwicklung und der Wandlungen des Gehirns auf die Intelligenz in den verschiedenen Lebensaltern.

Die frühe Kindheit bleibt der Albernheit und Dummheit preisgegeben; zunächst weil dem Gehirn noch die Vollendung fehlt, welche es sowohl seiner Größe, als seiner Textur nach erst im siebenten Jahr erreicht. Sodann aber ist zu seiner energischen Thätigkeit noch der Antagonismus des Genitalsystems erfordert; daher jene erst mit der Pubertät anfängt. Durch dieselbe aber hat alsdann der Intellect erst die bloße Fähigkeit zu seiner psychischen Ausbildung erlangt; diese selbst kann allein durch Uebung, Erfahrung und Belehrung gewonnen werden, weshalb man die vollkommene Reife erst ins vierzigste Jahr, das Schwabenalter, versetzt hat. Allein während diese psychische, auf Hülfe von außen beruhende Ausbildung noch im Wachsen ist, fängt die innere physische Energie des Gehirns bereits an wieder zu sinken. Diese nämlich hat, vermöge ihrer Abhängigkeit vom Blutandrang und der Einwirkung des Pulsschlages auf das Gehirn, und dadurch wieder vom Uebergewicht des arteriellen Systems über das venöse, wie auch von der frischen Zartheit der Gehirnfasern, zudem auch durch die Energie des Genitalsystems, ihren eigentlichen Culminationspunkt um das dreißigste Jahr; schon nach dem fünfunddreißigsten wird eine leise Abnahme derselben merklich, die durch das allmälig herankommende Uebergewicht des venösen Systems über das arterielle, wie auch durch die immer festere und spröder werdende Consistenz der Gehirnfasern, mehr und mehr eintritt und viel merklicher sein würde, wenn nicht andererseits die psychische Vervollkommnung durch Uebung, Erfahrung, Zuwachs der Kenntnisse und erlangte Fertigkeit im Handhaben derselben ihr entgegenwirkte; welcher Antagonismus glücklicherweise bis ins späte Alter fortdauert, indem mehr und mehr das Gehirn einem ausgespielten Instrumente zu vergleichen ist. Aber dennoch schreitet die Abnahme der ursprünglichen, ganz auf organischen Bedingungen beruhenden Energie des Intellects zwar langsam, aber unaufhaltsam weiter, und so geht es Schritt vor Schritt abwärts bis hinab in das kindische Alter. (W. II, 264 fg. 237.)

d) Verhaltungsregel in Bezug auf die Anstrengung des Gehirns.

Der Intellect (das Gehirn) ist als ein Secundäres und Physisches, wie alles Physische, der Vis inertiae unterworfen und ermüdet durch fortgesetzte Anstrengung bis zur gänzlichen Abstumpfung. Darum erfordert jede anhaltende Geistesarbeit Pausen und Ruhe. Eben wegen dieser seiner secundären Natur bedarf der Intellect auf fast ein Drittel seiner ganzen Lebenszeit der gänzlichen Suspension seiner Thätigkeit im Schlafe, d. h. der Ruhe des Gehirns. (W. II, 239 fg.)

Aus dieser physischen Beschaffenheit des Intellects ergiebt sich für die Bewahrung und Befestigung der zum Lebensglück so nothwendigen Gesundheit die Regel: Man hüte das Gehirn vor gezwungener, zu anhaltender, oder unzeitiger Anstrengung. Demnach lasse man es ruhen während der Verdauung; weil dann eben die selbe Lebenskraft, welche im Gehirn Gedanken bildet, im Magen und den Eingeweiden angestrengt arbeitet, Chymus und Chylus zu bereiten; ebenfalls während, oder auch nach bedeutender Muskelanstrengung. Denn, es verhält sich mit den motorischen, wie mit den sensibeln Nerven, und wie der Schmerz, den wir in verletzten Gliedern empfinden, seinen wahren Sitz im Gehirn hat; so sind es eigentlich auch nicht die Beine und Arme, welche gehen und arbeiten, sondern das Gehirn, nämlich der Theil desselben, welcher, mittelst des verlängerten und Rückenmarks, die Nerven jener Glieder erregt und dadurch diese in Bewegung setzt. Demgemäß hat auch die Ermüdung, welche wir in den Beinen und Armen fühlen, ihren wahren Sitz im Gehirn. Offenbar also wird das Gehirn beeinträchtigt, wenn man ihm starke Muskelthätigkeit und geistige Anspannung zugleich, oder auch nur dicht hinter einander abzwingt. Besonders aber gebe man dem Gehirn das zu seiner Refection nöthige, volle Maaß des Schlafes. Dieses Maaß wird um so größer sein, je entwickelter und thätiger das Gehirn ist. Ueberhaupt begreife man wohl, daß unser Denken nichts Anderes ist, als die organische Function des Gehirns, und sonach sich, in Hinsicht auf Anstrengung und Ruhe, jeder andern organischen Thätigkeit analog verhält. Wie übermäßige Anstrengung die Augen verdirbt, eben so das Gehirn. Mit Recht ist gesagt worden: das Gehirn denkt, wie der Magen verdaut. Man soll sich daher gewöhnen, seine Geisteskräfte durchaus als physiologische Functionen zu betrachten, um danach sie zu behandeln, zu schonen, anzustrengen, u. s. w., und soll bedenken, daß jedes körperliche Leiden, Beschwerde, Unordnung, in welchem Theil es auch sei, den Geist afficirt. (P. I, 470 fg.)

Erzwungene Anstrengung eines Kopfes, zu Studien, denen er nicht gewachsen ist, oder wann er müde geworden, oder überhaupt zu anhaltend, stumpft das Gehirn so ab, wie Lesen im Mondschein die Augen. Ganz besonders thut dies auch die Anstrengung des noch unreifen Gehirns, in den frühen Kinderjahren. (W. II, 86.)

e) Vereinzelte Bemerkungen.

In der menschlichen Gattung sehen wir den Individualcharakt bedeutend hervortreten, während bei den Thieren der Gattung charakter vorherrscht und je weiter abwärts, desto mehr jede Sp von Individualcharakter sich in den allgemeinen der Species verlie Wahrscheinlich hängt es mit diesem Unterschiede der Menschengattu von allen andern zusammen, daß die Furchen und Windungen d Gehirns, welche bei den Vögeln noch ganz fehlen und bei den Nag thieren noch sehr schwach sind, selbst bei den obern Thieren m symmetrischer an beiden Seiten und constanter bei jedem Individuo d selben sind, als beim Menschen. (W. I, 156.)

Wenn man erwägt, daß die Schädel der Idioten, wie auch d Neger, allein in der Breitendimension, also von Schläfe zu Schläf durchgängig gegen andere Schädel zurückstehen, und daß im Gegenth große Denker ungewöhnlich breite Köpfe haben; — wenn man fern dazu nimmt, daß das Weißwerden der Haare, welches mehr die Fol der Geistesanstrengung, wie auch des Grams, als des Alters ist, — von den Schläfen auszugehen pflegt; so wird man zu der Vermuthu geführt, daß der unter der Schläfengegend liegende Theil des Gehirn der beim Denken vorzugsweise thätige sei. (P. II, 182.)

Stellt man sich die Denkoperationen als mit wirklichen, wenn au noch so kleinen, Bewegungen in der Gehirnmasse verknüpft vor, müßte durch den Druck der kleineren Theile auf einander der Einflu der Lage ein sehr großer und augenblicklicher sein. Daß er nun ab dies nicht ist, beweist, daß die Sache nicht gerade mechanisch vor sich gehe. Dennoch kann die Lage des Kopfes, da von ihr nicht nur jene Druck der Gehirntheile auf einander, sondern auch der, jedenfalls nicht same, größere oder geringere Blutzufluß abhängt, nicht gleichgültig sein. Für das Denken scheint die vortheilhafteste Lage die, bei welcher di basis encephali ganz horizontal zu liegen kommt. Daher man beim tiefen Nachdenken den Kopf nach vorne senkt. (P. II, 183.)

Der Geniale ist nicht immer genial, sondern nur in lucidis inter valis. Eben so ist der Vernünftige, der Kluge, der Gelehrte nicht zu allen Stunden vernünftig, klug, gelehrt. Kurz, nemo omnibus hora sapit. Alles Dieses scheint auf eine gewisse Fluth und Ebbe der Säfte des Gehirns, oder Spannung und Abspannung der Fibern desselben, hinzudeuten. (P. II, 53 fg.)

In Hinsicht auf die Thatsache, daß aus der unbewußten Tiefe unsers Innern oft unerwartet und zu unserer eigenen Verwunderung Gedanken aufsteigen, die uns wie Inspirationen erscheinen, obgleich sie Resultate langer, unbewußter Rumination sind, — in Hinsicht auf diese Thatsache möchte man beinahe es wagen, die physiologische Hypothese aufzustellen, daß das bewußte Denken auf der Oberfläche des Gehirns, das unbewußte im Innern seiner Marksubstanz vor sich gehe. (P. II, 59.)

f) Die Thätigkeit des Gehirns im Traume. (S. Traum.)

g) Das Gehirn des Genies. (S. unter Genie: Anatomische und physiologische Bedingungen des Genies.)

h) Einfluß des Gehirns auf die Beweglichkeit (Agilität) der Glieder. (S. Bewegung.)

i) Einfluß des Lärms auf das Gehirn. (S. Lärm.)

Gehör, s. Sinne.

Geist.

1) Der Begriff „Geist".

Mit dem Wort „Geist" wird in der Regel kein deutlicher Begriff verbunden. Denn zur Deutlichkeit eines Begriffes genügt es nicht, daß man ihn in seine Merkmale zerlege, sondern es ist auch erfordert, daß man diese, falls auch sie Abstracta sind, abermals analysiren könne, und so immerfort, bis man zuletzt zu Anschauungen herabgelangt, welche allen jenen Begriffen Realität ertheilen. Nun nehme man den Begriff „Geist" und analysire ihn in seine Merkmale: „ein denkendes, wollendes, immaterielles, einfaches, keinen Raum füllendes, unzerstörbares Wesen"; so ist dabei doch nichts Deutliches gedacht, weil die Elemente dieser Begriffe sich nicht durch Anschauungen belegen lassen, denn ein denkendes Wesen ohne Gehirn ist wie ein verdauendes Wesen ohne Magen. (W. II, 69 fg.)

Gegen die plumpe Unverschämtheit, mit der die Hegelianer in allen ihren Schriften ohne Umstände und Einführung ein Langes und Breites über den sogenannten „Geist" reden, wäre die geeignete Sprache: „Geist? wer ist denn der Bursche? und woher kennt ihr ihn? ist er nicht etwa blos eine beliebige und bequeme Hypostase, die ihr nicht ein Mal definirt, geschweige deducirt, oder beweist?" u. s. w. (P. I, 185.)

Belustigend ist es, wie Einige, die sich nicht mehr unterstehen, von der Freiheit des Willens zu reden, statt dessen, um es fein zu machen, sagen „Freiheit des Geistes" und damit durchzuschleichen hoffen, obgleich doch das Wort „Geist", eigentlich ein tropischer Ausdruck, überall die intellectuellen Fähigkeiten im Gegensatz des Willens bezeichnet, und diese in ihrem Wirken durchaus nicht frei sein, sondern sich zunächst den Regeln der Logik, sodann aber dem jedesmaligen Object des Erkennens anpassen sollen. Ueberhaupt ist dieser „Geist", der in jetziger deutscher Literatur sich überall herumtreibt, ein durchaus verdächtiger Geselle, den man daher, wo er sich betreffen läßt, nach seinem Paß fragen soll. Der mit Feigheit verbundenen Gedankenarmuth als Maske zu dienen ist sein häufigstes Gewerbe. Uebrigens ist das Wort „Geist" bekanntlich mit dem Worte Gas verwandt, welches, aus dem Arabischen und der Alchymie stammend, Dunst oder Luft bedeutet, eben wie auch spiritus, πνευμα, animus, verwandt mit ἀνεμος. (E. 86 fg.)

Der wahre Begriff des Geistes ist der des Intellects als G
hirnfunction. (Vergl. Intellect und Gehirn.)

2) Der Gegensatz zwischen Geist und Materie.

Unter philosophisch rohen Leuten besteht noch der alte, grundfalsch Gegensatz zwischen Geist und Materie, den die Hegelianer unter de Namen „Geist und Natur" von Neuem in Gang gebracht. Unt Voraussetzung dieses falschen Gegensatzes giebt es dann Spiritua listen und Materialisten.

In Wahrheit aber giebt es weder Geist, noch Materie, wohl abe viel Unsinn und Hirngespinnste in der Welt. Das Streben der Schwer im Steine ist gerade so unerklärlich, wie das Denken im menschliche Gehirne, würde also, aus diesem Grunde, auch auf einen Geist i Steine schließen lassen. Nehmt Ihr im Menschenkopfe, als Deum e machina, einen Geist an; so müßt ihr auch jedem Stein einen Geis zugestehen. Kann hingegen Eure todte und rein passive Materie al Schwere streben, oder als Electricität anziehen, abstoßen und Funke schlagen; so kann sie auch als Gehirnbrei denken. Kurz, jedem angeblichen Geist kann man Materie, aber auch jeder Materie Geis unterlegen; woraus sich ergiebt, daß der Gegensatz falsch ist.

Also nicht jene Cartesianische Eintheilung aller Dinge in Geist und Materie ist die philosophisch richtige; sondern die in Wille und Vorstellung ist es; diese aber geht mit jener keinen Schritt parallel. Denn sie vergeistigt Alles, indem sie einerseits auch das dort ganz Reale und Objective, den Körper, die Materie, in die Vorstellung verlegt, und andererseits das Wesen an sich einer jeden Erscheinung auf Willen zurückführt. (P. II, 111 fg. P. I, 12. 20.)

3) Unterschiede der geistigen Befähigung. (S. Intelligenzen.)

Geister (Gespenster.)

1) Charakter und Problem der Geistererscheinung.

Es liegt schon im Begriff eines Geistes, daß seine Gegenwart uns auf ganz anderem Wege kund wird, als die eines Körpers. Was ein Geisterseher, der sich selbst recht verstände und auszudrücken wüßte, behaupten würde, ist blos die Anwesenheit eines Bildes in seinem anschauenden Intellect, vollkommen ununterscheidbar von dem, welches, unter Vermittelung des Lichtes und seiner Augen, daselbst von Körpern veranlaßt wird, und dennoch ohne wirkliche Gegenwart solcher Körper; desgleichen, in Hinsicht auf das hörbar Gegenwärtige, Geräusche, Töne und Laute, ganz und gar gleich den durch vibrirende Körper und Luft in seinem Ohr hervorgebrachten, doch ohne die Anwesenheit oder Bewegung solcher Körper. Eben hier liegt die Quelle des Mißverständnisses, welches alles für und wider die Realität der Geistererscheinungen Gesagte durchzieht. Nämlich die Geistererscheinung stellt sich

dar völlig wie eine Körpererscheinung; sie ist jedoch keine, und soll es auch nicht sein. Es kommt folglich darauf an, zu begreifen, daß eine Einwirkung gleich der von einem Körper nicht nothwendig die Anwesenheit eines Körpers voraussetze. Da nun alle Anschauung intellectual, d. h. (objectiv ausgedrückt) cerebral ist, indem die Sinnesempfindungen blos den Stoff liefern, aus welchem allererst der Verstand (das Gehirn) diese Körperwelt durch Anwendung des ihm a priori bewußten Causalitätsgesetzes und der aprioristischen Formen Raum und Zeit aufbaut (vergl. Anschauung), so entsteht die Frage, ob nicht auch noch auf andere Weise, als durch die Sinnesempfindung, die Erregung des Gehirns zu diesem Anschauungsacte geschehen könnte. Warum sollte es aber nicht möglich sein, daß auch ein Mal eine von innen, vom Organismus selbst ausgehende Erregung zum Gehirn gelangen und von diesem mittelst seiner eigenthümlichen Function eben so wie die normale, von der Sinnesempfindung ausgehende verarbeitet werden könnte? Bei einem Falle dieser Art würde die Frage entstehen, ob die dadurch hervorgebrachte Erscheinung nicht noch eine entferntere Ursache, als aus dem Innern des Organismus, d. h. eine äußere Ursache haben könnte, welche dann freilich in diesem Falle nicht physisch oder körperlich gewirkt haben würde. Weiter würde dann die Frage entstehen, welches Verhältniß die gegebene Erscheinung zur Beschaffenheit einer solchen entfernten äußern Ursache haben könne, also ob sie Indicia über dieselbe enthielte, ja wohl gar ihr Wesen ausdrückte. Also käme es auch hier, wie bei der realen Körperwelt, auf die Beantwortung der Frage nach dem Verhältniß der Erscheinung zum Ding an sich an. (P. I, 241—243.)

Jedenfalls ist eine Geistererscheinung zunächst und unmittelbar nichts weiter, als eine Vision im Gehirn des Geisterschers. Daß von Außen ein Sterbender solche erregen könne, hat häufige Erfahrung bezeugt; daß ein Lebender es könne, ist ebenfalls, in mehrern Fällen, von guter Hand beglaubigt worden. Die Frage ist blos, ob auch ein Gestorbener es könne. (P. I, 328.)

2) Kritik der Verwerfung der Geistererscheinungen.

Die Ableugnung a priori jeder Möglichkeit einer Geistererscheinung und das Verlachen des Glaubens an dieselbe kann auf nichts Anderem beruhen, als auf der Ueberzeugung, daß der Tod die absolute Vernichtung des Menschen sei. Denn so lange diese fehlt, ist nicht abzusehen, warum ein Wesen, das noch irgendwie existirt, nicht auch sollte irgendwie sich manifestiren und auf ein anderes, wenngleich in einem andern Zustande befindliches, einwirken können. Ist am Menschen außer der Materie noch irgend etwas Unzerstörbares; so ist wenigstens a priori nicht einzusehen, daß Jenes, welches die wundervolle Erscheinung des Lebens hervorbrachte, nach Beendigung derselben, jeder Einwirkung auf die noch Lebenden durchaus unfähig sein sollte. Die Sache

Der wahre Begriff des Geistes ist der des Intellects als G
hirnfunction. (Vergl. Intellect und Gehirn.)

2) Der Gegensatz zwischen Geist und Materie.

Unter philosophisch rohen Leuten besteht noch der alte, grundfalsch Gegensatz zwischen Geist und Materie, den die Hegelianer unter den Namen „Geist und Natur" von Neuem in Gang gebracht. Unter Voraussetzung dieses falschen Gegensatzes giebt es dann Spiritua listen und Materialisten.

In Wahrheit aber giebt es weder Geist, noch Materie, wohl aber viel Unsinn und Hirngespinnste in der Welt. Das Streben der Schwe im Steine ist gerade so unerklärlich, wie das Denken im menschliche Gehirne, würde also, aus diesem Grunde, auch auf einen Geist im Steine schließen lassen. Nehmt Ihr im Menschenkopfe, als Deum ex machina, einen Geist an; so müßt ihr auch jedem Stein einen Geist zugestehen. Kann hingegen Eure todte und rein passive Materie als Schwere streben, oder als Electricität anziehen, abstoßen und Funken schlagen; so kann sie auch als Gehirnbrei denken. Kurz, jedem ersinnlichen Geist kann man Materie, aber auch jeder Materie Geist unterlegen; woraus sich ergiebt, daß der Gegensatz falsch ist.

Also nicht jene Cartesianische Eintheilung aller Dinge in Geist und Materie ist die philosophisch richtige; sondern die in Wille und Vorstellung ist es; diese aber geht mit jener keinen Schritt parallel. Denn sie vergeistigt Alles, indem sie einerseits auch das dort ganz Reale und Objective, den Körper, die Materie, in die Vorstellung verlegt, und andererseits das Wesen an sich einer jeden Erscheinung auf Willen zurückführt. (P. II, 111 fg. P. I, 12. 20.)

3) Unterschiede der geistigen Befähigung. (S. Intelligenzen.)

Geister (Gespenster.)

1) Charakter und Problem der Geistererscheinung.

Es liegt schon im Begriff eines Geistes, daß seine Gegenwart uns auf ganz anderem Wege kund wird, als die eines Körpers. Was ein Geisterseher, der sich selbst recht verstände und auszudrücken wüßte, behaupten würde, ist blos die Anwesenheit eines Bildes in seinem anschauenden Intellect, vollkommen ununterscheidbar von dem, welches, unter Vermittelung des Lichtes und seiner Augen, daselbst von Körpern veranlaßt wird, und dennoch ohne wirkliche Gegenwart solcher Körper; desgleichen, in Hinsicht auf das hörbar Gegenwärtige, Geräusche, Töne und Laute, ganz und gar gleich den durch vibrirende Körper und Luft in seinem Ohr hervorgebrachten, doch ohne die Anwesenheit oder Bewegung solcher Körper. Eben hier liegt die Quelle des Mißverständnisses, welches alles für und wider die Realität der Geistererscheinungen Gesagte durchzieht. Nämlich die Geistererscheinung stellt sich

ar völlig wie eine Körpererscheinung; sie ist jedoch keine, und soll es auch nicht sein. Es kommt folglich darauf an, zu begreifen, daß eine Einwirkung gleich der von einem Körper nicht nothwendig die Anwesenheit eines Körpers voraussetze. Da nun alle Anschauung intellectual, d. h. (objectiv ausgedrückt) cerebral ist, indem die Sinnesempfindungen blos den Stoff liefern, aus welchem allererst der Verstand (das Gehirn) diese Körperwelt durch Anwendung des ihm a priori bewußten Causalitätsgesetzes und der apriorischen Formen Raum und Zeit aufbaut (vergl. Anschauung), so entsteht die Frage, ob nicht auch noch auf andere Weise, als durch eine Sinnesempfindung, die Erregung des Gehirns zu diesem Anschauungsacte geschehen könnte. Warum sollte es aber nicht möglich sein, daß auch ein Mal eine von innen, vom Organismus selbst ausgehende Erregung zum Gehirn gelangen und von diesem mittelst einer eigenthümlichen Function eben so wie die normale, von der Sinnesempfindung ausgehende verarbeitet werden könnte? Bei einem Falle dieser Art würde die Frage entstehen, ob die dadurch hervorgebrachte Erscheinung nicht noch eine entferntere Ursache, als aus dem Innern des Organismus, d. h. eine äußere Ursache haben könnte, welche dann freilich in diesem Falle nicht physisch oder körperlich gewirkt haben würde. Weiter würde dann die Frage entstehen, welches Verhältniß die gegebene Erscheinung zur Beschaffenheit einer solchen entfernten äußern Ursache haben könne, also ob sie Indicia über dieselbe enthielte, ja wohl gar ihr Wesen ausdrückte. Also käme es auch hier, wie bei der realen Körperwelt, auf die Beantwortung der Frage nach dem Verhältniß der Erscheinung zum Ding an sich an. (P. I, 241—243.)

Jedenfalls ist eine Geistererscheinung zunächst und unmittelbar nichts weiter, als eine Vision im Gehirn des Geistersehers. Daß von Außen ein Sterbender solche erregen könne, hat häufige Erfahrung bezeugt; daß ein Lebender es könne, ist ebenfalls, in mehrern Fällen, von guter Hand beglaubigt worden. Die Frage ist blos, ob auch ein Gestorbener es könne. (P. I, 328.)

2) Kritik der Verwerfung der Geistererscheinungen.

Die Ableugnung a priori jeder Möglichkeit einer Geistererscheinung und das Verlachen des Glaubens an dieselbe kann auf nichts Anderem beruhen, als auf der Ueberzeugung, daß der Tod die absolute Vernichtung des Menschen sei. Denn so lange diese fehlt, ist nicht abzusehen, warum ein Wesen, das noch irgendwie existirt, nicht auch sollte irgendwie sich manifestiren und auf ein anderes, wenngleich in einem andern Zustande befindliches, einwirken können. Ist am Menschen außer der Materie noch irgend etwas Unzerstörbares; so ist wenigstens a priori nicht einzusehen, daß Jenes, welches die wundervolle Erscheinung des Lebens hervorbrachte, nach Beendigung derselben, jeder Einwirkung auf die noch Lebenden durchaus unfähig sein sollte. Die Sache

wäre demnach allein a posteriori, durch die Erfahrung, zu entscheiden. (P. I, 312 fg.)

Man glaubt meistens die Realität einer Geistererscheinung umgestoßen zu haben, wenn man nachweist, daß sie *subjectiv bedingt* war; aber dieses Argument kann für Den kein Gewicht haben, welcher weiß, wie stark der Antheil subjectiver Bedingungen an der Erscheinung der Körperwelt ist, wie nämlich diese, sammt dem Raum, darin sie dasteht, und der Zeit, darin sie sich bewegt, und der Causalität, darin das Wesen der Materie besteht, also ihrer ganzen Form nach ein bloßes Product der Gehirnfunctionen ist, nachdem solche durch einen Reiz in den Nerven der Sinnesorgane angeregt worden; so daß dabei nur noch die Frage nach dem Dinge an sich übrig bleibt. — Die *materielle* Wirklichkeit der auf unsere Sinne von außen wirkenden Körper kommt freilich der Geistererscheinung so wenig zu, wie dem *Traum*, durch dessen Organ sie wahrgenommen wird, daher man sie immerhin einen Traum im Wachen nennen kann; allein im Grunde büßt sie dadurch ihre Realität nicht ein. Allerdings ist sie, wie der Traum, eine bloße Vorstellung und als solche nur im erkennenden Bewußtsein vorhanden; aber dasselbe läßt sich von unserer realen Außenwelt behaupten, da auch diese zunächst und unmittelbar uns nur als Vorstellung gegeben und, wie gesagt, ein *Gehirnphänomen* ist. Verlangt man eine anderweitige Realität derselben, so ist dies schon die Frage nach dem *Ding an sich*. Wie aber jedenfalls das Ding an sich, welches in der Erscheinung der Außenwelt sich manifestirt, toto genere von ihr verschieden ist; so mag es sich mit Dem, was in der Geistererscheinung sich manifestirt, analog verhalten, ja, was in Beiden sich kund giebt, vielleicht am Ende das Selbe sein, nämlich *Wille*. Dieser Ansicht entsprechend giebt es also hinsichtlich der objectiven Realität, wie der Körperwelt, so auch der Geistererscheinungen, einen *Realismus*, einen *Idealismus* und einen *Skepticismus*, endlich aber auch einen *Kriticismus*, welcher letztere allein der richtige Standpunkt ist. (P. I, 318 fg.)

3) Grundfehler aller früheren Auffassung der Geistererscheinungen.

Die Doppelgänger, als bei welchen die erscheinende Person offenkundig am Leben, aber abwesend ist, auch in der Regel von ihrer Erscheinung nicht weiß, geben uns den richtigen Gesichtspunkt für die Erscheinungen Sterbender und Gestorbener, also die eigentlichen Geistererscheinungen an die Hand, indem sie uns lehren, daß eine unmittelbare reale Gegenwart, wie die eines auf die Sinne wirkenden Körpers, keineswegs eine nothwendige Voraussetzung derselben sei. Gerade diese Voraussetzung aber ist der *Grundfehler* aller früheren Auffassung der Geistererscheinungen, sowohl bei der Bestreitung, als bei der Behauptung derselben. Jene Voraussetzung beruht nun wieder darauf, daß man sich auf den Standpunkt des *Spiritualismus*, statt auf den des *Idealismus*, gestellt hatte. Jenem nämlich gemäß gieng

man es von der völlig unberechtigten Annahme, daß der Mensch aus zwei grundverschiedenen Substanzen bestehe, einer materiellen, dem Leibe, und einer immateriellen, der Seele. Nach der im Tode eingetretenen Trennung beider sollte nun die letztere, obwohl immateriell, einfach und unausgedehnt, doch noch im Raume existiren, nämlich sich bewegen, eindringen und dabei von außen auf die Körper und ihre Sinne einwirken, gerade wie ein Körper, und demgemäß auch eben wie ein solcher sich darstellen. Dieser durchaus unhaltbaren, spiritualistischen Ansicht von den Geistererscheinungen gelten alle vernünftigen Bestreitungen derselben und auch Kants kritische Beleuchtung der Sache, welche den ersten, theoretischen Theil seiner „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" ausmacht. Diese spiritualistische Ansicht, also die Annahme einer immateriellen und doch locomotiven, imgleichen nach Weise der Materie auf Körper, mithin auch auf die Sinne wirkenden Substanz, hat man, um eine richtige Ansicht von den Geistererscheinungen zu erlangen, ganz aufzugeben und, statt ihrer, den idealistischen Standpunkt einzunehmen. (P. I, 243. 311. H. 329.)

4) Das Urphänomen, auf welches bei Erklärung der Geistererscheinungen zurückzugehen ist.

Eine uns sehr vertraute Erscheinung, nämlich der Traum, benimmt uns jeden Zweifel darüber, ob in unserm anschauenden Intellect, oder Gehirn, anschauliche Bilder, vollkommen und ununterscheidbar gleich denen, welche daselbst die auf die äußern Sinne wirkende Gegenwart der Körper veranlaßt, ohne diesen Einfluß entstehen können. (P. I, 244.) Bei der Entstehung der Träume erhält das Gehirn, dieser alleinige Sitz und Organ aller Vorstellungen, eine rein physiologische Erregung aus dem Innern des Organismus. Beim Einschlafen, als wo die äußern Eindrücke zu wirken aufhören und auch die Regsamkeit der Gedanken im Innern des Sensoriums allmälig erstirbt, da werden alle jene Eindrücke, die aus dem innern Nervenheerde des organischen Lebens auf mittelbarem Wege heraufdringen zum Gehirn, imgleichen jede geringe Modification des Blutumlaufs, — Eindrücke, die viel zu schwach sind, als daß sie auf das wache Gehirn wirken könnten —, fühlbar und bringen eine Erregung der einzelnen Theile des Gehirns und seiner vorstellenden Kräfte hervor. Das Gehirn nimmt aus ihnen den Stoff und Anlaß zu seinen Traumgestalten, so heterogen diese auch solchen Eindrücken sein mögen. Denn, wie alle Sinnesnerven sowohl von innen, als von außen, zu ihren eigenthümlichen Empfindungen erregt werden können; auf gleiche Weise kann auch das Gehirn durch Reize, die aus dem Innern des Organismus kommen, bestimmt werden, seine Function der Anschauung raumerfüllender Gestalten zu vollziehen; wo dann die so entstandenen Erscheinungen gar nicht zu unterscheiden sein werden von den durch Empfindungen in den Sinnesorganen veranlaßten, welche durch äußere Ursachen hervorgerufen wurden.

Diese Thatsache nun, daß wir ein Vermögen haben zur anschaulichen

Vorstellung raumerfüllender Gegenstände und zum Vernehmen u
Verstehen von Tönen und Stimmen jeder Art, Beides ohne die äuß
Anregung der Sinnesempfindungen, — welches Vermögen sich am pa
fendsten als Traumorgan bezeichnen läßt, — diese keinem Zwei
unterworfene Thatsache haben wir bei Erklärung der Geistererscheinung
festzuhalten; denn sie ist das Urphänomen, auf welches hier zurü
zugehen ist. (P. I, 248—254.) Wir haben uns bei Erklärung d
Geistererscheinungen stets zu erinnern, daß sämmtliche durch das Traum
organ vollzogene Anschauungen von der gewöhnlichen, den wachen Z
stand begründenden Wahrnehmung sich dadurch unterscheiden, daß b
der letztern das Gehirn von außen, durch eine physische Einwirkun
auf die Sinne erregt wird, wodurch es zugleich die Data erhält, na
welchen es, mittelst Anwendung seiner Functionen, die empirische An
schauung zu Stande bringt; während hingegen bei der Anschauung
durch das Traumorgan die Erregung vom Innern des Organismus
ausgeht und vom plastischen Nervensystem aus sich in das Gehir
fortpflanzt, welches dadurch zu einer der erstern ganz ähnlichen An
schauung veranlaßt wird, bei der jedoch, weil die Anregung dazu vo
der entgegengesetzten Seite kommt, also auch in entgegengesetzter Rich
tung geschieht, anzunehmen ist, daß auch die Schwingungen, oder
überhaupt innern Bewegungen der Gehirnfibern, in umgekehrter Richtung
erfolgen und demnach erst am Ende sich auf die Sinnesnerven er
strecken, welche also das hier zuletzt in Thätigkeit Versetzte sind, statt
daß sie, bei der gewöhnlichen Anschauung, zu allererst erregt werden.
(P. I, 321.)

5) **Was** in der Geistererscheinung das von außen
Einwirkende und welcher Art seine Einwirkung ist.

Da die wirkliche Geistererscheinung eine durch das Traumorgan
vermittelte Anschauung ist, aber eine solche, die dennoch sich auf etwas
wirklich Aeußeres, empirisch Vorhandenes, also vom Subject ganz
Unabhängiges bezieht; so frägt sich, was dieses Aeußere ist und wie
es auf das geistersehende Subject wirkt. Offenbar muß es mit dem
Innern des Organismus, von welchem aus die Anschauung erregt
wird, in irgendeine Communication getreten sein. Diese kann aber
keine physische, sondern nur eine metaphysische, folglich nur eine
im Ding an sich wurzelnde sein. Die Einwirkung kann demnach nur
eine vom Willen als dem allen Individuen zu Grunde liegenden, die
Schranken der Individuation durchbrechenden Ding an sich herrührende
sein, also eine magische. Der Wille als Ding an sich liegt außerhalb
des principii individuationis (Raum und Zeit), durch welches die In
dividuen gesondert sind; die durch dasselbe entstehenden Schranken
sind also für ihn nicht da. Hieraus erklärt sich die unmittelbare
Einwirkung der Individuen auf einander, unabhängig von ihrer Nähe
oder Ferne im Raum, im Hellsehen und in den magischen Wirkungen.
Indem der Wille des Einen, durch keine Schranken der Individuation
gehemmt, also unmittelbar und in distans, auf den Willen des Andern

wirkt, hat er eben damit auf den Organismus desselben, als welcher die Objectivation eben dieses Willens ist, eingewirkt. Wenn nun eine solche, auf diesem Wege das Innere des Organismus treffende Einwirkung sich auf dessen Lenker und Vorstand, das Gangliensystem, erstreckt und dann von diesem aus sich bis ins Gehirn fortpflanzt; so kann sie von diesem doch immer nur auf Gehirnweise, also zu anschaulichen Bildern, verarbeitet werden. Inzwischen wird eine Einwirkung jener Art noch immer das Gepräge ihres Ursprunges an sich tragen und dieses der im Gehirn hervorgerufenen Gestalt aufdrücken. Wirkt z. B. ein Sterbender durch starke Sehnsucht oder sonstige energische Willensintention auf einen Entfernten; so wird die Gestalt desselben sich im Gehirn des Andern darstellen, d. h. ganz so wie ein Körper in der Wirklichkeit ihm erscheinen.

Da nun der Wille, so fern er Ding an sich ist, durch den Tod nicht zerstört wird; so läßt sich a priori nicht die Möglichkeit ableugnen, daß eine magische Wirkung der beschriebenen Art nicht auch sollte von einem bereits Gestorbenen ausgehen können. (P. I, 321—325.)

6) Schwierigkeiten bei der Annahme wirklicher Geistererscheinungen.

Wenngleich sich a priori nicht geradezu die Möglichkeit einer magischen, von einem bereits Gestorbenen ausgehenden Einwirkung ableugnen läßt, so läßt sich eine solche Möglichkeit jedoch auch nicht deutlich absehen und daher positiv behaupten, indem sie, wenn auch im Allgemeinen nicht undenkbar, doch, bei näherer Betrachtung, großen Schwierigkeiten unterworfen ist.

Diese Schwierigkeiten liegen theils auf der Seite des die Geister wahrnehmenden Subjects, theils auf der objectiven Seite, d. h. auf der Seite des angenommenermaßen einwirkenden Verstorbenen.

a) Schwierigkeiten auf der subjectiven Seite. Da wir das im Tode unversehrt gebliebene innere Wesen des Menschen uns zu denken haben als außer der Zeit und dem Raume existirend; so könnte eine Einwirkung desselben auf uns Lebende nur unter sehr vielen Vermittelungen, die alle auf unserer Seite lägen, Statt finden; so daß schwer auszumachen sein würde, wie viel davon wirklich von dem Verstorbenen ausgegangen wäre. Denn eine derartige Einwirkung hätte nicht nur zuvörderst in die Anschauungsformen des sie wahrnehmenden Subjects einzugehen, mithin sich darzustellen als ein Räumliches, Zeitliches und nach dem Causalitätsgesetz materiell Wirkendes; sondern sie müßte überdies auch noch in den Zusammenhang seines begrifflichen Denkens treten, indem er sonst nicht wissen würde, was er daraus zu machen hat, der ihm Erscheinende aber nicht blos gesehen, sondern auch in seinen Absichten verstanden werden will. Demnach hätte dieser sich auch noch den beschränkten Ansichten und Vorurtheilen des Subjects, betreffend das Ganze der Dinge und der Welt, zu fügen und zu accommodiren. Aber noch mehr, obwohl durch eine innere, aus dem

Wesen an sich der Dinge entsprungene, also magische Einwirkung auf den Organismus, welche sich mittelst des Gangliensystems bis zum Gehirn fortpflanzt, zu Wege gebracht, wird die Geistererscheinung doch aufgefaßt nach Weise der von Außen, mittelst Licht, Luft, Schall, Stoß und Duft auf uns wirkenden Gegenstände. Welche Veränderung müßte nicht die angenommene Einwirkung eines Gestorbenen bei einer solchen Uebersetzung zu erleiden haben! (P. I, 325 fg.)

b) Schwierigkeiten auf der objectiven Seite. Da der Wille allein eine metaphysische Wesenheit hat, vermöge welcher er durch den Tod unzerstörbar ist, der Intellect hingegen als Function eines körperlichen Organs (des Gehirns) blos physisch ist und im Tode untergeht, so ist die Art und Weise, wie ein Verstorbener von den Lebenden noch Kenntniß erlangen sollte, um solcher gemäß auf sie zu wirken, höchst problematisch. Nicht weniger ist es die Art dieses Wirkens selbst, da er mit der Leiblichkeit alle gewöhnlichen, d. i. physischen Mittel der Einwirkung auf Andere, wie auf die Körperwelt überhaupt verloren hat. Nur vermöge magischer Gewalt könnte er allenfalls selbst noch jetzt actio in distans, ohne körperliche Beihülfe, ausüben und demnach auf Andere direct, ohne alle physische Vermittelung, einwirken, indem er ihren Organismus in der Art afficirte, daß ihren Gehirnen sich Gestalten anschaulich darstellen müßten, wie sonst nur in Folge äußerer Einwirkung durch die Sinne von demselben producirt werden.

Wenn wir daher auch eine wirkliche Einwirkung Gestorbener auf die Welt der Lebenden als möglich zugeben wollen, so könnte eine solche doch nur überaus selten und ganz ausnahmsweise Statt haben, weil ihre Möglichkeit an alle die angegebenen, nicht leicht zusammen eintretenden Bedingungen geknüpft wäre. (P. I, 326—328.)

Geistesgegenwart.

Zum Bestehen plötzlicher Gefahren, in denen die Furcht uns leicht verhindert, die noch vorhandenen, oft nahe liegenden Rettungsmittel zu sehen (vergl. Furcht), wie auch zum Streit mit Gegnern und Feinden, ist Kaltblütigkeit und Geistesgegenwart die wesentlichste Befähigung. Jene besteht im Schweigen des Willens, damit der Intellect agiren könne; diese in der ungestörten Thätigkeit des Intellects unter dem Andrang der auf den Willen wirkenden Begebenheiten; daher eben ist jene ihre Bedingung, und Beide sind nahe verwandt, sind selten und stets nur comparativ vorhanden. Sie sind aber von unschätzbarem Vortheil, weil sie den Gebrauch des Intellects gerade zu den Zeiten, wo man seiner am meisten bedarf, gestatten und dadurch entschiedene Ueberlegenheit verleihen. (W. II, 241 fg.)

Geiz.

Die Stelle des Geizes unter den Lastern läßt sich nicht minder in Zweifel ziehen, als die der Tapferkeit unter den Tugenden. Ver-

wechselt man Geiz nicht mit Habsucht (avaritia), so läßt sich für ihn sagen, daß er von dem richtigen Grundsatze ausgehend, daß alle Genüsse blos negativ wirken, die Schmerzen hingegen positiv und sehr real sind, sich jene versagt, um sich vor diesen desto besser zu sichern, sonach das mastine et abstine zu seiner Maxime macht. Sogar, wenn der Geizige hierin zu weit gienge, würde dieser Fehler höchstens ihm selbst, nicht Andern zum Schaden gereichen. Die von ihm aufgehäuften Schätze kommen meist Andern zu Gute; aber auch noch bei seinem eben läßt sich in Fällen großer Noth immer noch eher von ihm etwas offen, als von dem ausgebeutelten, verschuldeten Verschwender.

Andererseits aber, von einem andern Gesichtspunkt aus, läßt sich gegen den Geiz sagen, daß er die Quintessenz der Laster ist. Denn, während der Verschwender, blos vom Reize der Gegenwart hingerissen, einer sinnlichen Natur unterliegt und unüberlegt, um die Zukunft unbekümmert, handelt, so überlebt hingegen in Dem, dessen Fähigkeit zu sinnlichen Genüssen erstorben ist, wenn er sich zum Geize wendet, die geistige Gier die fleischliche. Das Geld, der Repräsentant aller Güter der Welt, das Abstractum derselben, wird jetzt der dürre Stamm, an welchen seine abgestorbenen Begierden, als Egoismus in abstracto, sich klammern. Sie regeneriren sich nunmehr in der Liebe zum Mammon. Aus der flüchtigen, sinnlichen Begierde ist eine überlegte und berechnende Gier nach Gelde geworden. Es ist die hartnäckige, gleichsam sich selbst überlebende Liebe zu den Genüssen der Welt, die sublimirte und vergeistigte Fleischeslust. Der Geiz ist das Laster des Alters, wie Verschwendung das der Jugend. (P. II, 221—223.)

Gelassenheit.

1) Vortheil der Gelassenheit.

Man gewöhnt sich an Alles; daher ist Gelassensein blos der Gewohnheit zuvorkommen, — ein großer Vortheil: der Gewohnheit nicht bedürfen. (H. 448.)

2) Was die Gelassenheit besonders befördert.

Der, welcher bei allen Unfällen gelassen bleibt, zeigt, daß er weiß, wie colossal und tausendfältig die möglichen Uebel des Lebens sind; weshalb er das jetzt eingetretene ansieht als einen sehr kleinen Theil dessen, was kommen könnte. Dies ist die stoische Gesinnung, in Gemäßheit welcher man niemals des menschlichen Looses uneingedenk sein soll, sondern eingedenk, wie unzählig die Uebel, denen das menschliche Dasein ausgesetzt ist. Diese Einsicht aufzufrischen, braucht man überall nur einen Blick um sich zu werfen. (P. I, 503.) Nichts aber wird uns zum gelassenen Ertragen der uns treffenden Unglücksfälle besser befähigen, als die Ueberzeugung, daß Alles was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, nothwendig geschieht. Denn in das unvermeidlich Nothwendige weiß der Mensch sich bald zu finden. Wer von der Erkenntniß der Nothwendigkeit durchdrungen ist, wird zuvörderst willig thun was er kann, dann aber willig leiden was er muß. (P. I, 504 fg.)

Geld.

1) Begriff des Geldes.

Geld ist kein Consumtionsartikel; vielmehr ist es ein bloßer R präsentant der wirklichen, brauchbaren Güter, nicht selbst ein solche Die Ducaten sind im Grunde selbst nur Rechenpfennige; nicht sie hab Werth, sondern Das, was sie vertreten. (P. II, 222.)

2) Ursache der Geldliebe der Menschen.

Daß die Wünsche der Menschen hauptsächlich auf Geld gericht sind und sie dieses über Alles lieben, ist natürlich, wohl gar unv meidlich. Denn das Geld ist als ein unermüdlicher Proteus jed Augenblick bereit, sich in den jedesmaligen Gegenstand unserer Wünsch und mannigfaltigen Bedürfnisse zu verwandeln. Jedes andere G nämlich kann nur einem Wunsch, einem Bedürfniß genügen, i folglich nur ein relatives Gut; Geld allein ist das absolute Gu weil es nicht blos einem Bedürfniß in concreto begegnet, sonder dem Bedürfniß überhaupt, in abstracto. (P. I, 367.) Das Ge ist die menschliche Glückseligkeit in abstracto; daher, wer nicht mehr fähig ist, sie in concreto zu genießen, sein ganzes Herz an dasselb hängt. (P. II, 625. Vergl. auch Geiz.)

Gelehrsamkeit. Gelehrte.

1) Untergeordneter Werth der Gelehrsamkeit.

Der Geist bedarf zwar allerdings der Nahrung des Stoffes von Außen. Aber wie nicht Alles, was wir essen, dem Organismus sofort einverleibt wird, sondern nur sofern es verdaut worden, wobei nur ein kleiner Theil davon wirklich assimilirt wird, das Uebrige wieder abgeht, weshalb mehr essen, als man assimiliren kann, unnütz, ja schädlich ist; gerade so verhält es sich mit dem Vielwissen der Gelehrten: nur sofern das Gelesene und Gelernte Stoff zum Denken giebt, vermehrt es unsere Einsicht und eigentliches Wissen. Bloße Anfüllung des Gedächtnisses hingegen giebt keine Einsicht. Die Gelehrsamkeit ist mit einem schweren Harnisch zu vergleichen, als welcher allerdings den starken Mann völlig unüberwindlich macht, hingegen dem Schwachen eine Last ist, unter der er vollends zusammensinkt. (W. II, 86 fg.) Die Kunde ist ein bloßes Mittel zur Einsicht, hat aber an sich wenig, oder keinen Werth. Bei der imposanten Gelehrsamkeit der Vielwisser drängt sich uns die Betrachtung auf: o, wie wenig muß doch Einer zu denken gehabt haben, daß er so viel hat lesen und studiren können. (P. II, 513 fg.)

Wie gar unbedeutend ist es eigentlich, was gelehrt werden kann, und wie wenig demnach ist damit gesagt, daß man Einen einen Gelehrten nennt. Am meisten fühlt man dieses in Fällen, wo es eigentlich auf das Judicium ankommt, und wo daher „Gescheut" mehr am Orte wäre, als „Gelehrt". Offenbar ist in jedem Menschen das Angeborene, der Geist, das Genie, von größerem Gewicht, als das Erworbene, zu welchem letztern die Gelehrsamkeit gehört. (W. 421.)

Einsicht und wahre Weisheit hat ihre Quelle in der richtigen und tiefen anschaulichen Auffassung der Welt, nicht im abstracten Wissen. Daher auch können Weise in jeder Zeit leben, und die der Vorzeit bleiben es für alle kommenden Geschlechter. Gelehrsamkeit hingegen ist relativ; die Gelehrten der Vorzeit sind meistens Kinder gegen uns und bedürfen der Nachsicht. (W. II, 87.)

Das wohlgewählte Symbol des reinen Gelehrten als solchen ist die Perücke. Sie ziert den Kopf mit einem reichlichen Maaße fremden Haares, bei Ermangelung des eigenen; wie die Gelehrsamkeit in der Ausstattung des Kopfes mit einer großen Menge fremder Gedanken besteht, welche denn freilich ihn nicht so wohl und natürlich kleiden, auch so fest wurzeln, noch, wenn verbraucht, sogleich durch Andere aus derselben Quelle ersetzt werden, wie die dem selbsteigenen Grund und Boden entsprossenen. — Wirklich verhält auch die vollendetste Gelehrsamkeit sich zum Genie, wie ein Herbarium zur stets sich neu erzeugenden, frischen, jungen und wechselnden Pflanzenwelt. (P. II, 515.)

Die Gelehrten sind Die, welche in den Büchern gelesen haben; die Denker, die Genies, die Welterleuchter und Förderer des Menschengeschlechts sind aber Die, welche unmittelbar im Buche der Welt gelesen haben. (P. II, 527.)

Auf der intuitiven Erkenntniß beruht das unendliche Ueberwiegen des Genies über die Gelehrsamkeit; sie verhalten sich zu einander, wie der Text des alten Klassikers zu seinem Commentar. (W. II, 79. P. II, 82. 515.) Ein Gelehrter ist wer viel gelernt hat; ein Genie Der, von dem die Menschheit lernt, was er von Keinem gelernt hat. (P. II, 82.)

2) Gegensatz zwischen dem Fachgelehrten und Philosophen.

Ein exclusiver Fachgelehrter ist dem Fabrikarbeiter analog, der, sein Leben lang, nichts Anderes macht, als eine bestimmte Schraube, oder Haken, oder Handhabe zu einem bestimmten Werkzeuge oder Maschine, worin er dann freilich eine unglaubliche Virtuosität erlangt. Auch kann man den Fachgelehrten mit einem Manne vergleichen, der in seinem eigenen Hause wohnt, jedoch nie heraus kommt. In dem Hause kennt er Alles genau, jedes Treppchen, jeden Winkel und jeden Balken; aber außerhalb desselben ist ihm Alles fremd und unbekannt. — Wahre Bildung zur Humanität hingegen erfordert durchaus Vielseitigkeit und Ueberblick, also, für einen Gelehrten im höhern Sinne, allerdings etwas Polyhistoria. Wer aber vollends ein Philosoph sein will, muß in seinem Kopfe die entferntesten Enden des menschlichen Wissens zusammenbringen. — Geister ersten Ranges nun gar werden niemals Fachgelehrte sein. Ihnen ist das Ganze des Daseins zum Problem gegeben und über dasselbe wird Jeder von ihnen, in irgendeiner Form und Weise, der Menschheit neue Aufschlüsse ertheilen. (P. II, 520.)

3) Gegensatz zwischen dem Gelehrten und dem Mann von natürlichem Verstand.

Aus dem Vorzug der intuitiven Erkenntniß vor der abstracten (vergl. Anschauung und Begriff) erklärt sich, warum im wirklichen Leben der Gelehrte, dessen Vorzug im Reichthum abstracter Erkenntniß liegt, so sehr zurücksteht gegen den Weltmann, dessen Vorzug in der vollkommenen intuitiven Erkenntniß besteht, die ihm ursprüngliche Anlage verliehen und reiche Erfahrung ausgebildet hat. (W. II, 82.)

Unter allen Ständen finden wir Menschen von intellectueller Ueberlegenheit, und oft ohne alle Gelehrsamkeit. Denn natürlicher Verstand kann fast jeden Grad von Bildung ersetzen, aber keine Bildung den natürlichen Verstand. Der Gelehrte hat vor Solchen allerdings einen Reichthum von Fällen und Thatsachen (historische Kenntniß) und Causalbestimmungen (Naturlehre) voraus; aber damit hat er doch noch nicht die richtigere und tiefere Einsicht in das eigentliche Wesen aller jener Fälle, Thatsachen und Causalitäten. Der Ungelehrte von Scharfblick und Penetration weiß jenes Reichthums zu entrathen. Ihn lehrt Ein Fall aus eigener Erfahrung mehr, als manchen Gelehrten tausend Fälle, die er kennt, aber nicht versteht; denn das wenige Wissen jenes Ungelehrten ist lebendig, hingegen ist das viele Wissen der gewöhnlichen Gelehrten todt. Daher, während manchem Ungelehrten die richtige Auffassung der anschaulichen Welt den Stämpel der Einsicht und Weisheit auf die Stirne gedrückt hat, trägt das Gesicht manches Gelehrten von seinen vielen Studien keine anderen Spuren, als die der Erschöpfung und Abnutzung durch übermäßige, erzwungene Anstrengung des Gedächtnisses zu widernatürlicher Anhäufung todter Begriffe. (W. II, 84.)

4) Fehler der meisten Gelehrten.

Den meisten Gelehrten ist ihre Wissenschaft Mittel, nicht Zweck. Darum werden sie nie etwas Großes darin leisten; weil hiezu erfordert ist, daß sie Dem, der sie treibt, Zweck sei und alles Andere, *ja sein* Dasein selbst, nur Mittel. Die Gelehrten, wie sie in der Regel sind, studiren zu dem Zweck, lesen und schreiben zu können. Daher gleicht ihr Kopf einem Magen und Gedärmen, daraus die Speisen unverdaut wieder abgehen. Eben deshalb wird auch ihr Lehren und Schreiben wenig nützen. Denn Andere nähren kann man nicht mit unverdauten Abgängen, sondern nur mit der Milch, die aus dem eigenen Blut sich abgesondert hat. (P. II, 514 fg.)

Die überraschende Unwissenheit vieler Gelehrten in Dingen ihres Faches hat zum letzten Grunde ihren Mangel an objectivem Interesse für die Gegenstände desselben, daher die solche betreffenden Wahrnehmungen, Bemerkungen, Einsichten u. s. w. keinen lebhaften Eindruck auf sie machen, folglich nicht haften; wie sie denn überhaupt nicht con amore, sondern unter Selbstzwang studiren. (P. II, 56. Ueber den Vorzug des Dilettanten vor dem Gelehrten siehe: Dilettant.)

In der Gelehrten-Republik ist es, wie in andern Republiken: man liebt einen schlichten Mann, der still vor sich hingeht und nicht klüger sein will, als die Andern. Gegen die excentrischen Köpfe, als welche Gefahr drohen, vereinigt man sich. Jeder sucht, unbekümmert um das Ganze, nur sich geltend zu machen, um Ansehen zu gewinnen; das Einzige, worin sie alle übereinstimmen, ist, einen wirklich eminenten Kopf, wenn er sich zeigen sollte, nicht aufkommen zu lassen. (P. II, 518.) Zu allen Zeiten war man in der Gelehrten-Republik bemüht, das Mittelmäßige in jeder Gattung herauszustreichen und das eigentlich Werthvolle, ja Große, als unbequem zu verkleinern, ja zu beseitigen. (H. 467.)

Was die Bücher der meisten Gelehrten so langweilig macht, ist nicht die Trockenheit des Gegenstandes; sondern, wie das viele Lesen und Lernen dem eigenen Denken Abbruch thut, so entwöhnt das viele Schreiben und Lehren den Menschen von der Deutlichkeit und eo ipso Gründlichkeit des Wissens und Verstehens, weil es ihm nicht Zeit läßt, diese zu erlangen. Da muß er dann in seinem Vortrage die Lücken seines deutlichen Erkennens mit Worten und Phrasen ausfüllen. (P. II, 514.)

Das unaufhörliche Lesen und Studiren verdirbt geradezu den Kopf. Dies trägt viel bei zum Mangel an Originalität der Gelehrten. Dazu kommt aber noch, daß sie vermeinen, gleich andern Leuten ihre Zeit zwischen Genuß und Arbeit theilen zu müssen. Nun halten sie das Lesen für ihre Arbeit und eigentlichen Beruf, überfressen sich also daran bis zur Unverdaulichkeit. Da spielt nun nicht mehr blos das Lesen dem Denken das Prävenire, sondern nimmt dessen Stelle ganz ein; denn sie denken an die Sachen auch gerade nur so lange, wie sie darüber lesen, also mit einem fremden Kopf, nicht dem eigenen. Ist aber das Buch weggelegt, so nehmen ganz andere Dinge ihr Interesse viel lebhafter in Anspruch, nämlich persönliche Angelegenheiten, sodann Schauspiel, Kartenspiel, Kegelspiel, Tagesbegebenheiten und Geklatsch. (W. II, 85 fg. P. II, 527.)

(Ueber die speciellen Fehler der deutschen Gelehrten siehe: Deutsch.)

Gemein.

1) Warum „gemein" ein Ausdruck der Verachtung ist.

Gemein bedeutet ursprünglich das Allen, d. h. der ganzen Species Eigene und Gemeinsame. Demnach ist wer weiter keine Eigenschaften hat, als die der Menschenspecies überhaupt, ein gemeiner Mensch. Welchen Werth aber kann ein Wesen haben, welches weiter nichts ist, als Millionen seines Gleichen? Das Auszeichnende des Menschen vor dem Thiere ist, daß, während dieses nur Gattungscharakter hat, jenem Individualcharakter zukommt. Jedoch ist in den Meisten nur wenig wirklich Individuelles. Ihr Wollen und Denken, wie ihre Physiognomie sind die der ganzen Species, allenfalls der Klasse, der sie angehören, und darum alltäglich, gemein. Der Fluch der Gemeinheit stellt den

Menschen dem Thiere darin nahe, daß er ihm Wesen und Dasein i in der Species zugesteht. (P. II, 633.)

2) Der Sitz der Gemeinheit.

Was wir mit allen Menschen, ja mit den Thieren gemein hab worin wir also Jedem gleich sind, ist der Wille. Dagegen ist D was Wesen über Wesen erhebt, die Erkenntniß. Der Wille das durchaus Gemeinsame ist eben auch das Gemeine. Demgem ist jedes heftige Hervortreten desselben gemein, d. h. es setzt i herab zu einem bloßen Beispiele (Exemplare) der Gattung. Gem daher ist aller Zorn, unbändige Freude, Haß, Furcht, kurz je Affect, d. h. jede Bewegung des Willens, wenn sie so stark wi daß sie im Bewußtsein das Erkennen entschieden überwiegt. Will m nicht gemein werden, so hat man seinen Willen zu verbergen, wie se Genitalien, obgleich Beide die Wurzel unsers Wesens sind, und l blos die Erkenntniß sehen zu lassen. (P. II, 634 fg.)

3) Der Sinn und das Treffende des Ausdrucks „si gemein machen".

Jeder mißt den Andern nur nach Maßgabe seiner eigenen Intellige Für den geistig Niedrigen, Vulgären, dessen Erkennen ganz nur i Dienste seines Willens, seiner persönlichen Zwecke und Angelegenheit aufgeht, ist daher der geistig Hohe so wenig vorhanden, wie die Farb für den Blinden. Alle Geister sind Dem unsichtbar, der selbst keine hat; jede Werthschätzung ist ein Product aus dem Werthe des G schätzten mit der Erkenntnißsphäre des Schätzers. Hieraus folgt, da man sich mit Jedem, mit dem man spricht, nivellirt. Erwägt ma nun, wie niedrig gesinnt und begabt, also gemein die meisten Menschen sind, und wie schwer daher es ist, mit ihnen zu verkehren, ohne au solche Zeit selbst gemein zu werden, so wird man den eigentliche Sinn und das Treffende des Ausdrucks „sich gemein machen" gründlich verstehen. (P. I, 476.) Geselligkeit mit Gemeinen, blos eines subjectiven Interesses Fähigen, ist Degradation, recht eigentliche Sich gemein machen. (P. II, 74.)

Gemüth.

1) Gegensatz zwischen Gemüth und Geist.

Der Gegensatz zwischen Gemüth und Geist ist derselbe, wie zwischen Herz und Kopf; es ist also der Gegensatz zwischen Wille und Intellect, dem Primären und Secundären. (S. Herz.) Ein Gefühl dieses Verhältnisses ist auch in der lateinischen Sprache ausgedrückt, wo der Intellect mens, der Wille hingegen animus heißt. Animus ist das belebende Princip und zugleich der Wille, das Subject der Neigungen, Absichten, Leidenschaften und Affecte; es ist das griechische Θυμος, also Gemüth, nicht aber Kopf. Animi perturbatio ist der Affect, mentis perturbatio würde Verrücktheit bedeuten. (W. II, 268 fg.)

2) Gemüthserregung. (S. Affect.)

3) Macht der Außenwelt über das Gemüth.

Was der Außenwelt und sichtbaren Realität ihre große Gewalt über das Gemüth ertheilt, ist die Nähe und Unmittelbarkeit derselben. Wie die Magnetnadel durch ein kleines ihr recht nahe gebrachtes Stückchen Eisen perturbirt und in heftige Schwankungen versetzt werden kann; so kann bisweilen selbst ein starker Geist durch geringfügige Begebenheiten und Menschen, wenn sie nur in großer Nähe auf ihn einwirken, aus der Fassung gebracht und perturbirt werden. Ein sehr kleines, aber sehr nahe liegendes Motiv kann ein an sich viel stärkeres, jedoch aus der Ferne wirkendes überwiegen. Die Beschaffenheit des Gemüthes aber, vermöge deren es diesem Gesetze gemäß sich bestimmen läßt und nicht kraft der praktischen Vernunft sich ihm entzieht, ist es, was die Alten durch animi impotentia bezeichneten, welches eigentlich ratio regendae voluntatis impotens bezeichnet. (W. II, 164.)

4) Tiefen und Dunkelheiten des Gemüths.

Das menschliche Gemüth hat Tiefen, Dunkelheiten und Verwicklungen, welche aufzuhellen und zu entfalten von der äußersten Schwierigkeit ist. (W. I, 476.)

5) Regeln zur Beförderung der Gemüthsruhe.

Von Wichtigkeit für die Gemüthsruhe ist das richtige Verhältniß, in welchem wir unsere Aufmerksamkeit theils der Gegenwart, theils der Zukunft widmen, damit nicht die eine uns die andere verderbe. Es ist durchaus thöricht, die Gegenwart sich zu trüben durch verdrießliche Gesichter über verfehlte Hoffnungen in der Vergangenheit, oder Besorgnisse für die Zukunft. Der Sorge, ja selbst der Reue sei ihre bestimmte Zeit gewidmet. Uns zu beunruhigen sind blos solche künftige Uebel berechtigt, welche gewiß sind und deren Eintrittszeit ebenfalls gewiß ist. Dies werden aber sehr wenige sein; denn die Uebel sind entweder blos möglich, allenfalls wahrscheinlich; oder sie sind zwar gewiß, allein ihre Eintrittszeit ist völlig ungewiß. Läßt man nun auf diese beiden Arten sich ein; so hat man keinen ruhigen Augenblick mehr. Um also nicht der Ruhe unsers Lebens durch ungewisse oder unbestimmte Uebel verlustig zu werden, müssen wir uns gewöhnen, jene anzusehen, als kämen sie nie; diese, als kämen sie gewiß nicht sobald. (P. I, 441 fg.)

Von Wichtigkeit für die Gemüthsruhe ist ferner die Beschränkung (s. Beschränkung), die Einsamkeit (s. Einsamkeit) und die Zügelung der Phantasie (s. Phantasie).

Generatio aequivoca.

1) Die generatio aequivoca als Sieg der höhern über die niedern Ideen.

Wenn von den Erscheinungen des Willens auf den niedrigern Stufen seiner Objectivation, also im Unorganischen, mehrere unter einander in Conflict gerathen, indem jede sich der vorhandenen Materie bemächtigen

will, so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höhern Idee hervor, welche die vorhin dagewesenen unvollkommenen alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehen läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben zu immer höherer Objectivation begreiflich ist. Die aus solchem Siege über mehrere niedere Ideen oder Objectivationen des Willens hervorgehende vollkommenere gewinnt eben dadurch, daß sie von jeder überwältigten ein höher potenzirtes Analogon in sich aufnimmt, einen ganz neuen Charakter; der Wille objectivirt sich auf eine neue deutlichere Art; es entsteht, ursprünglich durch generatio aequivoca, nachher durch Assimilation an den vorhandenen Keim, organischer Saft, Pflanze, Thier, Mensch. Also aus dem Streit niedrigerer Erscheinungen geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller in höherm Grade verwirklichende hervor. (W. I, 172 fg. N. 56. H. 348.)

2) Die Leugnung der generatio aequivoca als Vorspiel der Leugnung der Lebenskraft.

Der in neuester Zeit geführte Krieg gegen die generatio aequivoca mit seinem voreiligen Siegesgeschrei war das Vorspiel zum Ableugnen der Lebenskraft, und diesem verwandt. (W. II, 353.)

3) Ob noch jetzt generatio aequivoca Statt findet.

Der zeitliche Ursprung der Formen, der Gestalten, oder Species aus der Materie ist nicht zu bezweifeln. Ob aber noch jetzt, da die Wege zur Perpetuirung der Gestalten offen stehen und von der Natur mit gränzenloser Sorgfalt gesichert und erhalten werden, die generatio aequivoca Statt finde, ist allein durch die Erfahrung zu entscheiden: zumal da das natura nihil facit frustra, mit Hinweisung auf die Wege der regelmäßigen Fortpflanzung, als Argument dagegen geltend gemacht werden könnte. Doch ist die generatio aequivoca auf sehr niedrigen Stufen, der neuesten Einwendungen dagegen ungeachtet, sehr wahrscheinlich. Ueberall wo Fäulniß entsteht, zeigen sich Schimmel, Pilze und, im Flüssigen, Infusorien. Die jetzt beliebte Annahme, daß Sporen und Eier zu den zahllosen Species aller jener Gattungen überall in der Luft schweben und lange Jahre hindurch auf eine günstige Gelegenheit warten, ist paradoxer, als die der generatio aequivoca. Fäulniß ist die Zersetzung eines organischen Körpers, zuerst in seine nähern chemischen Bestandtheile. Weil nun diese in allen lebenden Wesen mehr oder weniger gleichartig sind; so kann, in solchem Augenblick, der allgegenwärtige Wille zum Leben sich ihrer bemächtigen, um jetzt, nach Maßgabe der Umstände, neue Wesen daraus zu erzeugen. (W. II, 352 fg. P. II, 160.)

4) Wie die generatio aequivoca auf den obern Stufen des Thierreichs zu denken ist.

Die generatio aequivoca läßt sich auf den obern Stufen des Thierreichs nicht mehr so denken, wie sie auf den allerunterſten sich uns

darstellt; nimmermehr kann die Gestalt des Löwen, des Wolfes, des Elephanten, des Affen, oder gar des Menschen nach Art der Infusionsthierchen, der Entozoen und Epizoen entstanden sein und etwa geradezu sich erhoben haben aus zusammengerinnendem, sonnebebrütetem Meeresschlamm, oder Schleim, oder aus faulender organischer Masse; sondern ihre Entstehung kann nur gedacht werden als generatio in utero heterogeneo, folglich so, daß aus dem Uterus, oder vielmehr dem Ei eines besonders begünstigten thierischen Paares beim Zusammentreffen aller günstigen Einflüsse ausnahmsweise nicht mehr seines Gleichen, sondern die ihm zunächst verwandte, jedoch eine Stufe höher stehende Gestalt hervorgegangen wäre; so daß dieses Paar, dieses Mal, nicht ein bloßes Individuum, sondern eine Species erzeugt hätte. Vorgänge dieser Art konnten natürlich erst eintreten, nachdem die allerunterſten Thiere sich durch die gewöhnliche generatio aequivoca aus organischer Fäulniß, oder aus dem Zellengewebe lebender Pflanzen ans Licht emporgearbeitet hatten als erste Vorboten der kommenden Thiergeschlechter. (W. II, 163 fg.)

Generationsact, s. Zeugung, Zeugungsact.

Genie. Genialität.

1) Wesen des Genies im Allgemeinen.

Das Wesen des Genies besteht in der Fähigkeit zu jener ganz im Object aufgehenden reinen Contemplation, durch welche die Ideen der Dinge aufgefaßt werden. Da nun diese ein gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen verlangt; so ist Genialität nichts Anderes, als die vollkommenste Objectivität, d. h. objective Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjectiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen, gehenden. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subject, klares Weltauge übrig zu bleiben; und dieses nicht auf Augenblicke, sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nöthig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen. Damit der Genius in einem Individuo hervortrete, muß diesem ein Maaß der Erkenntnißkraft zugefallen sein, welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt, welcher frei gewordene Ueberschuß der Erkenntniß jetzt zum willensreinen Subject, zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird. (W. I, 218 fg. W. II, 230. 428. 435 fg. N. 70. P. II, 72. 451.)

Im Genie erreicht der freie und daher abnorme Gebrauch des Intellects den Grad, wo das Erkennen zur Hauptsache, zum Zweck des ganzen Lebens wird, das eigene Dasein hingegen zur Nebensache, zum bloßen Mittel herabsinkt, also das normale Verhältniß sich gänzlich umkehrt. Demnach lebt das Genie im Ganzen genommen mehr in

der übrigen Welt mittelst der erkennenden Auffassung derselben, als in seiner eigenen Person. Ihm benimmt die ganz abnorme Erhöhung der Erkenntnißkräfte die Möglichkeit, seine Zeit durch das bloße Dasein und dessen Zwecke auszufüllen; sein Geist bedarf beständiger und starker Beschäftigung. (P. II, 74. W. II, 438.)

2) Die geniale Erkenntnißweise.

Die wesentliche Erkenntnißweise des Genies ist die anschauende und zwar nicht die, deren Gegenstand die einzelnen Dinge und deren Beziehungen sind, sondern die in diesen sich aussprechenden Platonischen Ideen. (W. II, 432.) Da die geniale Erkenntniß, als Erkenntniß der Idee, diejenige ist, welche dem Satz vom Grund nicht folgt, hingegen die, welche ihm folgt, im Leben Klugheit und Vernünftigkeit ertheilt und die Wissenschaften zu Stande bringt; so werden geniale Individuen mit den Mängeln behaftet sein, welche die Vernachlässigung der letztern Erkenntnißweise nach sich zieht. Die Abneigung genialer Individuen, die Aufmerksamkeit auf den Inhalt des Satzes vom Grund zu richten, wird sich zuerst in Hinsicht auf den Grund des Seins (vergl. unter Grund: Grund des Seins) zeigen als Abneigung gegen Mathematik. Auch hat die Erfahrung bestätigt, daß große Genien in der Kunst keine Fähigkeit zur Mathematik haben. Da ferner scharfe Auffassung der Beziehungen der Dinge gemäß dem Gesetze der Causalität und Motivation eigentlich die Klugheit ausmacht, die genialen Erkenntniß aber nicht auf die Relationen, sondern auf das Wesen der Dinge gerichtet ist; so wird ein Genialer, sofern und während er es ist, nicht klug sein. Endlich steht überhaupt die anschauliche Erkenntniß, in deren Gebiet die Idee liegt, der vernünftigen oder abstracten, welche der Satz vom Grund des Erkennens leitet (s. unter Grund: Erkenntnißgrund) gerade entgegen. Daher ist große Genialität nicht mit vorherrschender Vernünftigkeit gepaart. (W. I, 222 fg.)

Die Verwandtschaft zwischen Genialität und Wahnsinn beruht auf der beiden mangelnden Erkenntniß der Relationen der Dinge. Wenn der Wahnsinnige das einzelne Gegenwärtige, auch manches einzelne Vergangene richtig erkennt, aber den Zusammenhang, die Relationen verkennt und daher irreredet, so ist eben dies der Punkt seiner Berührung mit dem genialen Individuo; denn auch dieses, da es die Erkenntniß der Relationen oder die dem Satz des Grundes gemäße Erkenntniß verläßt, um in den Dingen nur ihre Ideen zu suchen, läßt darüber die Erkenntniß des Zusammenhanges der Dinge aus den Augen; das einzelne Object seiner Beschauung, oder die übermäßig lebhaft von ihm aufgefaßte Gegenwart erscheinen in so hellem Licht, daß gleichsam die übrigen Glieder der Kette, zu der sie gehören, dadurch in Dunkel zurücktreten, und dies giebt eben Phänomene, die mit denen des Wahnsinns eine längst erkannte Aehnlichkeit haben. (W. I, 228. Vergl. auch Wahnsinn.) Zwischen dem Genie und dem Wahnsinn ist die Aehnlichkeit, daß sie in einer andern Welt leben, als die für Alle vorhandene. (H. 357.)

3) Ein wesentlicher Bestandtheil der Genialität.

Ein wesentlicher Bestandtheil der Genialität ist die Phantasie. Da die Objecte des Genius als solchen die ewigen Ideen, die beharrenden wesentlichen Formen der Welt und aller ihrer Erscheinungen sind, die Erkenntniß der Idee aber nothwendig anschaulich, nicht abstract ist; so würde die Erkenntniß des Genius beschränkt sein auf die Ideen der seiner Person wirklich gegenwärtigen Objecte und abhängig von der Verkettung der Umstände, die ihm jene zuführen, wenn nicht die Phantasie seinen Horizont weit über die Wirklichkeit seiner persönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand setzte, aus dem Wenigen, was in seine wirkliche Apperception gekommen, alles Uebrige zu construiren und so fast alle möglichen Lebensbilder an sich vorübergehen zu lassen. Zudem sind die wirklichen Objecte fast immer nur sehr mangelhafte Exemplare der in ihnen sich darstellenden Idee; daher der Genius der Phantasie bedarf, um in den Dingen nicht Das zu sehen, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden bestrebt war. Die Phantasie erweitert also den Gesichtskreis des Genius über die seiner Person sich wirklich darbietenden Objecte sowohl der Qualität, als der Quantität nach. Deshalb ist ungewöhnliche Stärke der Phantasie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität. (W. I, 219 fg. W. II, 431.)

4) Instinctartige Nothwendigkeit des Wirkens des Genies.

Daraus, daß die Erkenntnißweise des Genies wesentlich die von allem Wollen und seinen Beziehungen gereinigte ist, folgt, daß die Werke desselben nicht aus Absicht oder Willkür hervorgehen, sondern es dabei geleitet ist von einer instinctartigen Nothwendigkeit. (W. II, 433.) Das Unvorsätzliche, Unabsichtliche, ja zum Theil Unbewußte und Instinctive, welches man von jeher an den Werken des Genies bemerkt hat, ist die Folge davon, daß die künstlerische Urerkenntniß eine vom Willen ganz gesonderte und unabhängige, eine willensreine, willenslose ist. Und eben weil der Wille der eigentliche Mensch ist, schreibt man jene einem von diesem verschiedenen Wesen, einem Genius zu. (P. II, 451.)

Jedoch ist der Genius im Leben der genialen Individuen nicht in jedem Augenblick thätig, da die große, wiewohl spontane Anspannung, welche zur willensfreien Auffassung der Ideen erfordert wird, nothwendig wieder nachläßt und große Zwischenräume hat, in welchen das geniale Individuum den gewöhnlichen Menschen ziemlich gleich steht. Man hat dieserhalb das Wirken des Genius von je her als eine Inspiration, ja, wie der Name selbst bezeichnet, als das Wirken eines vom Individuo selbst verschiedenen übermenschlichen Wesens angesehen, das nur periodisch jenes in Besitz nimmt. (W. I, 222.)

5) Charakter der Productionen des Genies.

Daß das Genie im Wirken des freien, d. h. vom Dienste des Willens emancipirten Intellects besteht, — dies hat zur Folge, daß

die Productionen desselben keinen nützlichen Zwecken dienen. Es werde musicirt, oder philosophirt, gemalt oder gedichtet; — ein Werk des Genies ist kein Ding zum Nutzen. Unnütz zu sein, gehört zum Charakter der Werke des Genies; es ist ihr Adelsbrief. Während alle übrigen Menschenwerke da sind zur Erhaltung, oder Erleichterung unserer Existenz; so sind die Werke des Genies ihrer selbst wegen da, sind als die Blüthe, oder der reine Ertrag des Daseins anzusehen. (W. II, 442.)

Daß die Werke des Genies die aller Andern himmelweit übertreffen, kommt blos daher, daß die Welt, die es sieht, und der es seine Aussagen entnimmt, so viel klärer, gleichsam tiefer herausgearbeitet ist, als die in den Köpfen der Andern, welche freilich die selben Gegenstände enthält, aber zu jener sich verhält, wie ein chinesisches Bild, ohne Schatten und Perspective, zum vollendeten Oelgemälde. (W. II, 81.) An dem Treffenden, Originellen und der Sache stets genau Angepaßten des Ausdrucks, an dem Naiven der Aussagen, an der Neuheit der Bilder und dem Schlagenden der Gleichnisse, welches Alles die Werke großer Köpfe auszeichnet, denen der Andern hingegen stets abgeht, erkennt man, daß jene stets in Gegenwart der Anschauung gedacht und den Blick unverwandt auf sie geheftet bei ihrem Denken. (W. II, 78.)

6) Anatomische und physiologische Bedingungen des Genies.

Von der somatischen Seite betrachtet, ist das Genie durch mehrere anatomische und physiologische Eigenschaften bedingt, deren seltenes Beisammensein die Seltenheit des Genies erklärt. Die Grundbedingung ist ein abnormes Ueberwiegen der Sensibilität über die Irritabilität und Reproductionskraft, und zwar, was die Sache erschwert, auf einem männlichen Körper. Imgleichen muß das Cerebralsystem vom Gangliensystem durch vollkommene Isolation rein geschieden sein, so daß das Gehirn ein möglichst unabhängiges Leben führt. Freilich wird es durch sein erhöhtes Leben und rastlose Thätigkeit leicht aufreibend auf den übrigen Organismus wirken, wenn nicht auch er selbst von energischer Lebenskraft und guter Constitution ist. Darum gehört auch dies Letztere zu den Bedingungen. Ja, sogar ein guter Magen gehört dazu, wegen des speciellen und engen Consensus dieses Theiles mit dem Gehirn. Hauptsächlich aber muß das Gehirn von ungewöhnlicher Entwicklung und Größe, besonders breit und hoch sein; hingegen wird die Tiefendimension zurückstehen, und das große Gehirn im Verhältniß gegen das kleine abnorm überwiegen. Die Textur der Gehirnmasse muß von der äußersten Feinheit und Vollendung sein und aus der erregbarsten Nervensubstanz bestehen; gewiß hat auch das quantitative Verhältniß der weißen und grauen Substanz entschiedenen Einfluß. Im Gegensatz zum überwiegenden Gehirn müssen Rückenmark und Nerven ungewöhnlich dünn sein. Ein schön gewölbter, hoher

und breiter Schädel, von dünner Knochenmasse, muß das Gehirn schützen, ohne es einzuengen. Zu dieser Beschaffenheit des Gehirns und Nervensystems, welche als Erbtheil von der Mutter zu betrachten ist, muß, als Erbtheil vom Vater, hinzukommen ein lebhaftes, leidenschaftliches Temperament, sich somatisch darstellend als ungewöhnliche Energie des Herzens und folglich des Blutumlaufs, zumal nach dem Kopfe hin. Denn hiedurch wird zunächst jene dem Gehirn eigene Turgescenz vermehrt, vermöge deren es gegen seine Wände drückt; zweitens erhält durch die gehörige Kraft des Herzens das Gehirn diejenige innere, von seiner beständigen Hebung und Senkung bei jedem Athemzuge noch verschiedene Bewegung, welche in einer Erschütterung einer ganzen Masse bei jedem Pulsschlage der vier Cerebral-Arterien besteht und deren Energie seiner hier vermehrten Quantität entsprechen muß, wie denn diese Bewegung überhaupt eine unerläßliche Bedingung einer Thätigkeit ist. (W. II, 447 fg.)

7) Kindlicher Charakter des Genies.

Die Aehnlichkeit, welche zwischen dem Genie und dem Kindesalter Statt findet, beruht auf dem Beiden eigenthümlichen Ueberschuß der Erkenntnißkräfte über die Bedürfnisse des Willens und dem daraus entspringenden Vorwalten der blos erkennenden Thätigkeit. Wirklich ist jedes Kind gewissermaßen ein Genie, und jedes Genie gewissermaßen ein Kind. Die Verwandtschaft Beider zeigt sich zunächst in der Naivetät und erhabenen Einfalt, welche ein Grundzug des ächten Genies ist; sie tritt außerdem in manchen Zügen an den Tag, so daß eine gewisse Kindlichkeit allerdings zum Charakter des Genies gehört. Jedes Genie ist schon darum ein großes Kind, weil es in die Welt hineinschaut als in ein Fremdes, ein Schauspiel, daher mit objectivem Interesse. Jenes dem Kindesalter natürliche Ueberwiegen des sensibeln Systems und der erkennenden Thätigkeit erhält sich beim Genie, abnormer Weise, das ganze Leben hindurch, wird also hier ein perennirendes. (W. II, 449—452.)

8) Das Genie in ethischer Hinsicht.

Im genialen Individuum bemeistert während des Zustandes der reinen Contemplation gleichsam das Accidenz (der Intellect) die Substanz (den Willen) und hebt sie auf, wenn gleich nur auf eine kurze Weile. Hier liegt die Analogie und sogar Verwandtschaft der Genialität mit der Heiligkeit, der Verneinung des Willens. (W. II, 420.) Heiligkeit und Genie haben eine Verwandtschaft. Sei ein Heiliger auch noch so einfältig, er wird doch einen genialen Zug haben; und habe ein Genie noch so viele Temperaments-, ja wirkliche Charakterfehler, so wird es doch eine gewisse Erhabenheit der Gesinnung zeigen, wodurch es dem Heiligen verwandt ist. (H. 399.) Im Genie ist der allein lautere und unschuldige Theil des menschlichen Wesens, der Intellect, das Ueberwiegende und Vorwaltende. Hierin liegt im Grunde die eigentliche Würde des Menschen von Genie und Das,

was ihn über die Andern erhebt, in denen nichts ist, als der sündi
Wille mit so viel Intellect, als erfordert ist, seine Schritte zu lenke
(H. 399.) Das Genie führt zum Heil und zur Erlösung; denn
ist immer das Leiden, das angeschaute, oder das selbstempfundene, w
den Willen zum Leben bricht und dadurch von dieser Welt, die sei
Sichtbarkeit ist, erlöst. Nun ist schon Das dem Genie als solche
eigene Leiden, seine Oede und Einsamkeit in einer ihm heteroge
Welt, hinreichend, den Willen zum Leben zu brechen und ihn abz
wenden von dieser freudeleeren Welt. (H. 360.)

Geniale haben oft heftige Begierden, sind der Wollust und de
Zorn ergeben. Zu großen Verbrechen kommen sie jedoch nicht, we
wenn diese sich ihnen darbieten, sie die Idee derselben lebhaft u
tief erkennen und nun diese Erkenntniß die Uebermacht über den Wille
gewinnt, ihn nunmehr (eben wie beim Heiligen) wendet, und die Miss
that also unterbleibt. Immer also participirt das Genie etwas vo
der Heiligkeit, indem es die Bedingung zu dieser hat, so wie der Heilig
etwas vom Genie. (M. 275. H. 136.)

Kein Mann von Genie war je ein Bösewicht, weil die Bosheit
die Aeußerung eines so heftigen Wollens ist, daß selbiges den Intellec
allein zu seinem Dienste braucht und nicht zuläßt, daß er frei werd
zu einer rein objectiven Betrachtung der Dinge. Ein Bösewicht kan
einen gewaltigen Intellect haben, aber er kann ihn nur auf Das richten
was irgend eine Beziehung auf seinen Willen hat. (H. 399.)

In dem entschiedenen Ueberwiegen des Erkennens über das Wolle
liegt die Verwandtschaft zwischen Tugend und Genie. Der Unterschie
liegt aber darin, daß das Uebergewicht des Erkennens beim Genie sic
als solches, d. h. als vollkommene Erkenntniß äußert; im Tugendhafte
aber seine Macht auf den Willen übt und durch die Lenkung dieses
sich äußert. Ferner ist beim Genie die Intensität der Geisteskräfte
eine absolute, ein sehr hoher Grad schlechthin. Hingegen ist zur
Tugend und Güte nur eine relative, d. h. im Verhältniß zum individ
duellen Willen große Intensität der Erkenntnißkraft erfordert, die wohl
oft durch die geringe natürliche Heftigkeit des Wollens unterstützt wird.
(H. 400.)

Der mit Genie Begabte opfert sich in seinen Werken ganz für das
Ganze. Daher ist er frei von der Verbindlichkeit, sich im Einzelnen
für Einzelne zu opfern. Dieserwegen kann er manche Anforderung
abweisen, die Andere billig erfüllen müssen. Er leidet und leistet doch
mehr, als alle Andern. (M. 275.)

9) Gegensatz zwischen dem Genialen und dem gewöhnlichen Menschen.

Der gewöhnliche Mensch, diese Fabrikwaare der Natur, ist einer
völlig uninteressirten Betrachtung der Dinge, welches die eigentliche
Beschaulichkeit ist, nicht, wenigstens nicht anhaltend fähig. Er richtet
seine Aufmerksamkeit auf die Dinge nur insofern, als sie irgendeine

wenn auch nur sehr mittelbare Beziehung auf seinen Willen haben. Der Geniale dagegen verweilt bei der Betrachtung des Lebens selbst, strebt die Idee jedes Dinges zu erfassen, nicht dessen Relationen zu andern Dingen und zum Willen. Während dem gewöhnlichen Menschen sein Erkenntnißvermögen die Laterne ist, die seinen Weg beleuchtet, ist es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht. Diese so verschiedene Weise, in das Leben hineinzusehen, wird auch im Aeußern Beider sichtbar. Der Blick des Genialen trägt den Charakter der Beschaulichkeit; hingegen wird im Blick der Gewöhnlichen, wenn er nicht stumpf oder nüchtern ist, leicht der wahre Gegensatz der Contemplation, das Spähen, sichtbar. (W. I, 221. P. II, 73—76. W. II, 433—435.) Wenn der Normalmensch aus $^2/_3$ Wille und $^1/_3$ Intellect besteht; so hat hingegen das Genie $^2/_3$ Intellect und $^1/_3$ Wille. (W. II, 429.) Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehen ist der Grundzug des Genies, während der Normalmensch im Einzelnen auch nur das Einzelne als solches erkennt, da es nur als solches der Wirklichkeit angehört, welche allein für ihn Interesse, d. h. Beziehungen zu seinem Willen hat. (W. II, 432.) Der gewöhnliche Mensch wird, wenn ihm hundert Wünsche fehlschlagen, den 101ten aufrichten, unermüdlich im Hoffen und auf tausendfältige Art zu befriedigen. Dem Genie giebt sein beigesellter heftiger Wille den Anlaß zur Entzweiung mit der Welt, welche dem interesselosen Contempliren derselben vorhergehen muß. (H. 355.) Der Normalmensch ist gänzlich auf das Sein verwiesen; das Genie hingegen lebt und webt im Erkennen. Daraus folgt, da alle Dinge herrlich zu sehen, aber schrecklich zu sein, daß auf dem Leben der gewöhnlichen Leute ein dumpfer, trüber, einförmiger Ernst liegt, während auf der Stirn des Genies eine Heiterkeit eigener Art glänzt, welche, obschon seine Schmerzen heftiger sind, als die der Gewöhnlichen, doch immer noch durchbricht, wie die Sonne durch Regenwolken; welches am sichtbarsten wird, wenn man das Genie mit den Andern in gleicher Bedrängniß erblickt; da erkennt man, daß es zu diesen sich verhält, wie der Mensch, dem allein das Lachen zusteht, zu dem in dumpfem Ernst dahinlebenden Thiere. (H. 355. W. II, 433. 437.) Wie offenbar die Thiere manche Verstandesverrichtungen, wie z. B. das Zurückfinden eines Weges, das Erkennen einer Person u. dgl. weit besser, als der Mensch vollziehen; — eben so ist zu vielen Angelegenheiten des wirklichen Lebens das Genie ungleich weniger fähig und tauglich, als der gemeine Kopf. Und wie ferner die Thiere eigentlich nie auf Narrheiten gerathen; eben so ist diesen der gewöhnliche Mensch nicht in dem Grade unterworfen, wie das Genie. (H. 356. W. II, 441 fg. P. II, 75. 617.)

10) Unterschied zwischen Genie und Talent.

Das Talent ist ein Vorzug, der mehr in der größern Gewandtheit und Schärfe der discursiven, als der intuitiven Erkenntniß liegt. Der damit Begabte denkt rascher und richtiger als die Uebrigen; das

Genie hingegen schaut eine andere Welt an, als sie Alle, wiewohl nur indem es in die auch ihnen vorliegende tiefer hineinschaut, weil sie in seinem Kopfe sich objectiver, mithin reiner und deutlicher darstellt. (W. II, 428.) Die Werke des Genies entspringen aus der Anschauung, die des bloßen Talents hingegen aus Begriffen. (W. II, 431.) Die Untersuchung der einzelnen Phänomene ist das Feld der Talente in den Realwissenschaften, deren Gegenstand eigentlich immer nur die Beziehungen der Dinge zu einander sind. Der eigentliche Gegenstand des Genies hingegen ist das Wesen der Dinge überhaupt, das Allgemeine in ihnen, das Ganze. (W. II, 432.) Das Talent vermag zu leisten was die Leistungsfähigkeit, jedoch nicht die Apprehensionsfähigkeit der Uebrigen überschreitet; daher findet es sogleich seine Schätzer. Hingegen geht die Leistung des Genies nicht nur über die Leistungs-, sondern auch über die Apprehensionsfähigkeit der Andern hinaus; daher werden diese seiner nicht unmittelbar inne. Das Talent gleicht dem Schützen, der ein Ziel trifft, welches die Uebrigen nicht erreichen können; das Genie Dem, der eines trifft, bis zu welchem sie nicht einmal zu sehen vermögen. (W. II, 446.)

Das Talent arbeitet um Geld und Ruhm; hingegen ist die Triebfeder, welche das Genie zur Ausarbeitung seiner Werke bewegt, ein Instinkt ganz eigener Art. Das Genie producirt aus derselben Nothwendigkeit, mit welcher der Baum seine Früchte trägt. Näher betrachtet, ist es, als ob in einem genialen Individuum der Wille zum Leben als Geist der Menschengattung, sich bewußt würde, hier eine größere Klarheit des Intellects durch einen seltenen Zufall auf eine kurze Spanne Zeit erlangt zu haben und nun wenigstens die Resultate oder Producte jenes klaren Schauens und Denkens für die ganze Gattung zu erwerben trachtete. (P. II, 91 fg.)

Die bloßen Talentmänner kommen stets zu rechter Zeit; denn, wie sie vom Geiste ihrer Zeit angeregt und von dem Bedürfniß derselben hervorgerufen werden; so sind sie auch gerade nur fähig, diesem zu genügen. Sie greifen daher ein in den fortschreitenden Bildungsgang ihrer Zeitgenossen, oder in die schrittweise Förderung einer speciellen Wissenschaft; dafür wird ihnen Lohn und Beifall. Der nächsten Generation jedoch sind ihre Werke nicht mehr genießbar. Das Genie hingegen trifft in seine Zeit, wie ein Komet in die Planetenbahnen, deren wohlgeregelter und übersehbarer Ordnung sein völlig excentrischer Lauf fremd ist. Demnach kann es nicht eingreifen in den vorgefundenen regelmäßigen Bildungsgang der Zeit, sondern wirft seine Werke weit hinaus in die vorliegende Bahn, auf welcher die Zeit solche erst einzuholen hat. Daher steht das Genie in seinem Treiben und Leisten meistens mit seiner Zeit im Widerspruch und Kampf. (W. II, 445 fg.)

Das Wesen des Genies ist ein Maaß der Erkenntnißkraft, welches das zum Dienst des Willens erforderliche weit übersteigt. Aber dies ist eine blos relative Bestimmung; sie wird erreicht sowohl durch Herabstimmung des Willens, als durch Erhöhung der Erkenntniß-

Es giebt Menschen, bei denen das Erkennen über das Wollen überwiegend ist ohne eigentliches Genie. Ihre Erkenntnißkraft ist zwar größer, als die gewöhnliche, jedoch nicht in hohem Grade; ihr Wille aber ist schwach; sie wollen nicht heftig; daher beschäftigt sie das Erkennen an und für sich mehr, als ihre Zwecke; sie sind Leute von Talent, verständig und dabei sehr genügsam und heiter. Ein solcher war Fernow. (H. 354.) Phlegmatisches Talent ist möglich, aber phlegmatisches Genie ist unmöglich. (W. II, 449.)

11) Gegensatz zwischen Genie und Gelehrsamkeit. (S. Gelehrsamkeit.)

12) Gegensatz zwischen dem Genie und dem praktischen Helden.

Das Genie steht der Fähigkeit zum praktischen Wirken geradezu entgegen, zumal auf dem höchsten Tummelplatze derselben, wo sie sich im politischen Welttreiben hervorthut; weil eben die hohe Vollkommenheit und feine Empfänglichkeit des Intellects die Energie des Willens hemmt, diese aber, als Kühnheit und Festigkeit auftretend, wenn nur mit einem tüchtigen, geraden Verstande, richtigem Urtheil und einiger Schlauheit ausgestattet, es gerade ist, die den Staatsmann, den Feldherrn, und, wenn sie bis zur Verwegenheit und dem Starrsinn geht, unter günstigen Umständen auch den welthistorischen Charakter macht. Lächerlich aber ist es, bei dergleichen Leuten von Genie reden zu wollen. (P. II, 75.) Der kluge, ja der eminente Kopf, der zu großen Leistungen im Praktischen Geeignete, ist es gerade dadurch, daß die Objecte seinen Willen lebhaft erregen und zum rastlosen Nachforschen ihrer Verhältnisse und Beziehungen anspornen. Sein Intellect ist also mit dem Willen fest verwachsen. Vor dem genialen Kopf hingegen schwebt, in seiner objectiven Auffassung, die Erscheinung der Welt als ein ihm Fremdes, ein Gegenstand der Contemplation, der sein Wollen aus dem Bewußtsein verdrängt. Um diesen Punkt dreht sich der Unterschied zwischen der Befähigung zu Thaten und zu Werken. Die letztere verlangt Objectivität und Tiefe der Erkenntniß, welche gänzliche Sonderung des Intellects vom Willen zur Voraussetzung hat; die erstere hingegen verlangt Anwendung der Erkenntniß, Geistesgegenwart und Entschlossenheit, welche erfordert, daß der Intellect unausgesetzt den Dienst des Willens besorge. (W. II, 441 fg. P. II, 450.)

13) Vortheile und Nachtheile der Genialität für das geniale Individuum.

a) Vortheile. Das Genie ist sein eigener Lohn; denn das Beste was Einer ist, muß er nothwendig für sich selbst sein. Wenn wir zu einem großen Manne der Vorzeit hinaufblicken, denken wir nicht: „Wie glücklich ist er, von uns allen noch jetzt bewundert zu werden"; sondern: „Wie glücklich muß er gewesen sein im unmittelbaren Genuß eines Geistes, an dessen zurückgelassenen Spuren Jahrhunderte

sich erquicken." Nicht im Ruhme, sondern in Dem, wodurch man ihn erlangt, liegt der Werth, und in der Zeugung unsterblicher Kinder der Genuß. (W. II, 440.)

Alle Pein geht aus dem Wollen hervor, das Erkennen hingegen ist an und für sich schmerzlos und heiter. Da nun beim Genie das Erkennen über das Wollen vorherrscht, der Intellect vom Dienste des Willens losgesprochen ist, so genießen die Genies jene gleichsam überirdische Heiterkeit, die in ihren Physiognomien zum Ausdruck kommt und die sehr wohl mit ihrer sonstigen Melancholie zusammenbesteht. (W. II, 433.)

Der Mensch von überwiegenden Geisteskräften ist der lebhaftesten Theilnahme auf dem Wege der bloßen Erkenntniß, ohne alle Einmischung des Willens, fähig. Diese Theilnahme aber versetzt ihn in eine Region, welcher der Schmerz wesentlich fremd ist. Während das Leben der Gewöhnlichen in Dumpfheit dahingeht, indem ihr Dichten und Trachten gänzlich auf die kleinlichen Interessen der persönlichen Wohlfahrt und dadurch auf Miseren aller Art gerichtet ist, weshalb unerträgliche Langeweile sie befällt, sobald die Beschäftigung mit jenen Zwecken stockt und sie auf sich selbst zurückgewiesen sind; so hat dagegen der mit überwiegenden Geisteskräften Ausgestattete ein gedankenreiches, durchweg belebtes und bedeutsames Dasein, und in sich selbst trägt er eine Quelle der edelsten Genüsse. Er führt neben seinem persönlichen Leben noch ein zweites, intellectuelles, welches ihn über jenes erhebt. Unser praktisches, reales Leben ist, wenn nicht die Leidenschaften es bewegen, langweilig und fade; wenn sie aber es bewegen, wird es bald schmerzlich; darum sind Die allein beglückt, denen irgend ein Ueberschuß des Intellects über das zum Dienste des Willens erforderte Maaß zu Theil geworden, und nach der Größe dieses Ueberschusses richtet sich die Größe ihres Lebensglückes. Ihr intellectuelles Leben schützt nicht nur gegen die Langeweile, sondern auch gegen die Folgen derselben. (P. I, 356—358.)

b) Nachtheile. Das Genie ist ein seiner Bestimmung, dem Dienste des Willens, untreu gewordener Intellect und insofern naturwidrig. Hierauf beruhen die demselben beigegebenen Nachtheile:

Während der Intellect des Normalmenschen, streng an den Dienst des Willens gebunden, blos mit der Aufnahme der Motive beschäftigt ist und selbst der Intellect des überaus verständigen und vernünftigen Mannes eine praktische Richtung behält, auf die Wahl der besten Zwecke und Mittel bedacht, also im Dienste des Willens stets auf seinem Posten und demnach naturgemäß beschäftigt ist; so vernachlässigt dagegen der emancipirte, entfesselte, das Wollen aus dem Bewußtsein verdrängende, auf die Auffassung des objectiven Wesens der Dinge gerichtete Intellect des Genies den Dienst des Willens, und daraus entspringen dann jene Excentricitäten, persönlichen Fehltritte, ja Thorheiten, die das Genie charakterisiren. Die oft bemerkte Verwandtschaft des Genies mit dem Wahnsinn beruht eben auf jener dem Genie

wesentlichen, dennoch aber naturwidrigen Sonderung des Intellects vom Willen.

Der Intellect des Genies wird überhaupt die Fehler zeigen, die bei jedem Werkzeug, welches zu Dem, wozu es nicht gemacht ist, gebraucht wird, nicht auszubleiben pflegen. Zunächst wird er gleichsam der Diener zweier Herren sein, indem er bei jeder Gelegenheit sich von dem seiner Bestimmung entsprechenden Dienste losmacht, um seinen eigenen Zwecken nachzugehen, wodurch er den Willen oft sehr zur Unzeit im Stich läßt, und hiernach das so begabte Individuum für das Leben mehr oder weniger unbrauchbar wird, ja, in seinem Betragen bisweilen an den Wahnsinn erinnert. Sodann wird es, vermöge seiner gesteigerten Erkenntnißkraft, in den Dingen mehr das Allgemeine, als das Einzelne sehen, während der Dienst des Willens hauptsächlich die Erkenntniß des Einzelnen erfordert. Aber wenn nun wieder gelegentlich jene ganze, abnorm erhöhte Erkenntnißkraft sich plötzlich mit aller Energie und Concentration auf die Angelegenheiten und Miseren des Willens richtet; so wird sie diese leicht zu lebhaft auffassen, Alles in zu grellen Farben, in zu hellem Lichte, und ins Ungeheure vergrößert erblicken, wodurch das Individuum auf lauter Extreme verfällt. Hieraus erklärt sich, daß geniale Individuen bisweilen über Kleinigkeiten in heftige Affecte gerathen. Kurz, es fehlt dem Genie die Nüchternheit, als welche gerade darin besteht, daß man in den Dingen nichts weiter sieht, als was ihnen, besonders in Hinsicht auf unsere möglichen Zwecke, wirklich zukommt. Zu den angegebenen Nachtheilen gesellt sich nun noch die übergroße Sensibilität, welche ein abnorm erhöhtes Nerven- und Cerebral-Leben mit sich bringt, und zwar im Verein mit der das Genie ebenfalls bedingenden Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Wollens, die sich physisch als Energie des Herzschlags darstellt. Aus allem diesem entspringt jene Ueberspanntheit der Stimmung, jene Heftigkeit der Affecte, jener schnelle Wechsel der Laune, unter vorherrschender Melancholie, die Göthe im Tasso uns vor Augen gebracht hat. (W. I, 224—228; II, 440—444. P. II, 75.) Die dem Genie beigegebene Melancholie beruht im Ganzen und Allgemeinen darauf, daß der Wille zum Leben, von je hellerem Intellect er sich beleuchtet findet, desto deutlicher das Elend seines Zustandes wahrnimmt. (W. II, 437.)

Das Genie lebt wesentlich einsam. Es ist zu selten, um leicht auf seines Gleichen zu treffen, und zu verschieden von den Uebrigen, um ihr Geselle zu sein. Sie werden an ihm und seiner drückenden Ueberlegenheit so wenig Freude haben, wie er an ihnen. Sie werden daher sich behaglicher mit ihres Gleichen fühlen, und er wird die Unterhaltung mit seines Gleichen, obwohl sie in der Regel nur durch ihre nachgelassenen Werke möglich ist, vorziehen. (W. II, 445. N. 32.) Der Mensch von Genie ist verdammt, in einer öden Welt zu leben, wo er nicht auf seines Gleichen trifft, wie auf einer Insel, die keine andern Bewohner hat, als Affen und Papageien. (H. 359.)

Zu den bereits genannten, den Lebenslauf des Genies keineswegs

zu einem glücklichen machenden Eigenschaften und Zuständen kommt noch ein Mißverhältniß nach Außen, indem das Genie in seinem Treiben und Leisten meistens mit seiner Zeit im Widerspruch und Kampfe steht, weil es der Entwicklungsstufe seiner Zeit weit voraus und von dieser erst einzuholen ist. Die Werke des Genies finden demgemäß in der Regel nicht bei der Mitwelt, sondern erst bei der Nachwelt Anerkennung. (W. II, 445—447. W. II, 439.)

Genitalien.

1) Die Genitalien als entgegengesetzter Pol des Gehirns.

Die Genitalien sind der eigentliche Brennpunkt des Willens und folglich der entgegengesetzte Pol des Gehirns, des Repräsentanten der Erkenntniß, d. i. der andern Seite der Welt, der Welt als Vorstellung. Jene sind das lebenerhaltende, der Zeit endloses Leben zusichernde Princip; in welcher Eigenschaft sie bei den Griechen im Phallus, bei den Hindu im Lingam verehrt wurden, welche also das Symbol der Bejahung des Willens sind. Die Erkenntniß dagegen giebt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlösung durch Freiheit, der Ueberwindung und Vernichtung der Welt. (W. I, 390; II, 383.)

Innerlich oder psychologisch angesehen, ist der Wille die Wurzel, der Intellect die Krone. Aeußerlich aber, oder physiologisch, sind die Genitalien die Wurzel, der Kopf die Krone. Denn durch die Genitalien hängt das Individuum mit der Gattung zusammen, in welcher es wurzelt. In Uebereinstimmung mit diesem Verhältniß ist die größte Vitalität, wie auch die Decrepität des Gehirns und der Genitalien gleichzeitig und steht in Verbindung. Ein Individuum castriren heißt es vom Baum der Gattung, auf welchem es sproßt, abschneiden und so gesondert verdorren lassen; daher die Degradation seiner Geistes- und Leibeskräfte. (W. II, 582 fg.)

2) Unabhängigkeit der Genitalienbewegung von der Erkenntniß.

Die Genitalien sind viel mehr als irgend ein anderes äußeres Glied des Leibes blos dem Willen und gar nicht der Erkenntniß unterworfen; ja, der Wille zeigt sich hier fast unabhängig von der Erkenntniß, wie in den auf Anlaß bloßer Reize dem vegetativen Leben, der Reproduction, dienenden Theilen, in welchen der Wille blind wirkt, wie in der erkenntnißlosen Natur. (W. I, 389.) In der That wirken Vorstellungen auf die Genitalien nicht, wie sonst auf den Willen überall, als Motive, sondern, weil die Erection eine Reflexbewegung ist, blos als Reize. (P. II, 181.) Der Anlaß der Erection ist ein Motiv, da er eine Vorstellung ist; er wirkt jedoch mit der Nothwendigkeit eines Reizes; d. h. ihm kann nicht widerstanden werden, sondern man muß ihn entfernen, um ihn unwirksam zu machen. (W. I, 138.)

3) Unterschied zwischen Pflanze, Thier und Mensch in Hinsicht auf die Genitalien.

Weil die Pflanze erkenntnißlos ist, trägt sie ihre Geschlechtstheile prunkend zur Schau, in gänzlicher Unschuld; sie weiß nichts davon. Sobald hingegen, in der Wesenreihe, die Erkenntniß eintritt, verlegen die Geschlechtstheile sich an eine verborgene Stelle. Der Mensch aber, bei welchem dies wieder weniger der Fall ist, verhüllt sie absichtlich; er schämt sich ihrer. (W. II, 335.) Jene Unschuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnißlosigkeit; nicht im Wollen, sondern im Wollen mit Erkenntniß liegt die Schuld. (W. I, 186.)

4) Was die Scham über die Genitalien beweist.

Die von dem Zeugungsgeschäft sich sogar auf die demselben dienenden Theile (die Genitalien) erstreckende Scham ist ein schlagender Beweis davon, daß nicht blos die Handlungen, sondern schon der Leib des Menschen, die Erscheinung, Objectivation seines Willens und als das Werk desselben zu betrachten ist. Denn einer Sache, die ohne seinen Willen da wäre, könnte er sich nicht schämen. (W. II, 652.)

5) Die symbolische Natursprache der Genitalien.

Da der Brennpunkt des Willens, d. h. die Concentration und der höchste Ausdruck desselben, der Geschlechtstrieb und seine Befriedigung ist; so ist es sehr bezeichnend und in der symbolischen Sprache der Natur naiv ausgedrückt, daß der individualisirte Wille, also der Mensch und das Thier, seinen Eintritt in die Welt durch die Pforte der Geschlechtstheile macht. (W. II, 653.)

Genrebild, s. Malerei.

Genus.

1) Gegensatz zwischen genus und species.

Die platonische Idee, empirisch genommen und in der Zeit, ist Species oder Art. Diese ist also das empirische Correlat der Idee. Die Idee ist eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer; wenngleich die Erscheinung derselben auf einem Planeten erlöschen kann. Die Idee ist species, aber nicht genus; darum sind die species das Werk der Natur, die genera das Werk des Menschen; sie sind nämlich bloße Begriffe. Es giebt species naturales, aber genera logica allein. (W. II, 415 fg.)

2) Bildung des logischen genus.

Die Bildung eines Begriffs geschieht überhaupt dadurch, daß von dem anschaulich Gegebenen Vieles fallen gelassen wird, um dann das Uebrige für sich allein denken zu können; derselbe ist also ein Wenigerdenken, als angeschaut wird. Hat man, verschiedene anschauliche Gegenstände betrachtend, von jedem etwas Anderes fallen lassen und doch bei Allen das Selbe übrig behalten; so ist dies das genus jener Species. Demnach ist der Begriff eines jeden genus der Begriff einer jeden darunter begriffenen Species, nach Abzug alles Dessen, was nicht

allen Speciebus zukommt. Nun kann aber jeder mögliche Begriff als ein genus gedacht werden; daher ist er stets ein Allgemeines und als ein solches ein nicht Anschauliches. (G. 98 fg.)

In ihrem gesetzmäßigen Gange bildet die Vernunft einen höhern Geschlechtsbegriff (genus) immer nur dadurch, daß sie mehrere Artbegriffe neben einander stellt, nun vergleichend, discursiv verfährt und durch Weglassen ihrer Unterschiede und Beibehalten ihrer Uebereinstimmungen den sie alle umfassenden, aber weniger enthaltenden Geschlechtsbegriff erhält; woraus folgt, daß die Artbegriffe dem Geschlechtsbegriff immer vorhergehen müssen. (W. I, 582.)

Man ist nie zur Aufstellung eines genus befugt, welches uns nur in einer einzigen Species gegeben ist, in dessen Begriff man daher schlechterdings nichts bringen könnte, als was man dieser einen Species entnommen hätte, daher was man vom genus aussagt, doch immer nur von der einen Species zu verstehen sein würde; während, indem man, um das genus zu bilden, unbefugt weggedacht hätte, was dieser Species zukommt, man vielleicht gerade die Bedingung der Möglichkeit der übrig gelassenen und als genus hypostasirten Eigenschaften aufgehoben hatte. Wir sind daher z. B. nicht befugt, ein genus „Vernünftige Wesen" aufzustellen, welches von seiner uns allein bekannten Species „Mensch" abstrahirt wäre. (E. 131.) Eben so sind wir nicht befugt, von dem Begriff der Materie den der Substanz als des höheren genus zu abstrahiren, da die Materie die einzig wahre Unterart des Begriffes Substanz bleibt, das einzig Nachweisbare, wodurch sein Inhalt realisirt wird und einen Beleg erhält, immaterielle Substanz hingegen nur eine erschlichene Nebenart ist. (W. I, 582 fg.)

Genuß.

1) Bedingung jedes Genusses.

Jeder Genuß besteht nur darin, daß eine Entbehrung aufgehoben, ein Schmerz gestillt wird, ist also negativer Natur. (Vergl. Befriedigung.) Daher ist Bedürfniß und Wunsch die Bedingung jedes Genusses. Il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins, wie Voltaire sagt. (E. 210.) In dem Maaße, als die Genüsse zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für sie ab; das Gewohnte wird nicht mehr als Genuß empfunden. (W. II, 657.)

2) Drei Arten von Genüssen.

Die drei physiologischen Grundkräfte bilden die Quellen dreier Arten möglicher Genüsse. Es giebt demnach Genüsse der Reproductionskraft, Genüsse der Irritabilität und Genüsse der Sensibilität. Je nach dem Vorwalten der einen oder der andern dieser drei Kräfte, strebt der Mensch überwiegend nach der einen oder der andern dieser Arten des Genusses. Je edlerer Art die dem Genuß zu Grunde liegende Kraft ist, desto edlerer Art wird der Genuß sein. Der Vorrang, den in dieser Hinsicht die Sensibilität, deren

ntschiedenes Ueberwiegen das Auszeichnende des Menschen vor den übrigen Thiergeschlechtern ist, vor den beiden andern physiologischen Grundkräften hat, als welche in gleichem und sogar in höherem Grade den Thieren einwohnen, ist unleugbar. Der Sensibilität gehören unsere Erkenntnißkräfte an; daher befähigt das Ueberwiegen derselben zu den im Erkennen bestehenden, also den geistigen Genüssen, und zwar zu um so größeren, je entschiedener jenes Ueberwiegen ist. (P. I, 354 fg.) Der größte dem Menschen mögliche Genuß ist die intuitive Erkenntniß der Wahrheit. (W. 334. H. 298.)

3) Werth der irdischen Genüsse.

Jedem Vorgang unsers Lebens gehört nur auf einen Augenblick das Ist; sodann für immer das War. Die Zeit ist das, vermöge dessen Alles jeden Augenblick unter unsern Händen zu Nichts wird; wodurch es allen wahren Werth verliert. Real ist allein die Gegenwart, weshalb vor der bedeutendsten Vergangenheit die unbedeutendste Gegenwart die Wirklichkeit voraus hat. Auf Betrachtungen dieser Art kann man nun allerdings die Lehre gründen, daß die Gegenwart zu genießen die größte Weisheit sei, weil ja jene allein real, alles Andere nur Gedankenspiel sei. Aber eben so gut könnte man es die größte Thorheit nennen; denn was im nächsten Augenblicke nicht mehr ist, was verschwindet wie ein Traum, ist nimmermehr eines ernstlichen Strebens werth. (P. II, 303 fg.) Wie thöricht, zu bedauern, daß man in vergangener Zeit die Gelegenheit zu diesem oder jenem Genuß unbenutzt gelassen hat! — Was hätte man denn jetzt mehr davon, als die dürre Mumie einer Erinnerung? — Die Form der Zeit ist geradezu das Mittel und wie darauf berechnet, uns die Nichtigkeit aller irdischen Genüsse beizubringen. (P. II, 309.)

Geometrie.

1) Inhalt der Geometrie.

Auf dem Nexus der Lage der Theile des Raumes beruht die ganze Geometrie. Sie ist demnach die Einsicht in jenen Nexus. (G. 133.) Wer den Satz vom Grunde, wie er im bloßen rein angeschauten Raum herrscht, erkannt hat, der hat eben damit das ganze Wesen des Raumes erschöpft; da dieser durch und durch nichts Anderes ist, als die Möglichkeit der wechselseitigen Bestimmungen seiner Theile durch einander, welche Lage heißt. Die ausführliche Betrachtung dieser und Niederlegung der sich daraus ergebenden Resultate in abstracte Begriffe, zu bequemer Anwendung, ist der Inhalt der ganzen Geometrie. (W. I, 9. E. 28.)

2) Die Methode der Geometrie.

Da die Einsicht in den Nexus der Lage der Theile des Raumes nicht durch Begriffe möglich ist, sondern nur durch Anschauung; so ist jeder geometrische Satz auf diese zurückzuführen, und der Beweis besteht blos darin, daß man den Nexus, auf dessen Anschauung es

ankommt, deutlich heraus hebt; weiter kann man nichts thun. Daher die Euklidische Behandlungsart der Geometrie verkehrt. (E. 133—139 Nachdem wir von Kant gelernt haben, daß die Anschauungen d Raumes und der Zeit von der empirischen gänzlich verschieden, v allem Eindruck auf die Sinne gänzlich unabhängig, diesen bedinger nicht durch ihn bedingt, d. h. a priori sind, erst jetzt können wir ei sehen, daß des Euklides logische Behandlungsart der Mathematik ei unnütze Vorsicht, eine Krücke für gesunde Beine ist. (W. I, 85 f II, 142 fg.)

Geräusch, s. Lärm.

Gerechtigkeit.

I. Die Gerechtigkeit als Tugend.

1) Wesen und Ursprung der Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit ist die erste und wichtigste Cardinaltugen (E. 199. 226. W. II, 694.) Sie verhält sich zur zweiten Cardina tugend, der Menschenliebe, wie das Negative zum Positiven wie das Nichtverletzen zum Helfen. Das Mitleid, diese ächte un natürliche moralische Triebfeder, hat nämlich zwei deutlich getrennt Grade seiner Wirksamkeit. Im ersten Grade wirkt es den egoistische oder boshaften Motiven blos negativ entgegen, indem es abhält, de Andern ein Leiden zu verursachen, ihn zu verletzen; im zweiten un höhern Grade dagegen treibt es, positiv wirkend, zu thätiger Hülfe an Die Gerechtigkeit ist demnach, als bloße Negation des Bösen, ein negative Tugend. Derjenige, welcher freiwillig, aus bloßem Mitleid also auch da, wo kein Staat oder sonstige Gewalt das Unrecht bedroht, sich des Unrechts enthält, ist gerecht. Ein solcher verhängt nicht, um sein eigenes Wohlsein zu vermehren, Leiden über Andere, d. h. er begeht kein Verbrechen, respectirt vielmehr die Rechte eines Jeden. Das Gemüth des Gerechten ist bis zu dem Grade für das Mitleid empfänglich, daß dieses ihn zurückhält, wo und wann er, um seine Zwecke zu erreichen, fremdes Leiden als Mittel gebrauchen möchte; gleichviel, ob dieses Leiden ein augenblicklich, oder später eintretendes, ein directes, oder indirectes, durch Zwischenglieder vermitteltes sei. De Gerechte wird folglich so wenig das Eigenthum, als die Person des Andern angreifen, ihm so wenig geistige, als körperliche Leiden verursachen, also nicht nur jeder physischen Verletzung sich enthalten, sondern auch eben so wenig auf geistigem Wege dem Andern Schmerz bereiten durch Kränkung, Aengstigung, Aerger oder Verläumdung. (W. I, 437. E. 212 ff.)

Obwohl aber die Gerechtigkeit als ächte, freie Tugend ihren Ursprung im Mitleid hat; so ist doch keineswegs erforderlich, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde; sondern aus der ein für alle Mal erlangten Kenntniß von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung nothwendig über Andere bringt, geht in edlen Gemüthern die Maxime: „Verletze Niemand! (neminem laede!)

ervor, und die vernünftige Ueberlegung erhebt sie zu dem ein für lle Mal gefaßten festen Vorsatz, die Rechte eines Jeden zu achten, ich keinen Eingriff in dieselben zu erlauben. In den einzelnen Handungen des Gerechten wirkt demnach das Mitleid nur noch indirect, nittelst des Grundsatzes, und nicht sowohl actu, als potentia. E. 214 fg.)

2) Seltenheit der ächten Gerechtigkeit.

Das Maaß der ächten, freiwilligen, uneigennützigen und ungehinkten Gerechtigkeit ist gering. Dieselbe kommt immer nur als berraschende Ausnahme vor und verhält sich zu ihrer Afterart, der uf bloßer Klugheit beruhenden und überall laut angekündigten Gechtigkeit, der Qualität und Quantität nach, wie Gold zu Kupfer. Diese letztere läßt sich als δικαιοσυνη πανδημος, die erste als οὐρανια eichnen. (E. 216.)

3) Grade der Gerechtigkeit.

So wie bei jeder ungerechten Handlung das Unrecht zwar der Qualität nach dasselbe ist, nämlich Verletzung eines Andern (sei es n seiner Person, oder Freiheit, oder Eigenthum, oder Ehre), aber der Quantität nach sehr verschieden sein kann; eben so verhält es sich it der Gerechtigkeit der Handlungen. Der Reiche z. B., welcher inen Tagelöhner bezahlt, handelt gerecht; aber wie klein ist diese Gechtigkeit gegen die eines Armen, der eine gefundene Goldbörse dem Reichen freiwillig zurückbringt. Das Maaß der so bedeutenden Verchiedenheit in der Quantität der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ist em directes und absolutes, wie das auf dem Maaßstabe, sondern ein ittelbares und relatives, wie das der Sinus und Tangenten. Es ßt sich dafür folgende Formel aufstellen: die Größe der Ungerechtigeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Uebels, welches ich einem Andern dadurch zufüge, dividirt durch die Größe des Vortheils, den ich selbst dadurch erlange; — und die Größe der Gerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Vortheils, den mir die Verletzung des Andern bringen würde, dividirt durch die Größe des Schadens, den er dadurch erleiden würde. (E. 219.)

Der höchste Grad der Gerechtigkeit der Gesinnung (deren Vorsatz es ist, in der Bejahung des eigenen Willens nicht so weit zu gehen, daß man die fremden Willenserscheinungen verneint, indem man sie dem eigenen zu dienen zwingt), geht so weit, daß man seine Rechte auf ererbtes Eigenthum in Zweifel zieht, den Leib nur durch die eigenen Kräfte, geistige oder körperliche, erhalten will, jede fremde Dienstleistung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armuth greift. Pascal z. B. wollte keine Bedienung mehr leiden, obgleich er Dienerschaft genug hatte. Manche Hindu, sogar Radschas, verwenden ihren Reichthum nur zum Unterhalt der Ihrigen, ihres Hofes und ihrer Dienerschaft, und befolgen mit strenger Scrupulosität die Maxime, nichts zu essen, als was sie selbst eigenhändig

gesäet und geerndtet haben. Ein gewisses Mißverständniß liegt dabei doch zum Grunde; denn der Einzelne kann, gerade weil er reich und mächtig ist, dem Ganzen der menschlichen Gesellschaft so beträchtliche Dienste leisten, daß sie dem ererbten Reichthum gleichwiegen, dessen Sicherung er der Gesellschaft verdankt. Eigentlich ist jene übermäßige Gerechtigkeit schon mehr als Gerechtigkeit, nämlich wirklich Entsagung, Verneinung des Willens zum Leben, Askese. (W. I, 438.)

4) Die Gerechtigkeit als Vorstufe zur Resignation.

Die moralischen Tugenden, Gerechtigkeit und Menschenliebe, sind ein Beförderungsmittel der Selbstverläugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. Denn die wahre Rechtschaffenheit, die unverbrüchliche Gerechtigkeit, diese erste und richtigste Cardinaltugend, ist eine so schwere Aufgabe, daß, wer sich unbedingt und aus Herzensgrunde zu ihr bekennt, Opfer zu bringen hat, die dem Leben bald die Süße, welche das Genügen an ihm erfordert, benehmen und dadurch den Willen von demselben abwenden, also zur Resignation leiten. (W. II, 694.)

II. Die vergeltende Gerechtigkeit.

Die zeitliche Gerechtigkeit, welche im Staate ihren Sitz hat, d. i. die vergeltende oder strafende Gerechtigkeit, wird allein durch die Rücksicht auf die Zukunft zur Gerechtigkeit; da ohne solche Rücksicht alles Strafen und Vergelten eines Frevels ohne Rechtfertigung bliebe, ja, ein bloßes Hinzufügen eines zweiten Uebels zum Geschehenen wäre, ohne Sinn und Bedeutung. (W. I, 414.)

III. Die ewige Gerechtigkeit.

1) Gegensatz zwischen der ewigen und zeitlichen Gerechtigkeit.

Die ewige, nicht den Staat, sondern die Welt beherrschende Gerechtigkeit ist nicht von menschlichen Einrichtungen abhängig, nicht dem Zufall und der Täuschung unterworfen, nicht unsicher, schwankend und irrend, sondern unfehlbar, fest und sicher. Da der Begriff der Vergeltung die Zeit in sich schließt, so kann die ewige Gerechtigkeit keine vergeltende sein, kann also nicht, wie diese, Aufschub und Frist gestatten und, nur mittelst der Zeit die schlimme That mit der schlimmen Folge ausgleichend, der Zeit bedürfen, um zu bestehen. Vielmehr muß hier die Strafe mit dem Vergehen so verbunden sein, daß beide Eines sind. (W. I, 414.)

2) Worauf die ewige Gerechtigkeit beruht.

Der Beschaffenheit des Willens muß seine Erscheinung genau entsprechen; hierauf beruht die ewige Gerechtigkeit. (W. II, 677. Die Welt selbst ist das Weltgericht. (W. I, 415.)

Die Welt ist gerade eine solche (so leiden- und übelvolle), weil der Wille, dessen Erscheinung sie ist, ein solcher ist, weil er so will. Für die Leiden ist die Rechtfertigung die, daß der Wille auch auf diese

Erscheinung sich selbst bejaht; und diese Bejahung ist gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, daß er die Leiden trägt. (W. I, 390.) Die Welt in aller Vielheit ihrer Theile und Gestalten ist die Erscheinung des einen Willens zum Leben. In jedem Dinge erscheint der Wille gerade so, wie er sich selbst an sich und außer der Zeit bestimmt. Die Welt ist nur der Spiegel dieses Wollens, und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Qualen, welche sie enthält, gehören zum Ausdruck dessen, was er will, sind so, weil er so will. Mit dem strengsten Rechte trägt sonach jedes Wesen das Dasein überhaupt, sodann das Dasein seiner Art und seiner eigenthümlichen Individualität, ganz wie sie ist und unter Umgebungen, wie sie sind, in einer Welt so wie sie ist, vom Zufall und vom Irrthum beherrscht, zeitlich, vergänglich, stets leidend; und in Allem, was ihm widerfährt, geschieht ihm immer Recht. Denn sein ist der Wille; und wie der Wille ist, so ist die Welt. Jammer und Schuld der Welt halten einander die Waage. W. I, 415 fg. P. II, 233. M. 304 fg.)

3) Ursache des Verkennens der ewigen Gerechtigkeit und Bedingung des Erkennens derselben.

Dem in der Erkenntniß, welche dem Satz vom Grunde folgt, in dem principio individuationis befangenen Blick des rohen Individuums, d. h. dem Blick, der statt in aller Erscheinung das eine Wesen an sich der Dinge zu erfassen, nur an den einzelnen, in Zeit und Raum (dem principio individuationis) gesonderten, getrennten, unzählbaren, sehr verschiedenen, ja entgegengesetzten Erscheinungen kleben bleibt, — diesem, wie die Inder sagen, durch den Schleier der Maja getrübten Blick entgeht die ewige Gerechtigkeit; er vermißt sie, wenn er sie nicht etwa durch Fictionen rettet. Er sieht den Bösen nach Unthaten und Grausamkeiten aller Art in Freuden leben und unangefochten aus der Welt gehen. Er sieht den Unterdrückten ein Leben voll Leiden bis ans Ende schleppen, ohne daß sich ein Rächer, ein Vergelter zeige. Dieser Mensch erscheint ihm als Peiniger und Mörder, jener als Dulder und Opfer. Den Einen sieht er in Freuden, Ueberfluß und Wollüsten leben, den Andern vor dessen Thüre durch Mangel und Kälte qualvoll sterben. Da frägt er: wo bleibt die Vergeltung. Er würde so nicht fragen, wenn er erkennte: die Person ist bloße Erscheinung, und ihre Verschiedenheit von andern Individuen und das Freisein von den Leiden, welche diese tragen, beruht auf der Form der Erscheinung, dem principio individuationis; dem wahren Wesen der Dinge nach hat Jeder alle Leiden der Welt als die seinigen zu betrachten. — Die ewige Gerechtigkeit wird nur Der begreifen und fassen, der über die an die einzelnen Erscheinungen gebundene Erkenntniß sich erhebt und das principium individuationis durchschaut. Diesem wird es deutlich, daß, weil der Wille das Ansich aller Erscheinung ist, die über Andere verhängte und die selbsterfahrene Qual, das Böse und das Uebel, immer nur jenes Eine und selbe Wesen treffen, wenngleich die Erscheinungen, in welchen das Eine und das Andere sich darstellt, als ganz verschiedene

Individuen dastehen. Er sieht ein, daß die Verschiedenheit zwischen Dem, der das Leiden verhängt, und Dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen ist und nicht das Ding an sich trifft, welches der in beiden lebende Wille ist, der hier, durch die an seinen Dienst gebundene Erkenntniß getäuscht, sich selbst verkennt, in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein suchend, in der andern großes Leiden hervorbringt und so die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt. (W. I, 416—419. 422 fg.)

IV. Die poetische Gerechtigkeit.

Die Forderung der sogenannten poetischen Gerechtigkeit beruht auf gänzlichem Verkennen des Wesens des Trauerspiels, ja selbst des Wesens der Welt. Nur die platte optimistische, protestantisch-rationalistische, oder eigentlich jüdische Weltansicht wird die Forderung der poetischen Gerechtigkeit machen und an deren Befriedigung ihre eigene finden. Der wahre Sinn des Trauerspiels ist die tiefere Einsicht, daß was der Held abbüßt, nicht seine Particularsünden sind, sondern die Erbsünde, d. h. die Schuld des Daseins selbst. (W. I, 299 fg. H. 165 fg.) Das Trauerspiel ist der wahre Gegensatz aller Philisterei; es ist der Ausspruch der Unzulänglichkeit aller praktischen Vernunft. Philister lieben daher nicht das Trauerspiel, haben die poetische Gerechtigkeit erfunden. (M. 315.)

Alle großen Tragiker, Sophokles, Shakespeare, Calderon, Göthe, haben dem Princip der poetischen Gerechtigkeit Hohn gesprochen. Was hat die Desdemona, die Ophelia, die Cordelia verschuldet? — was der Egmont, der standhafte Prinz, der Oedip? — selbst Lear? — einen Irrthum aus Altersschwäche. Sogar Schiller, der den Don Carlos und den Posa elend enden ließ, dürfte daher sich moquiren über das protestantische, kategorische Imperativ-Princip der poetischen Gerechtigkeit:

„Wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch."

(M. 578.)

Mit Dreistigkeit tritt die Forderung der poetischen Gerechtigkeit in ihrer ganzen Plattheit auf in Dr. Samuel Johnsons zu den einzelnen Stücken Shakespeares gelieferten Kritiken. (W. I, 299.)

Geruch, s. Sinne.

Gesang, s. Musik.

Geschehen.

1) Nothwendigkeit alles Geschehens.

Alles was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig. (Quidquid fit necessario fit.) (E. 60 fg.)

Daß Alles, ohne Ausnahme, was geschieht, mit strenger Nothwendigkeit eintritt, ist eine a priori einzusehende, folglich unumstößliche Wahrheit. (P. I, 217.)

2) Empiriſche Beſtätigung dieſer Wahrheit.

Dieſe Wahrheit wird empiriſch und a posteriori beſtätigt durch die nicht mehr zweifelhafte Thatſache, daß magnetiſche Somnambule, daß mit dem zweiten Geſicht begabte Menſchen, ja, daß bisweilen die Träume des gewöhnlichen Schlafs das Zukünftige geradezu und genau vorher verkünden. (P. I, 217.) Wenn wir die ſtrenge Nothwendigkeit alles Geſchehenden vermöge einer alle Vorgänge ohne Unterſchied verknüpfenden Cauſalkette nicht annehmen, ſondern dieſe letztere an unzähligen Stellen durch eine abſolute Freiheit unterbrochen werden laſſen; ſo wird alles Vorherſehen des Zukünftigen im Traume, im hellſehenden Somnambulismus und im zweiten Geſicht (second sight), ſelbſt objectiv, folglich abſolut unmöglich, mithin undenkbar; weil es dann gar keine objectiv wirkliche Zukunft giebt, die auch nur möglicherweiſe vorhergeſehen werden könnte. (E. 61.)

3) Einheit des in der Nothwendigkeit alles Geſchehens ſich darſtellenden Weſens.

Die ſich uns vermittelſt der Kette der Urſachen und Wirkungen darſtellende Nothwendigkeit alles Geſchehenden, d. h. in der Zeit ſucceſſiv eintretenden, iſt blos die Art, wie wir, unter der Form der Zeit, das Beharrlich und unverändert Exiſtirende wahrnehmen; oder auch, ſie iſt die Unmöglichkeit, daß das Exiſtirende, obgleich es von uns heute als zukünftig, morgen als gegenwärtig, übermorgen als vergangen erkannt wird, nicht dennoch mit ſich ſelbſt identiſch, Eins und unveränderlich ſei. Wie in der Zweckmäßigkeit des Organismus ſich die Einheit des in ihm ſich objectivirenden Willens darſtellt, welche jedoch in unſerer, in den Raum gebundenen Apprehenſion als eine Vielheit von Theilen und deren Uebereinſtimmung zum Zweck aufgefaßt wird; eben ſo ſtellt ſie, durch die Cauſalkette herbeigeführte Nothwendigkeit alles Geſchehenden die Einheit des darin ſich objectivirenden Weſens an ſich her, welche jedoch in unſerer an die Zeit gebundenen Apprehenſion als eine Succeſſion von Zuſtänden, alſo als Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges aufgefaßt wird; während das Weſen an ſich ſelbſt das Alles nicht kennt, ſondern im Nunc stans exiſtirt. (P. II, 45.)

4) Folgerungen für die Lebensweisheit aus der Nothwendigkeit alles Geſchehens.

Wünſchen, daß irgend ein Vorfall nicht geſchehen wäre, iſt eine thörichte Selbſtquälerei; denn es heißt etwas abſolut Unmögliches wünſchen. Weil eben alles Geſchehende, Großes wie Kleines, ſtreng nothwendig, iſt es durchaus eitel, darüber nachzudenken, wie geringfügig und zufällig die Urſachen waren, welche jenen Vorfall herbeigeführt haben, und wie ſo ſehr leicht ſie hätten anders ſein können; denn Dies iſt illuſoriſch. (E. 61.) Bei einem unglücklichen Ereigniß, welches bereits eingetreten, alſo nicht mehr zu ändern iſt, ſoll man ſich nicht ein Mal den Gedanken, daß dem anders ſein könnte, noch weniger den, wodurch es hätte abgewendet werden können, erlauben; denn gerade er

steigert den Schmerz ins Unerträgliche, so daß man damit zum Selbstquäler wird. Doch ist diese Regel insofern einseitig, als sie zwar zu unserer unmittelbaren Erleichterung und Beruhigung bei Unglücksfällen dient, aber andererseits doch die wiederholte und schmerzliche Ueberlegung, wie wir dem Geschehenen durch Vorsicht und Besonnenheit hätten vorbeugen können, zu unserer Witzigung und Besserung für die Zukunft heilsam ist. (P. I, 460 fg.)

Geschichte.

1) Vergleichung der Geschichte mit der Wissenschaft, Philosophie und Poesie.

a) Geschichte und Wissenschaft.

Die Geschichte ist zwar ein Wissen, jedoch keine Wissenschaft; denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft. Die Wissenschaft bringt nämlich das unzählbar Viele, Mannigfaltige und Verschiedene unter Artbegriffe, und diese wieder unter Gattungsbegriffe, wodurch sie den Weg zu einer Erkenntniß des Allgemeinen und Besondern eröffnet, welche auch das unzählbar Einzelne befaßt, indem sie von Allem gilt, ohne daß man Jegliches für sich zu betrachten habe. Der Geschichte hingegen fehlt diese Subordination des Gewußten, statt deren sie bloße Coordination desselben aufzuweisen hat. Daher giebt es kein System der Geschichte, wie doch jeder andern Wissenschaft. Denn nirgends erkennt sie das Einzelne mittelst des Allgemeinen, sondern muß das Einzelne unmittelbar fassen und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen; während die wirklichen Wissenschaften darüber schweben. Die Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind, reden stets von Gattungen; die Geschichte von Individuen. Die Wissenschaften reden sämmtlich von Dem, was immer ist; die Geschichte hingegen von Dem, was nur ein Mal und dann nicht mehr ist. Das Allgemeine in der Geschichte besteht blos in der Uebersicht der Hauptperioden, aus denen aber die besondern Begebenheiten sich nicht ableiten lassen und ihnen nur der Zeit nach subordinirt, dem Begriff nach coordinirt sind. Zu dem Allgemeinen in der Geschichte, den Zeitabschnitten, oder Hauptbegebenheiten, verhält sich das Besondere, wie der Theil zum Ganzen, nicht aber wie der Fall zur Regel; wie dies hingegen in allen eigentlichen Wissenschaften Statt hat, weil sie Begriffe, nicht bloße Thatsachen überliefern. (W. I, 75; II, 500 fg.) Die Geschichte ist für die Zeit, was die Geographie für den Raum, und ist daher so wenig, wie diese, eine eigentliche Wissenschaft. (P. II, 479.) Wie in der gesellschaftlichen Conversation, wie sie in der Welt gäng und gäbe ist, so sehen wir auch in der Geschichte den Geist mit dem ganz Einzelnen, als solchem, beschäftigt. Wie in der Wissenschaft, erhebt er sich auch in jedem edlern Gespräch zum Allgemeinen. (P. II, 479.

b) Geschichte und Philosophie.

Sofern die Geschichte eigentlich immer nur das Einzelne, die individuelle Thatsache zum Gegenstande hat und dieses als das ausschließlich

Reale anstieht, ist sie das gerade Gegentheil und Widerspiel der Philosophie, als welche die Dinge vom allgemeinsten Gesichtspunkt aus betrachtet und ausdrücklich das Allgemeine, in allem Einzelnen identisch Bleibende zum Gegenstande hat. Während die Geschichte uns lehrt, daß zu jeder Zeit etwas Anderes gewesen, ist die Philosophie bemüht, uns zu der Einsicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten ganz das Selbe war, ist und sein wird. Die Geschichte hofft die Tiefe, nach welcher die Philosophie strebt, durch die Länge und Breite zu ersetzen; ihr ist jede Gegenwart nur ein der Ergänzung bedürftiges Bruchstück, während die Philosophie in jeder Gegenwart das ganze Wesen des Lebens erfaßt. Hierauf beruht das Widerspiel zwischen den philosophischen und den historischen Köpfen. (W. II, 502 fg. H. 305 fg. M. 301.)

c) Geschichte und Poesie.

In der Kunst gilt nur die innere Bedeutsamkeit der Handlungen, die Tiefe der Einsicht in die Idee der Menschheit; in der Geschichte hingegen die äußere, die Wichtigkeit der Handlungen in Beziehung auf die Folgen derselben für und in der wirklichen Welt, also nach dem Satze vom Grund. (W. I, 272.) Die Geschichte lehrt uns mehr die Menschen, die Poesie hingegen den Menschen kennen. Die Geschichte verhält sich zur Poesie, wie Porträtmalerei zur Historienmalerei. Jene giebt das im Einzelnen, diese das im Allgemeinen Wahre; jene hat die Wahrheit der Erscheinung, diese die Wahrheit der Idee. Der Dichter stellt mit Wahl und Absicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar; der Historiker nimmt beide wie sie kommen. Ja, er hat die Begebenheiten und Personen nicht nach ihrer innern, ächten, die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit anzusehen und auszuwählen, sondern nach der äußern, scheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen wichtigen Bedeutsamkeit. Denn seine Betrachtung geht dem Satz vom Grund nach und ergreift die Erscheinung, deren Form dieser ist. Der Dichter aber faßt die Idee auf, das Wesen der Menschheit außer aller Relation. In der Dichtung ist daher viel mehr ächte, innere Wahrheit zu finden, als in der Geschichte. Der Historiker soll die empirische Begebenheit genau wiedergeben, was bei den mangelnden Datis oft unmöglich ist. Die Erkenntniß des Dichters hingegen ist eine halb aprioriſche; er schöpft aus seinem eigenen Innern die Idee der Menschheit von irgend einer bestimmten, eben darzustellenden Seite. Wer also die Menschheit ihrem innern, in allen Erscheinungen und Entwicklungen identischen Wesen, ihrer Idee nach, erkennen will, dem werden die Werke der großen, unsterblichen Dichter ein viel treueres Bild vorhalten, als die Historiker je vermögen. (W. I, 288—291; II, 503.)

(Ueber den Vorzug der Biographie vor der Geschichte siehe Biographie.)

2) Die Philosophie der Geschichte.

a) Kritik der construirenden Geschichtsphilosophie.

Was das durch die Hegelsche Afterphilosophie aufgekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen oder sie „organisch zu construiren" betrifft; so liegt demselben eigentlich ein roher und platter, die Erscheinung für das Wesen an sich der Welt haltende Realismus zum Grunde. Da nur das Individuum, nicht aber das Menschengeschlecht wirkliche, unmittelbare Einheit des Bewußtseins hat; so ist die Einheit des Lebenslaufes dieses eine bloße Fiction. Zudem, wie in der Natur nur die Species real, die genera bloße Abstractionen sind, so sind im Menschengeschlechte nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben bloße Abstractionen. Endlich laufen die Constructionsgeschichten, von plattem Optimismus geleitet, auf Eudämonismus hinaus. Sie haben also zweierlei nicht begriffen, erstens, daß die Vielheit nur Erscheinung und die äußern Vorgänge bloße Configurationen der Erscheinungswelt sind, die keine unmittelbare Realität, noch Bedeutung haben, sondern nur mittelbare, durch ihre Beziehung auf den Willen der Einzelnen; zweitens, daß das Moralische, die Wendung des Willens, der Hauptzweck des Lebens ist, nicht aber das armsälige Erdenglück. (W. II, 504 fg. P. I, 219.) Daß Manche die Geschichte zur Philosophie selbst machen wollen, indem sie wähnen, sie könne die Stelle derselben einnehmen, ist lächerlich und abgeschmackt. (P. II, 479. M. 301 fg.)

b) Die wahre Philosophie der Geschichte.

Die wahre Philosophie der Geschichte soll nicht das immer Wer-Wesen und nie Seiende betrachten und jenes für das eigentliche Sende der Dinge halten, sondern Das, was immer ist und nie wird, noch vergeht. Sie soll nicht die zeitlichen Zwecke der Menschen zu ewigen und absoluten erheben und nun ihren Fortschritt durch alle Verwicklungen künstlich und imaginär construiren, sondern das Identische in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Occidents, erkennen und trotz aller Verschiedenheit der speciellen Umstände, der Kostümes und der Sitten, überall die selbe Menschheit erblicken. Dies Identische und unter allem Wechsel Beharrende besteht in den Grundeigenschaften des menschlichen Herzens und Kopfes. (W. II, 506.)

Die Geschichte des Menschengeschlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten, dieses Alles ist nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee, ist der Idee selbst so fremd, unwesentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die sie darstellen, dem Bach die Gestalt seiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eise seine Bäume und Blumen. Wer dieses wohl gefaßt hat und den Willen von der Idee, und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur

noch sofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames hervorbringe, daß durch sie oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Dasein gelange, oder gar sie selbst als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwicklung habe. (W. I, 215.)

3) Wahrer Werth der Geschichte.

Obgleich die Geschichte keine eigentliche Wissenschaft ist und in Hinsicht auf die Erkenntniß des Wesens der Menschheit der Philosophie und Poesie nachsteht, so ist sie doch nicht ganz werthlos. Es bleibt ihr vielmehr ein eigenthümliches Gebiet, auf dem sie ehrenvoll dasteht. Was nämlich die Vernunft dem Individuo, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlechte, erhebt dasselbe nämlich über die enge unmittelbare Gegenwart, auf die das Thier beschränkt bleibt, erweitert den Blick über die Gegenwart hinaus in Vergangenheit und Zukunft und ermöglicht dadurch ein bewußtes, besonnenes, zusammenhängendes Leben. Die Geschichte ist hiernach anzusehen als die Vernunft, oder das besonnene Bewußtsein des menschlichen Geschlechts und vertritt die Stelle eines dem ganzen Geschlechte unmittelbar gemeinsamen Selbstbewußtseins, so daß erst vermöge ihrer dasselbe wirklich zu einem Ganzen, zu einer Menschheit wird. Dies ist der wahre Werth der Geschichte. (W. II, 507 fg.)

4) Wesentliche Unvollkommenheiten der Geschichte.

a) Unvollständigkeit.

Man könnte die Geschichte ansehen als eine Fortsetzung der Zoologie; insofern bei den sämmtlichen Thieren die Betrachtung der Species ausreicht, beim Menschen jedoch, weil er Individualcharakter hat, auch die Individuen, nebst den individuellen Begebenheiten, als Bedingung dazu, kennen zu lernen sind. Hieraus folgt sogleich eine wesentliche Unvollkommenheit der Geschichte, da die Individuen und Begebenheiten zahl- und endlos sind. Beim Studium derselben ist durch Alles, was man davon erlernt hat, die Summe des noch zu Erlernenden durchaus nicht vermindert. Bei allen eigentlichen Wissenschaften ist eine Vollständigkeit des Wissens doch wenigstens abzusehen. (P. II, 480.)

b) Lügenhaftigkeit und Unzuverlässigkeit.

Die Geschichtsmuse Klio ist mit der Lüge so durch und durch inficirt, wie eine Gassenhure mit der Syphilis. Die neue, kritische Geschichtsforschung müht sich zwar ab, sie zu curiren, bewältigt aber mit ihren localen Mitteln blos einzelne, hie und da ausbrechende Symptome; wobei noch dazu manche Quacksalberei mit unterläuft, die das Uebel verschlimmert. Die Begebenheiten und Personen in der Geschichte mögen den wirklich dagewesenen ungefähr so gleichen, wie meistens die Porträts der Schriftsteller auf dem Titelkupfer diesen selbst; also eben nur so etwas im Umriß, so daß sie eine schwache, oft durch

einen falschen Zug ganz entstellte Aehnlichkeit, bisweilen aber gar keine haben. (P. II, 480 fg.)

Die Geschichte ist zwar um so interessanter, je specieller sie ist, aber auch um so unzuverlässiger, und nähert sich alsdann in jeder Hinsicht dem Romane. — Was es übrigens mit dem gerühmten Pragmatismus der Geschichte (d. h. dem Ableiten der Begebenheiten nach dem Gesetze der Motivation) auf sich habe, wird Der am besten ermessen können, welcher sich erinnert, daß er bisweilen die Begebenheiten seines eigenen Lebens ihrem wahren Zusammenhange nach erst zwanzig Jahre hinterher verstanden hat, obwohl die Data dazu ihm vollständig vorlagen; so schwierig ist die Combination des Wirkens der Motive, unter den beständigen Eingriffen des Zufalls und dem Verhehlen der Absichten. (W. I, 217; II, 502.)

Der Historiker soll der individuellen Begebenheit genau nach dem Leben folgen, wie sie an den vielfach verschlungenen Ketten der Gründe und Folgen sich in der Zeit entwickelt; aber unmöglich kann er hiezu alle Data besitzen, Alles gesehen, oder Alles erkundet haben; er wird jeden Augenblick vom Original seines Bildes verlassen, oder ein falsches schiebt sich ihm unter, und dies so häufig, daß man Ursach hat anzunehmen, in aller Geschichte sei des Falschen mehr, als des Wahren. (W. I, 289.)

Fontenelle nennt die Geschichte eine fable convenue. (P. I, 206.)

5) Gegensatz zwischen der politischen und der Literaturgeschichte.

Es giebt zwei Geschichten: die politische und die der Literatur und Kunst. Jene ist die des Willens, diese die des Intellects. Daher ist jene durchweg beängstigend; die andere hingegen ist überall erfreulich und heiter, wie der isolirte Intellect, selbst wo sie Irrwege schildert. Ihr Hauptzweig ist die Geschichte der Philosophie. Eigentlich ist diese ihr Grundbaß, der sogar in die andere Geschichte hinübertönt und auch dort aus dem Fundament die Meinung leitet. Die Meinung aber beherrscht die Welt. (P. II, 598.)

6) Gegensatz zwischen der Weltgeschichte und der Geschichte der Heiligen.

Die Weltgeschichte schweigt zwar von den Heiligen, den Helden der Verneinung des Willens zum Leben; denn der Stoff der Weltgeschichte ist ein ganz anderer, ja entgegengesetzter, nämlich nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben, sondern sein Bejahen und Erscheinen in unzähligen Individuen, in welchen seine Entzweiung mit sich selbst, auf dem höchsten Gipfel seiner Objectivation, mit vollendeter Deutlichkeit hervortritt und nun uns bald die Ueberlegenheit des Einzelnen durch seine Klugheit, bald die Gewalt der Menge durch ihre Masse, bald die Macht des sich zum Schicksal personificirenden Zufalls, immer die Vergeblichkeit und Nichtigkeit des ganzen Strebens vor Augen bringt. Für den Philosophen aber, der die ethische Bedeutung

der Handlungen zum Maaßstab nimmt, ist die größte, wichtigste und bedeutsamste Erscheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Weltheroberer, sondern der Weltüberwinder. Für ihn sind also die Lebensbeschreibungen heiliger, sich selbst verleugnender Menschen, so schlecht sie auch meistens geschrieben, ja mit Aberglauben und Unsinn vermischt vorgetragen sind, doch durch die Bedeutsamkeit des Stoffes ungleich belehrender und wichtiger, als selbst Plutarchos und Livius. (W. I, 455 fg. M. 301.)

Geschlechtsliebe.

1) Realität und Macht dieser Leidenschaft.

Die Geschlechtsliebe spielt nicht blos in Schauspielen und Romanen, sondern, wie die Erfahrung bestätigt, auch in der wirklichen Welt eine so bedeutende Rolle, daß die bei einigen Schriftstellern vorkommende Leugnung der Realität und Wichtigkeit dieser Leidenschaft ein großer Irrthum ist. Die Erfahrung zeigt, daß die Geschlechtsliebe unter Umständen zu einer Leidenschaft anwachsen kann, die an Heftigkeit jede andere übertrifft und dann alle Rücksichten beseitigt, alle Hindernisse mit unglaublicher Kraft und Ausdauer überwindet, so daß für ihre Befriedigung unbedenklich das Leben gewagt, ja, wenn solche schlechterdings versagt bleibt, in den Kauf gegeben wird. Die Geschlechtsliebe erweist sich, nächst der Liebe zum Leben, als die stärkste und thätigste aller Triebfedern, nimmt die Hälfte der Kräfte und Gedanken des jüngern Theiles der Menschheit fortwährend in Anspruch, ist das letzte Ziel fast jedes menschlichen Bestrebens, erlangt auf die wichtigsten Angelegenheiten nachtheiligen Einfluß, unterbricht die ernsthaftesten Beschäftigungen zu jeder Stunde, setzt bisweilen selbst die größten Köpfe auf eine Weile in Verwirrung, zettelt täglich die verworrensten und schlimmsten Händel an, löst die werthvollsten Verhältnisse auf, zerreißt die festesten Bande, nimmt bisweilen Leben, oder Gesundheit, bisweilen Reichthum, Rang und Glück zu ihrem Opfer, ja macht den sonst Redlichen gewissenlos, den bisher Treuen zum Verräther, tritt demnach im Ganzen auf als ein feindseliger Dämon. (W. II, 606—609. 631 fg.)

Nicht allein die unbefriedigte verliebte Leidenschaft hat bisweilen einen tragischen Ausgang, sondern auch die befriedigte führt öfter zum Unglück als zum Glück. Denn ihre Anforderungen collidiren oft so sehr mit der persönlichen Wohlfahrt des Betheiligten, daß sie solche untergraben, indem sie mit seinen übrigen Verhältnissen unvereinbar sind und den darauf gebauten Lebensplan zerstören. Ja, nicht allein mit den äußern Verhältnissen ist die Liebe oft im Widerspruch, sondern sogar mit der eigenen Individualität, indem sie sich auf Personen wirft, welche, abgesehen vom Geschlechtsverhältniß, dem Liebenden verhaßt, ja zum Abscheu sein würden. Aber so sehr viel mächtiger ist der Wille der Gattung als der des Individuums, daß der Liebende in seiner Verblendung alle jene ihm widerlichen Eigenschaften übersieht. — In der That führt der Genius der Gattung durchweg Krieg mit den

schützenden Genien der Individuen, ist ihr Verfolger und Feind, stets bereit, das persönliche Glück schonungslos zu zerstören, um seine Zwecke durchzusetzen; ja, das Wohl ganzer Nationen ist bisweilen das Opfer seiner Laune geworden. Dies Alles beruht darauf, daß die Gattung, als in welcher die Wurzel unsers Wesens liegt, ein näheres und früheres Recht auf uns hat, als das Individuum; daher ihre Angelegenheiten vorgehen. (W. II, 634—638.)

2) Wurzel und Bedeutung derselben.

Auf der metaphysischen Identität des Willens, als des Dinges an sich, bei der zahllosen Vielheit seiner Erscheinungen, beruhen drei Phänomene, welche man unter den gemeinsamen Begriff der Sympathie bringen kann: 1) das Mitleid (caritas), die Basis der Gerechtigkeit und Menschenliebe; 2) die Geschlechtsliebe mit eigensinniger Auswahl (amor), welche das Leben der Gattung ist, das seinen Vorrang vor dem der Individuen geltend macht; 3) die Magie. (W. II, 689.)

Alle Verliebtheit, wie ätherisch sie sich auch geberden mag, wurzelt allein im Geschlechtstriebe, ja, ist durchaus nur ein näher bestimmter, specialisirter, wohl gar im strengsten Sinne individualisirter Geschlechtstrieb. (W. II, 608.) Es ist keine Kleinigkeit, um die es sich hier handelt. Der Endzweck aller Liebeshändel ist wirklich wichtiger, als alle andern Zwecke im Menschenleben und daher des tiefen Ernstes, womit jeder ihn verfolgt, völlig werth. Das nämlich, was dadurch entschieden wird, ist nichts Geringeres, als die Zusammensetzung der nächsten Generation. Wie das Sein, die Existentia unserer Nachkommen durch unsern Geschlechtstrieb überhaupt, so ist das Wesen, die Essentia derselben durch die individuelle Auswahl bei seiner Befriedigung, d. i. die Geschlechtsliebe, durchweg bedingt und wird dadurch unwiederruflich festgestellt. Es handelt sich also in den Liebesangelegenheiten nicht, wie in allen übrigen Angelegenheiten, um individuelles Wohl und Wehe, sondern um das Dasein und die specielle Beschaffenheit des Menschengeschlechts in künftigen Zeiten, und daher tritt hier der Wille des Einzelnen in erhöhter Potenz, als Wille der Gattung auf. Die künftige Generation, in ihrer ganzen individuellen Bestimmtheit, ist es, die sich, mittelst des ganzen Treibens und Mühens Verliebter um Erlangung des geliebten Gegenstandes, ins Dasein drängt. Ja, sie selbst regt sich schon in der so umsichtigen, bestimmten und eigensinnigen Auswahl zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, die man Liebe nennt. (W. II, 608—612. 627.)

3) Grade derselben.

Die Leidenschaft der Liebe hat unzählige Grade, deren beide Extreme man als Ἀφροδιτη πανδημος und οὐρανια bezeichnen mag; dem Wesen nach ist sie jedoch überall die selbe. Hingegen dem Grade nach wird sie um so mächtiger sein, je individualisirter sie ist. Die höchsten Grade entspringen aus derjenigen Angemessenheit beider Individualitäten zu einander, vermöge welcher der Charakter des Vaters

und der Intellect der Mutter, in ihrer Verbindung, gerade dasjenige Individuum vollenden, nach welchem der Wille zum Leben als Gattungswille eine das Maaß eines sterblichen Herzens übersteigende Sehnsucht empfindet. Je vollkommener die gegenseitige Angemessenheit zweier Individuen zu einander in jeder der mannigfachen Rücksichten, die hier walten, ist, desto stärker wird ihre gegenseitige Leidenschaft ausfallen. (W. II, 612 fg. 628.)

Je mehr Geist, desto bestimmtere Individualität, daher desto bestimmtere Forderungen an die dieser entsprechende Individualität des andern Geschlechts; woraus folgt, daß geistreiche Individuen sich besonders zu leidenschaftlicher Liebe eignen. (H. 408.)

4) Die Rolle des Instincts in der Geschlechtsliebe.

Aller Geschlechtsliebe liegt ein durchaus auf das zu Erzeugende gerichteter Instinct zum Grunde. Die Natur pflanzt überhaupt den Instinct da ein, wo das handelnde Individuum den Zweck zu verstehen unfähig, oder ihn zu verfolgen unwillig sein würde. Daher pflanzt sie ihn in dem hier betrachteten Fall auch dem Menschen ein, als welcher den Zweck zwar verstehen könnte, ihn aber nicht mit dem nöthigen Eifer, nämlich sogar auf Kosten seines individuellen Wohls, verfolgen würde. Also nimmt hier, wie bei allem Instinct, die Wahrheit die Gestalt des Wahnes an, um auf den Willen zu wirken. Um das Individuum, welches vermöge des tief in ihm wurzelnden Egoismus nur für egoistische Zwecke empfänglich ist, für den Bestand und die Beschaffenheit der Gattung in Thätigkeit zu setzen und sogar der Opfer für den Gattungszweck fähig zu machen, mußte die Natur dem Individuo einen gewissen Wahn einpflanzen, vermöge dessen ihm als ein Gut für sich selbst erscheint, was in Wahrheit blos eines für die Gattung ist, so daß dasselbe dieser dient, während es sich selber zu dienen wähnt. Dieser Wahn ist der Instinct. Derselbe ist in den meisten Fällen anzusehen als der Sinn der Gattung, welcher aber das ihr Frommende nur durch die Täuschung des Individuums, daß es individuellen Zwecken nachzugehen wähnt, während es in Wahrheit blos generelle verfolgt, erreichen kann.

In Folge des Instincts wirkt bei der geschlechtlichen Auswahl vor allen Dingen die Rücksicht auf Schönheit des andern Individuums, als durch welche der Typus der Gattung möglichst rein und richtig erhalten wird. Das schwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemessener Schönheit ergreift und ihm die Vereinigung mit ihr als das höchste Gut vorspiegelt, ist eben der Sinn der Gattung, welcher, den deutlich ausgedrückten Stempel derselben erkennend, sie mit diesem perpetuiren möchte. Nächst der Schönheit begehrt (in Folge des Instincts) Jeder besonders heftig diejenigen Vollkommenheiten am andern Individuo, welche ihm selbst abgehen, ja sogar die Unvollkommenheiten, welche das Gegentheil seiner eigenen sind. (W. II, 614—618.)

Die instinctiv leitenden Rücksichten, welche bei dem geschlechtlichen Wohlgefallen und der geschlechtlichen Auswahl walten, zerfallen in solche, welche unmittelbar den Typus der Gattung, d. i. die Schönheit betreffen, in solche, welche auf psychische Eigenschaften gerichtet sind, und endlich in blos relative, welche aus der erforderten Correction oder Neutralisation der Einseitigkeiten und Abnormitäten der beiden Individuen durch einander hervorgehen. (W. II, 619—627. M. 390 fg.)

5) Unabhängigkeit der Geschlechtsliebe von der Freundschaft.

Weil die verliebte Leidenschaft sich eigentlich um das zu Erzeugende und dessen Eigenschaften dreht, kann zwischen zwei jungen Leuten verschiedenen Geschlechts, vermöge der Uebereinstimmung ihrer Gesinnung, ihres Charakters, ihrer Geistesrichtung, Freundschaft bestehen, ohne daß Geschlechtsliebe sich einmischte; ja sogar kann in dieser Hinsicht eine gewisse Abneigung zwischen ihnen vorhanden sein. Der Grund hiervon ist, daß ein von ihnen erzeugtes Kind körperlich oder geistig disharmonirende Eigenschaften haben, kurz, seine Existenz und Beschaffenheit den Zwecken des Willens zum Leben, wie er sich in der Gattung darstellt, nicht entsprechen würde. Im entgegengesetzten Fall kann, bei Heterogeneität der Gesinnung, des Charakters und der Geistesrichtung, und bei der daraus hervorgehenden Abneigung, ja Feindseligkeit, doch die Geschlechtsliebe aufkommen und bestehen; wo sie dann über jenes Alles verblendet; verleitet sie hier zur Ehe, so wird es eine sehr unglückliche. (W. II, 613 fg.)

6) Das Erhabene und Komische in der Geschlechtsliebe.

Das Verliebtsein eines Menschen liefert oft komische, mitunter auch tragische Phänomene; Beides, weil er, vom Geiste der Gattung in Besitz genommen, jetzt von diesem beherrscht wird und nicht mehr sich selber angehört. Dadurch wird sein Handeln dem Individuo unangemessen. Was, bei den höhern Graden des Verliebtseins, seinen Gedanken einen so poetischen und erhabenen Anstrich, sogar eine transscendente und hyperphysische Richtung giebt, vermöge welcher er seinen eigentlichen, sehr physischen Zweck ganz aus den Augen zu verlieren scheint, ist im Grunde Dieses, daß er jetzt vom Geiste der Gattung, dessen Angelegenheiten unendlich wichtiger, als alle blos individuellen sind, beseelt ist. Das Gefühl, in Angelegenheiten von so transscendenter Wichtigkeit zu handeln, ist es, was den Verliebten so hoch über alles Irdische, ja über sich selbst emporhebt und seinen sehr physischen Wünschen eine so hyperphysische Einkleidung giebt, daß die Liebe eine poetische Episode sogar im Leben des prosaischesten Menschen wird; in welchem letzteren Falle die Sache bisweilen einen komischen Anstrich gewinnt. — Der Verliebte sucht im Grunde nicht seine Sache, sondern die eines Dritten, der erst entstehen soll; wiewohl ihn der Wahn umfängt, als wäre was er sucht seine Sache. Aber gerade dieses Nicht-seine-Sache-suchen, welches überall der Stempel der Größe

ist, giebt auch der leidenschaftlichen Liebe den Anstrich des Erhabenen und macht sie zum würdigen Gegenstande der Dichtung. (W. II, 633 fg.)

Geschlechtstheile, s. Genitalien.

Geschlechtstrieb.

1) Unterschied zwischen Thier und Mensch in Hinsicht auf den Geschlechtstrieb.

Es ist als ein Phänomen des den Menschen von allen Thieren unterscheidenden eigentlichen Individualcharakters anzusehen, daß bei den Thieren der Geschlechtstrieb seine Befriedigung ohne merkliche Auswahl sucht, während diese Auswahl beim Menschen, und zwar auf eine von aller Reflexion unabhängige, instinctmäßige Weise, so hoch getrieben wird, daß sie bis zur gewaltigen Leidenschaft steigt. (W. I, 156.) An die Stelle der blos thierischen Brunst tritt beim Menschen die sorgfältige und capriciöse Auswahl des andern Individuums zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, welche sich bis zur leidenschaftlichen Liebe steigern kann. (W. II, 582.) Durch diese Steigerung des Geschlechtstriebes aber zur Liebe steigern sich beim Menschen auch die an die Geschlechtsbefriedigung sich knüpfenden Leiden, wie überhaupt die Steigerung der Affecte beim Menschen eine Steigerung der Leiden zur Folge hat. (P. II, 315 fg. H. 409.)

2) Bedeutung und Macht des Geschlechtstriebes.

Der Geschlechtstrieb ist anzusehen als der innere Zug des Baumes der Gattung, auf welchem das Leben des Individuums sproßt, wie ein Blatt, das vom Baume genährt wird und ihn zu nähren beiträgt; daher ist jener Trieb so stark und aus der Tiefe unserer Natur. (W. II, 583. Vergl. auch Gattungsleben unter Gattung.) Die Befriedigung des Geschlechtstriebes geht über die Bejahung der eigenen Existenz, die eine so kurze Zeit füllt, hinaus, bejaht das Leben über dem Tod des Individuums in eine unbestimmte Zeit hinaus. (W. I, 387. W. II, 649. P. II, 310.)

Die Begierde des Geschlechts trägt einen von jeder andern sehr verschiedenen Charakter; sie ist nicht nur die stärkste, sondern sogar specifisch von mächtigerer Art als alle andern. Sie ist nicht, wie andere Wünsche, Sache des Geschmacks und der Laune. Denn sie ist der das Wesen des Menschen ausmachende Wunsch. Im Conflict mit ihr ist kein Motiv so stark, daß es des Sieges gewiß wäre. Sie ist so sehr die Hauptsache, daß für die Entbehrung ihrer Befriedigung keine andern Genüsse entschädigen; auch übernimmt Thier und Mensch ihretwegen jede Gefahr, jeden Kampf. Dies stimmt damit überein, daß der Geschlechtstrieb der Kern des Willens zum Leben, mithin die Concentration alles Wollens ist. Der Wille zum Leben äußert sich zwar zunächst als Streben zur Erhaltung des Individuums; jedoch ist dies nur die Stufe zum Streben nach Erhaltung der Gattung, welches letztere in dem Grade heftiger sein muß, als das Leben der Gattung

an Dauer, Ausdehnung und Werth das des Individuums übertrifft. Daher ist der Geschlechtstrieb die vollkommenste Aeußerung des Willens zum Leben, sein am deutlichsten ausgedrückter Typus; und hiermit ist sowohl das Entstehen des Individuums aus ihm, als sein Primat über alle andern Wünsche des natürlichen Menschen in vollkommener Uebereistimmung. (W. II, 585—587. W. I, 389.)

3) Physiologisches Correlat der Concentration des Willens im Geschlechtstriebe.

Wie der Geschlechtstrieb die heftigste der Begierden, der Wunsch der Wünsche, die Concentration alles unsers Willens ist; — so finden wir, als physiologisches Correlat hievon, im objectivirten Willen, also im menschlichen Organismus, das Sperma als die Secretion der Secretionen, die Quintessenz aller Säfte, das letzte Resultat aller organischen Functionen und haben hieran einen abermaligen Beleg dazu, daß der Leib nur die Objectität des Willens, d. h. der Wille selbst unter der Form der Vorstellung ist. (W. II, 587.)

4) Der Geschlechtstrieb, in Beziehung auf das Lebensglück betrachtet.

Wenn der Wille zum Leben sich blos darstellte als Trieb zur Selbsterhaltung; so würde dies nur eine Bejahung der individuellen Erscheinung, auf die Spanne Zeit ihrer natürlichen Dauer sein. Die Mühen und Sorgen eines solchen Lebens würden nicht groß, mithin das Dasein leicht und heiter ausfallen. Weil hingegen der Wille das Leben schlechthin und auf alle Zeit will, stellt er sich zugleich dar als Geschlechtstrieb, der es auf eine endlose Reihe von Generationen abgesehen hat. Dieser Trieb hebt jene Sorglosigkeit, Heiterkeit und Unschuld, die ein blos individuelles Dasein begleiten würden, auf, indem er in das Bewußtsein Unruhe und Melancholie, in den Lebenslauf Unfälle, Sorge und Noth bringt. (W. II, 649.)

Mit Recht schätzt Plato das Greisenalter glücklich, sofern es den bis dahin uns unabläßig beunruhigenden Geschlechtstrieb endlich los ist. Sogar ließe sich behaupten, daß der Mensch erst nach Erlöschen des Geschlechtstriebes ganz vernünftig wird. Gewiß aber ist, daß die Melancholie der Jugend mit von der dämonischen Herrschaft des Geschlechtstriebes herrührt, die Heiterkeit des Alters dagegen die Heiterkeit Dessen ist, der eine lange getragene Fessel los ist und sich nun frei bewegt. — Andererseits jedoch ließe sich sagen, daß nach erloschenem Geschlechtstrieb der eigentliche Kern des Lebens verzehrt und nur noch die Schaale desselben vorhanden sei. (P. I, 524.)

5) Freiwillige Entsagung der Befriedigung des Geschlechtstriebes.

Da in der Geschlechtsbefriedigung sich die Bejahung des Willens zum Leben ausdrückt, so ist freiwillige und durch kein Motiv begründete Entsagung der Befriedigung des Geschlechtstriebes schon

Verneinung des Willens zum Leben, ist eine auf eingetretene, als Quietiv wirkende Erkenntniß, freiwillige Selbstaufhebung desselben. Demgemäß stellt solche Verneinung des eigenen Leibes sich schon als ein Widerspruch des Willens gegen seine eigene Erscheinung dar. Denn obgleich auch hier der Leib in den Genitalien den Willen zur Fortpflanzung objectivirt, wird diese dennoch nicht gewollt. Eben deshalb, nämlich weil sie Verneinung oder Aufhebung des Willens zum Leben ist, ist solche Entsagung eine schwere und schmerzliche Selbstüberwindung. (W. I, 394. W. II, 649.)

6) Widernatürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes. (S. Päderastie.)

Geschlechtsverhältniß.

1) Die Rolle, welche das Geschlechtsverhältniß im Menschenleben spielt.

Der Bedeutung und Macht des Geschlechtstriebes entspricht die richtige Rolle, welches das Geschlechtsverhältniß in der Menschenwelt spielt, als wo es eigentlich der unsichtbare Mittelpunkt alles Thuns und Treibens ist und trotz allen ihm übergeworfenen Schleiern überall hervorguckt. Es ist die Ursache des Krieges und der Zweck des Friedens, die Grundlage des Ernstes und das Ziel des Scherzes, die unerschöpfliche Quelle des Witzes, der Schlüssel zu allen Anspielungen und der Sinn aller geheimen Winke, aller unausgesprochenen Anträge und aller verstohlenen Blicke, das tägliche Dichten und Trachten der Jungen und oft auch der Alten, der stündliche Gedanke des Unkeuschen und die gegen seinen Willen stets wiederkehrende Träumerei des Keuschen, der allezeit bereite Stoff zum Scherz, eben nur, weil ihm der tiefste Ernst zum Grunde liegt. (W. II, 586.) Daß die Geschlechtsverhältnisse den leichtesten, jederzeit bereit liegenden und auch dem schwächsten Witz erreichbaren Stoff zum Scherze abgeben, wie die Häufigkeit der Zoten beweist, könnte nicht sein, wenn nicht der tiefste Ernst gerade ihnen zum Grunde läge. (W. II, 109.)

2) Die aus dem Geschlechtsverhältniß hervorgehenden Verbindlichkeiten.

Als eine besondere Rubrik des Unrechts könnte man die Verletzung der aus den Sexualverhältnissen hervorgehenden Verbindlichkeiten ansehen. Der Mann ist von der Natur gegen das Weib körperlich und geistig bedeutend bevorzugt. Also ist offenbar, daß, wenn der Mann die Vorzüge, welche die Natur so parteiisch auf seine Seite warf, nicht compensiren wollte dadurch, daß er für das Weib und die Kinder die Sorge auf sich nimmt, er in der Befriedigung seines Geschlechtstriebes seinen Willen zum Leben bejahte und dabei zugleich den Willen des weiblichen Individuums verneinte, also Unrecht ausübte. — Jede Geschlechtsbefriedigung ohne Uebernahme der Verbindlichkeit, für Weib und Kinder zu sorgen, ist Unrecht, d. h. Bejahung des eigenen

Willens vermittelst Verneinung des fremden, im weiblichen Individuum erscheinenden.

Aus dieser Verbindlichkeit des Mannes geht nothwendig die des Weibes hervor, ihm treu zu sein, so wie wiederum aus ihrer Verbindlichkeit zur Treue die seinige hervorgeht, ihr treu zu sein. Hieraus ist jedoch nicht die Monogamie zu folgern. (H. 377—379. In Betreff der Monogamie vergl. Ehegesetze unter Ehe.)

Geschmack.

1) Geschmack in physiologischer Bedeutung. (S. Sinne.)

2) Geschmack in ästhetischer Bedeutung.

a) Was das Wort „Geschmack" besagt.

Mit dem nicht geschmackvoll gewählten Ausdruck „Geschmack" bezeichnet man diejenige Auffindung, oder auch bloße Anerkennung des ästhetisch Richtigen, welche ohne Anleitung einer Regel geschieht, indem entweder keine Regel sich bis dahin erstreckt; oder auch dieselbe dem Ausübenden, respective blos Urtheilenden, nicht bekannt war. — Statt Geschmack würde man ästhetisches Gefühl sagen können, wenn Dies nicht eine Tautologie enthielte. (P. II, 486.)

b) Verhältniß des receptiven Geschmacks zum productiven Talent oder Genie.

Der auffassende, urtheilende Geschmack ist gleichsam das Weibliche zum Männlichen des productiven Talents, oder Genies. Nicht fähig zu erzeugen, besteht er in der Fähigkeit zu empfangen, d. h. das Rechte, das Schöne, das Passende, als solches zu erkennen, — wie auch dessen Gegentheil; also das Gute vom Schlechten zu unterscheiden, Jenes herauszufinden und zu würdigen, Dieses zu verwerfen. (P. II, 486.)

Geschwindigkeit.

Für die Quantität gegebener Materie ist das alleinige Maaß die Größe ihrer Bewegung. In dieser aber, wenn sie gegeben ist, tritt die Quantität der Materie noch mit dem andern Factor derselben, der Geschwindigkeit, versetzt und verschmolzen auf; dieser andere Factor also muß ausgeschieden werden, wenn man die Quantität der Materie (die Masse) erkennen will. Nun wird zwar die Geschwindigkeit unmittelbar erkannt; denn sie ist $\frac{S}{T}$. Allein der andere Factor, der durch Ausscheidung dieses übrig bleibt, also die Masse, ist stets nur relativ erkennbar, nämlich im Vergleich mit andern Massen, die aber selbst wieder nur mittelst der Größe ihrer Bewegung, also in ihrer Versetzung mit der Geschwindigkeit, erkennbar sind. Man muß also ein Quantum Bewegung mit dem andern vergleichen, dann aus beiden die Geschwindigkeit abrechnen, um zu ersehen wie viel jedes derselben seiner Masse verdankte. (W. II, 59 fg.)

Geschwisterehe, s. Ehe.

Geschworene, s. Jury.

Geselligkeit.

1) Was die Menschen gesellig macht.

Was die Menschen gesellig macht, ist ihre Unfähigkeit, die Einsamkeit, und in dieser sich selbst, zu ertragen. Innere Leere und Ueberdruß sind es, von denen sie sowohl in die Gesellschaft, wie in die Fremde und auf Reisen getrieben werden. Ihrem Geiste mangelt es an Federkraft, sich eigene Bewegung zu ertheilen. Daher bedürfen sie der steten Erregung von Außen und zwar der stärksten, d. i. der durch Wesen ihres Gleichen. Imgleichen ließe sich sagen, daß Jeder von ihnen nur ein kleiner Bruch der Idee der Menschheit sei, daher er vieler Ergänzung durch Andere bedarf, damit einigermaßen ein volles menschliches Bewußtsein herauskomme. Hingegen, wer ein ganzer Mensch ist, ein Mensch par excellence, der stellt eine Einheit und keinen Bruch dar, hat daher an sich selbst genug. (P. I, 449 fg.)

Uebrigens kann man die Geselligkeit auch betrachten als ein geistiges Erwärmen der Menschen an einander, gleich jenem körperlichen, welches sie bei großer Kälte durch Zusammendrängen hervorbringen. Allein wer selbst viel geistige Wärme hat, bedarf solcher Gruppirung nicht. (P. I, 451.)

2) Die Geselligkeit als Maaßstab des intellectuellen Werthes.

Dem Gesagten zufolge steht die Geselligkeit eines Jeden ungefähr im umgekehrten Verhältnisse seines intellectuellen Werthes; und „er ist sehr ungesellig" besagt beinahe schon „er ist ein Mann von großen Eigenschaften". (P. I, 451. Vergl. auch unter Einsamkeit: Liebe zur Einsamkeit als Maaßstab des intellectuellen Werthes.)

3) Gefahren der Geselligkeit.

Geselligkeit gehört zu den gefährlichen, ja verderblichen Neigungen, da sie uns in Contact bringt mit Wesen, deren große Mehrzahl moralisch schlecht und intellectuell stumpf oder verkehrt ist. An sich selber so viel zu haben, daß man der Gesellschaft nicht bedarf, ist schon deshalb ein großes Glück, weil fast alle unsere Leiden aus der Gesellschaft entspringen, und die Geistesruhe, welche, nächst der Gesundheit, das wesentlichste Element unseres Glückes ausmacht, durch jede Gesellschaft gefährdet wird und daher ohne ein bedeutendes Maaß von Einsamkeit nicht bestehen kann. (P. I, 451 fg. P. II, 325. Vergl. auch unter Einsamkeit: Vorzüge der Einsamkeit vor der Gesellschaft.)

Gesellschaft.

1) Gleißnerei und Fadheit der Gesellschaft.

Ein Beispiel von der Gleißnerei der Welt geben unter andern viele geladene Gäste in Feierkleidern, unter festlichem Empfange; sie sind das

Aushängeschild der edelen, erhöhten Geselligkeit. Aber statt ihrer ist, in der Regel, nur Zwang, Pein und Langeweile gekommen; denn schon wo viele Gäste sind, ist viel Pack, — und hätten sie auch sämmtlich Sterne auf der Brust. Die wirklich gute Gesellschaft ist nämlich, überall und nothwendig, sehr klein. (P. I, 436.) Jede Gesellschaft erfordert nothwendig eine gegenseitige Accomodation und Temperatur; daher wird sie, je größer, desto fader. (P. I, 446.)

2) Gegensatz zwischen der Rangliste der Natur und der Rangliste der Gesellschaft.

Während die Natur zwischen Menschen die weiteste Verschiedenheit, im Moralischen und Intellectuellen, gesetzt hat, stellt die Gesellschaft, diese für nichts achtend, sie alle gleich, oder vielmehr sie setzt an ihre Stelle die künstlichen Unterschiede und Stufen des Standes und Ranges, welche der Rangliste der Natur sehr oft diametral entgegen laufen. Was den großen Geistern die Gesellschaft verleidet, ist die Gleichheit der Rechte, folglich der Ansprüche, bei der Ungleichheit der Fähigkeiten, folglich der (gesellschaftlichen) Leistungen der Andern. Die sogenannte gute Societät läßt Vorzüge aller Art gelten, nur nicht die geistigen. Sie verpflichtet uns, gegen jede Thorheit, Narrheit, Verkehrtheit, Stumpfheit, gränzenlose Geduld zu beweisen; persönliche Vorzüge hingegen sollen sich Verzeihung erbetteln, oder sich verbergen; denn die geistige Ueberlegenheit verletzt durch ihre bloße Existenz, ohne alles Zuthun des Willens. (P. I, 446 fg.)

3) Wichtigkeit der gleichen Stimmung für die gesellige Gemeinschaft und Beförderungsmittel derselben.

Selbst zwischen den homogensten, harmonirendsten Persönlichkeiten entstehen durch die Verschiedenheit ihrer gegenwärtigen Stimmung leicht Dissonanzen, zu deren Aufhebung stets eine gleichschwebende Temperatur einführen zu können eine Leistung der höchsten Bildung wäre. Wie viel Gleichheit der Stimmung für die gesellige Gemeinschaft leiste, läßt sich daran ermessen, daß sogar eine zahlreiche Gesellschaft zu lebhafter geistiger Mittheilung und aufrichtiger Theilnahme, unter allgemeinem Behagen, erregt wird, sobald irgend etwas Objectives, sei es eine Gefahr, oder eine Hoffnung, oder eine Nachricht, oder ein seltener Anblick u. s. w. auf alle zugleich und gleichartig einwirkt. Denn Dergleichen, indem es alle Privatinteressen überwältigt, erzeugt universelle Einheit der Stimmung. In Ermangelung einer solchen objectiven Einwirkung wird in der Regel eine subjective ergriffen und sind demnach die Flaschen, auch Thee und Kaffee das gewöhnliche Mittel, eine gemeinschaftliche Stimmung in die Gesellschaft zu bringen. (P. I, 475.)

Geſetz.

1) Verſchiedene Bedeutungen des Begriffs des Geſetzes.

Die eigentliche und urſprüngliche Bedeutung deſſelben beſchränkt ſich uf das bürgerliche Geſetz, lex, νομος, eine menſchliche Einrichtung, uf menſchlicher Willkür beruhend. Eine zweite, abgeleitete, tropiſche, etaphoriſche Bedeutung hat der Begriff Geſetz in ſeiner Anwendung uf die Natur, deren theils a priori erkannte, theils ihr empiriſch abemerkte, ſich ſtets gleichbleibende Verfahrungsweiſen wir, metaphoriſch, Naturgeſetze nennen. Für den menſchlichen Willen als ſolchen ebt es auch ein Geſetz, ſofern der Menſch zur Natur gehört, und war ein ausnahmsloſes, das Geſetz der Motivation, eine Form es Cauſalitätsgeſetzes. Es beſagt, daß jede Handlung nur in Folge ines zureichenden Motivs eintreten kann. Es iſt, wie das Cauſalitätsſetz überhaupt, ein Naturgeſetz. Hingegen moraliſche Geſetze, nabhängig von menſchlicher Satzung, Staatseinrichtung oder Religionsehre, dürfen ohne Beweis nicht als vorhanden angenommen werden. Kant begeht alſo durch die Vorausnahme des Moralgeſetzes eine petitio rincipii. (E. 120—122.)

2) Urſprung des politiſchen Geſetzes.

Die den menſchlichen Individuen gemeinſame, das Ganze überdenkende Vernunft hat ſie auf Mittel bedacht gemacht, das aus dem Egoismus durch Unrechtthun für Alle entſpringende Leiden zu verringern, oder wo möglich aufzuheben durch ein gemeinſchaftliches Opfer, welches jedoch von dem gemeinſchaftlich daraus hervorgehenden Vortheil überwogen wird. Die Vernunft ſah ein, daß ſowohl um das über Alle verbreitete Leiden zu mindern, als um es möglichſt gleichförmig zu vertheilen, das beſte und einzige Mittel ſei, Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu erſparen dadurch, daß auch Alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entſagten. Dieſes alſo von dem, durch den Gebrauch der Vernunft methodiſch verfahrenden und ſeinen einſeitigen Standpunkt verlaſſenden Egoismus leicht erſonnene und allmälig vervollkommnete Mittel iſt der Staatsvertrag oder das Geſetz. (W. I, 404 fg.)

3) Zweck der Strafgeſetze und Vorausſetzung derſelben.

Die Strafgeſetze gehen aus von der richtigen Vorausſetzung, daß der Wille nicht frei (unbeſtimmbar durch Motive) ſei, in welchem Fall man ihn nicht lenken könnte; ſondern daß er der Nöthigung durch Motive unterworfen ſei. Demgemäß wollen ſie allen etwaigen Motiven zu Verbrechen ſtärkere Gegenmotive in den angedrohten Strafen entgegenſtellen, und ein Kriminalcodex iſt nichts Anderes, als ein Verzeichniß von Gegenmotiven zu verbrecheriſchen Handlungen. (E. 99. W. I, 407.)

Gesetzgebung.

Aller positiven Gesetzgebung vorhergehend und folglich von ihr unabhängig sind die Begriffe Unrecht und Recht, als gleichbedeutend mit Verletzung und Nichtverletzung. Es giebt folglich ein rein ethisches Recht, oder Naturrecht, und eine reine, d. h. von aller positiven Satzung unabhängige Rechtslehre. Die Rechtslehre ist ein Theil der Moral, welcher die Handlungen feststellt, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht Andere verletzen, d. h. Unrecht begehen will. Die Moral hat also hiebei den activen Theil im Auge. Die Gesetzgebung aber nimmt dieses Capitel der Moral, um es in Rücksicht auf die passive Seite, also umgekehrt, zu gebrauchen und die selben Handlungen zu betrachten als solche, die Keiner, da ihm kein Unrecht widerfahren soll, zu leiden braucht. Gegen diese Handlungen errichtet nun der Staat das Bollwerk der Gesetze, als positives Recht. Seine Absicht ist, daß Keiner Unrecht leide; die Absicht der moralischen Rechtslehre hingegen, daß Keiner Unrecht thue. (E. 218 fg. W. I, 409.)

Gesicht.

1) Der Sinn des Gesichts. (S. Sinne.)

2) Das Gesicht in physiognomischer Hinsicht.

a) Physiognomische Einheit des Gesichts.

Wenn man betrachtet, wie in jedem Menschengesicht etwas so ganz Ursprüngliches, so durchaus Originelles liegt und dasselbe eine Ganzheit zeigt, welche nur einer aus lauter nothwendigen Theilen bestehenden Einheit zukommen kann; so muß man bezweifeln, daß etwas von so wesentlicher Einheit und so großer Ursprünglichkeit je aus einer andern Quelle hervorgehen könne, als aus den geheimnißvollen Tiefen des Innern der Natur. Daher auch muß man bei jedem von einem Künstler blos ersonnenen Gesicht zweifeln, ob es in der That ein mögliches sei. Denn wie sollte er eine wirkliche physiognomische Einheit zusammensetzen, da ihm doch das Princip dieser Einheit eigentlich unbekannt ist? (W. II, 479.)

b) Erkennbarkeit des moralischen und intellectuellen Wesens eines Menschen aus den Gesichtszügen.

Jedes Menschengesicht ist eine Hieroglyphe, die sich allerdings entziffern läßt, ja deren Alphabet wir fertig in uns tragen. Das Gesicht sagt mehr, als der Mund; denn es ist das Compendium alles Dessen, was dieser je sagen wird, indem es das Monogramm alles Denkens und Trachtens eines Menschen ist. Alle gehen stillschweigend von dem Grundsatz aus, daß Jeder ist, wie er aussieht. Dieser Grundsatz ist auch richtig; aber die Schwierigkeit liegt in der Anwendung, bei welcher auch der Geübteste Irrthümer begeht. Dennoch lügt das Gesicht nicht. (P. II, 670 fg. 674.)

Das intellectuelle Wesen eines Menschen ist am besten aus Auge und Stirn, das moralische aus Mund und Kinn zu erkennen. (M. 280.)

c) Seltenheit erfreulicher Gesichter und Grund hievon.

Mit Ausnahme der schönen, der gutmüthigen und der geistreichen Gesichter, — also höchst weniger und seltener, — wird fein fühlenden Personen jedes neue Gesicht meistens eine dem Schreck verwandte Empfindung erregen, indem es, in neuer und überraschender Combination, das Unerfreuliche darbietet. Metaphysisch läßt sich dies daraus erklären, daß die Individualität eines Jeden gerade Das ist, wovon er zurückgebracht, corrigirt werden soll; psychologisch aber daraus, daß in dem Inneren der Meisten ein langes Leben hindurch höchst selten etwas Anderes aufgestiegen ist, als kleinliche, niedrige, miserable Gedanken, und gemeine, eigennützige, neidische, schlechte und boshafte Wünsche. Dieses Alles hat dem Gesichte seine Spuren eingedrückt, und diese Spuren haben sich, durch viele Wiederholung, mit der Zeit tief eingefurcht. (P. II, 672.)

Gesichtskreis, geistiger.

Von einem vorzüglichen Intellect bis zu dem, der sich dem Blödsinn nähert, sind der Abstufungen unzählige. Diesem gemäß fällt der geistige Gesichtskreis eines Jeden sehr verschieden aus, nämlich von dem der bloßen Auffassung der Gegenwart, die selbst das Thier hat, zu dem, der doch auch die nächste Stunde, zu dem, der den Tag umfaßt, selbst noch den morgenden, die Woche, das Jahr, das Leben, die Jahrhunderte, Jahrtausende, bis zu dem eines Bewußtseins, welches fast beständig den, wenn auch undeutlich dämmernden Horizont der Unendlichkeit gegenwärtig hat, dessen Gedanken daher einen diesem angemessenen Charakter annehmen. (W. II, 157.)

Gespenster, s. Geister.

Gespräch.

1) Was sich im Gespräche kundgiebt.

Es ist zum Erstaunen, wie leicht und schnell Homogeneität, oder Heterogeneität des Geistes und Gemüthes zwischen Menschen sich im Gespräche kund giebt; an jeder Kleinigkeit wird sie fühlbar. Betreffe das Gespräch auch die fremdartigsten, gleichgültigsten Dinge; es wird, zwischen wesentlich Heterogenen, fast jeder Satz des Einen dem Andern mehr oder minder mißfallen. Homogene hingegen fallen sogleich und in Allem eine gewisse Uebereinstimmung, die bei großer Homogeneität bald zur vollkommenen Harmonie, ja, zum Unisono zusammenklingt. (P. I, 473 fg.)

Zwischen geistig Heterogenen ist nur eine moralische, keine intellectuelle Verbindung möglich. Sogar bei ziemlich gleichem Grade der Bildung gleicht die Conversation zwischen einem großen Geiste und einem

gewöhnlichen Kopfe der gemeinschaftlichen Reise eines Mannes, der auf einem muthigen Rosse sitzt, mit einem Fußgänger. Auf eine kurze Strecke kann zwar der Reiter absitzen, um mit dem Andern zu gehen; wiewohl auch dann ihm die Ungeduld seines Pferdes viel zu schaffen machen wird. (W. II, 162.)

2) Gegensatz zwischen dem Gespräch der Gewöhnlichen und dem der geistig Bevorzugten.

Die meisten Menschen sind keines andern, als subjectiven Gebrauchs ihres Intellects fähig, weil dieser bei ihnen blos ein Werkzeug zum Dienste des Willens ist und in diesem Dienste gänzlich aufgeht. Daher ihre Trockenheit und Unfähigkeit zu jedem freien, objectiv unterhaltenden Gespräch. Man soll mit ihnen in Geschäften reden, sonst nicht. Hingegen ist das Gespräch zwischen Leuten die nur irgendwie eines rein objectiven Gebrauchs ihres Intellects fähig sind, immer schon ein freies Spiel geistiger Kräfte, verhält sich also zu jenem der Andern, wie Tanzen zum Gehen. Ein solches Gespräch ist in der That, wie wenn Zwei oder Mehrere mit einander tanzen; während jenes andere einem bloßen Marschiren neben oder hinter einander, um anzukommen, gleicht. (P. II, 73 fg. 87. 535. H. 452.)

3) Ueberlegenheit des Alters über die Jugend im Gespräch.

Die geistige Ueberlegenheit, sogar die größte, wird in der Conversation ihr entschiedenes Uebergewicht erst nach dem vierzigsten Jahre geltend machen. Denn die Reife der Jahre und die Frucht der Erfahrung kann durch jene wohl vielfach übertroffen, jedoch nie ersetzt werden; sie aber giebt auch dem gewöhnlichsten Menschen ein gewisses Gegengewicht gegen die Kräfte des größten Geistes, so lange dieser jung ist. (P. I, 514.)

4) Eine im Gespräch zu beobachtende Klugheitsregel.

Man enthalte sich aller, selbst noch so wohlgemeinter, correctioneller Bemerkungen im Gespräche; denn die Leute zu kränken ist leicht, sie zu bessern schwer, wo nicht unmöglich. Wenn die Absurditäten eines Gesprächs, welches wir anzuhören im Falle sind, anfangen uns zu ärgern, müssen wir denken, es wäre eine Komödienscene zwischen zwei Narren. (P. I, 493.)

5) Dürftigkeit des durch das Gespräch Mittheilbaren.

Die Thiere in ihrem naiven und reflexionslosen Treiben sind für den die Sprache der Natur Verstehenden und Liebenden bisweilen viel unterhaltender, als die gewöhnlichen Menschen. Denn, erstlich, was kann man sich überhaupt sagen? Nur Begriffe sind durch Worte mittheilbar, also die trockensten Vorstellungen, und was für Begriffe hat denn wohl so ein gewöhnlicher Mensch mitzutheilen; auch ist der größte Reiz des Gesprächs nur das Mimische, der sich zeigende Charakter, so wenig es auch sei. Sogar aber der vorzüglichste Mensch,

wie wenig kann er durch Begriffe, die doch allein mittheilbar sind, sagen von dem, was in ihm vorgeht. Bei gewöhnlichen Menschen aber kommt zu ihrer Dürftigkeit noch Dies hinzu, daß ihre Vernunft sie in den Stand setzt, sich zu verstellen, so daß sie nicht einmal das Wenige, das in ihnen ist, zeigen, sondern statt dessen eine Maske. (H. 450 fg.)

Wenn Anschauungen mittheilbar wären, da gäbe es eine der Mühe lohnende Mittheilung; so aber muß am Ende Jeder in seiner Haut bleiben und in seiner Hirnschale, und Keiner kann dem Andern helfen. (W. II, 79 fg.)

(Ueber den Dialog und seinen Werth siehe: Dialog.)

Gestalt.

Die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen Gestalten, die species rerum oder Platonischen Ideen, machen das rein Objective der Erscheinungen aus. (W. II, 414.)

Gesten. Gesticulation.

1) Allgemeinheit der Sprache der Gesticulation.

Die Gesticulation ist eine eigene Sprache und zwar eine allgemeinere, als die der Worte. Ihre Allgemeinheit ist der der Logik und Grammatik analog, da die Gesticulation blos das Formelle und nicht das Materielle der jedesmaligen Rede ausdrückt; sie unterscheidet sich jedoch von jenen Andern dadurch, daß sie nicht blos auf das Intellectuelle, sondern auch auf das Moralische, d. h. die Regungen des Willens sich bezieht. Aus den beobachteten Gesten eines mit einem Andern Redenden läßt sich, ohne daß man ein Wort vernimmt, der allgemeine, d. i. blos formelle und typische Sinn desselben sehr wohl verstehen. Die Gesten offenbaren den moralisch oder intellectuell wesentlichen Gehalt der ganzen Rede, in abstracto, also die Quintessenz, die wahre Substanz derselben, welche unter den verschiedensten Anlässen und folglich auch beim verschiedensten Stoff, identisch ist und zu diesem sich verhält, wie der Begriff zu den ihm subsumirten Individuen. (P. II, 646 fg.)

2) Die Modificationen der Gesten.

Obwohl die Sprache der Gesticulation bei allen Nationen dieselbe ist, so macht doch eine jede nach Maaßgabe der Lebhaftigkeit von ihr Gebrauch, und bei einzelnen, z. B. den Italienern, hat sie noch die Zugabe einiger weniger, blos conventioneller Gesticulationen erhalten, die daher nur locale Gültigkeit haben. (P. II, 646.) Die Identität der Gesticulation ist bei verschiedenartigen Personen nur solchen unwesentlichen Modificationen unterworfen, wie sie auch die Worte einer Sprache durch kleine Unterschiede der Aussprache oder auch der Erziehung erleiden. (P. II, 647.)

3) Natürlicher Ursprung der Gesten.

Den stehenden und allgemein befolgten Formen der Gesticulation liegt keine Verabredung zum Grunde, sondern sie sind natürlich und ursprünglich, eine wahre Natursprache, wiewohl sie durch Nachahmung und Gewohnheit befestigt sein mögen. (P. II, 647.)

4) Künstlerische Darstellung der Gesten.

Ein genaueres Studium der Gesten liegt bekanntlich dem Schauspieler und, in beschränkterer Ausdehnung, dem öffentlichen Redner ob; doch muß es hauptsächlich in Beobachtung und Nachahmung bestehen. Denn auf abstracte Regeln läßt sich die Sache nicht wohl zurückführen, mit Ausnahme einiger ganz allgemeiner leitender Grundsätze, wie z. B. daß der Gestus nicht dem Worte nachfolgen, vielmehr demselben dich vorhergehen müsse, es ankündigend und dadurch Aufmerksamkeit erregend. (P. II, 647.)

(Ueber die Verachtung der Gesticulation bei den Engländern siehe: Engländer.)

Gesundheit.

1) Die Gesundheit als Sieg des Organismus über die physischen und chemischen Kräfte.

Kein Sieg ohne Kampf. Indem jede höhere Idee, oder Willensobjectivation, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenngleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeußerung ihres Wesens zu gelangen. Auch die im menschlichen Organismus erscheinende Idee unterhält einen dauernden Kampf gegen die physischen und chemischen Kräfte, welche als niedrigere Ideen ein früheres Anrecht auf die Materie haben. Daher ist das behagliche Gefühl der Gesundheit, welches den Sieg des Organismus über die physischen und chemischen Kräfte ausdrückt, so oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewissen größern oder kleinern Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerstand jener Kräfte hervorgeht, und wodurch schon der vegetative Theil unsers Lebens mit einem leisen Leiden beständig verknüpft ist. (W. I, 173 fg.)

2) Das Innewerden der Gesundheit.

Wegen der Negativität aller Befriedigung, alles Genusses (vergl. Befriedigung) im Gegensatz zu der Positivität des Schmerzes können nur Schmerz und Mangel positiv empfunden werden und kündigen sich selbst an, das Wohlsein hingegen ist blos negativ. Daher werden wir der drei größten Güter des Lebens, der Gesundheit, Jugend und Freiheit, nicht als solcher inne, so lange wir sie besitzen, sondern erst, nachdem wir sie verloren haben; denn auch sie sind Negationen. (W. II, 657.)

3) Wichtigkeit der Gesundheit für das Lebensglück.

Daß für unser Glück viel wesentlicher ist was wir *sind*, als was wir *haben*, bestätigt sich in Allem. Besonders überwiegt Gesundheit alle äußern Güter so sehr, daß wahrlich ein gesunder Bettler glücklicher ist, als ein kranker König. (P. I, 336 fg.) Neun Zehntel unsers Glückes beruhen allein auf der Gesundheit. Mit ihr wird Alles eine Quelle des Genusses; hingegen ist ohne sie kein äußeres Gut, welcher Art es auch sei, genießbar, und selbst die übrigen subjectiven Güter, die Eigenschaften des Geistes, Gemüthes, Temperaments werden durch Kränklichkeit herabgestimmt und sehr verkümmert. Demnach geschieht es nicht ohne Grund, daß man vor allen Dingen sich gegenseitig nach dem Gesundheitszustand befragt und einander sich wohlzubefinden wünscht; denn wirklich ist dieses bei Weitem die Hauptsache zum menschlichen Glück. Hieraus aber folgt, daß die größte aller Thorheiten ist, seine Gesundheit aufzuopfern für Erwerb, Beförderung, Gelehrsamkeit, Ruhm, Wollust, oder was es auch sei. Vielmehr soll man ihr Alles nachsetzen. (P. I, 344.)

4) Mittel zur Erhaltung und Befestigung der Gesundheit.

Die Mittel hiezu sind Vermeidung aller Excesse und Ausschweifungen, aller heftigen und unangenehmen Gemüthsbewegungen, auch aller zu großen oder zu anhaltenden Geistesanstrengung, täglich zwei Stunden rascher Bewegung in freier Luft, viel kaltes Baden und ähnliche diätetische Maßregeln. (P. I, 343.) Solange man gesund ist, härte man sich dadurch ab, daß man den Körper durch auferlegte Anstrengung und Beschwerde gewöhne, widrigen Einflüssen jeder Art zu widerstehen. Sobald hingegen ein krankhafter Zustand sich kund giebt, ist sogleich das entgegengesetzte Verfahren zu ergreifen und der kranke Leib, oder Theil desselben zu schonen und zu pflegen; denn das Leidende und Geschwächte ist keiner Abhärtnng fähig. (P. I, 470.)

Der Muskel wird durch starken Gebrauch gestärkt; der Nerv hingegen dadurch geschwächt. Also übe man seine Muskeln durch jede angemessene Anstrengung, hüte hingegen die Nerven vor jeder; also die Augen vor zu hellem, besonders reflectirtem Licht, vor jeder Anstrengung in der Dämmerung, wie auch vor anhaltendem Betrachten zu kleiner Gegenstände; eben so die Ohren vor zu starkem Geräusch; vorzüglich aber das Gehirn vor gezwungener, zu anhaltender, oder unzeitiger Anstrengung. (P. I, 470. Vergl. unter *Gehirn*: Verhaltungsregel in Bezug auf die Anstrengung des Gehirns.)

5) Einfluß der Monate auf die Gesundheit.

Jeder Monat des Jahres hat einen eigenthümlichen und unmittelbaren, d. h. vom Wetter unabhängigen, Einfluß auf unsere Gesundheit, unsere körperlichen Zustände überhaupt, ja, auch auf die geistigen. (P. I, 472.)

Gewalt.

1) Die Gewalt als eine der beiden Arten der Ausübung des Unrechts.

Die Ausübung des Unrechts geschieht entweder durch Gewalt, oder durch List, welches in Hinsicht auf das moralisch Wesentliche einerlei ist. Gewalt ist Zwang des fremden Individuums durch physische Causalität, List aber Zwang mittelst der Motivation, d. h. der durch das Erkennen durchgegangenen Causalität. (W. I, 398.)

2) Ursprüngliche Herrschaft und Unausrottbarkeit der Gewalt.

Von Natur, also ursprünglich, herrscht nicht das Recht, sondern die Gewalt auf Erden, welche vor dem Recht den Vorzug des prim occupantis hat; weshalb sie sich nie annulliren und wirklich aus der Welt schaffen läßt. (P. II, 265.)

3) Unentbehrlichkeit der Gewalt für die Verwirklichung des Rechts.

Das Recht an sich selbst ist machtlos; von Natur herrscht die Gewalt. Diese nun zum Rechte hinüber zu ziehn, so daß mittelst der Gewalt das Recht herrsche, dies ist das Problem der Staatskunst, — ein bei dem grenzenlosen Egoismus der Menschen schweres Problem. — Unmittelbar kann immer nur die physische Gewalt wirken, da vor ihr allein die Menschen, wie sie in der Regel sind, Respect haben. Die Machtlosigkeit blos moralischer Gewalten, wie Vernunft, Recht, Billigkeit, würde bei Aufhebung alles physischen Zwanges sofort augenfällig werden. Nun ist aber die physische Gewalt ursprünglich bei der Masse, bei welcher Unwissenheit, Dummheit und Unrechtlichkeit ihr Gesellschaft leisten. Die Aufgabe der Staatskunst ist demnach zunächst, unter so schwierigen Umständen dennoch die physische Gewalt der Intelligenz, der geistigen Ueberlegenheit, zu unterwerfen und dienstbar zu machen. (P. II, 266 fg.)

4) Warum die Gewalt meistens in schlechten Händen ist.

Man kann überall in der Welt und in allen Verhältnissen nur durch Macht und Gewalt etwas durchsetzen; die Gewalt aber befindet sich meistens in schlechten Händen, weil überall die Schlechtigkeit in furchtbarer Majorität ist. (H. 456.)

Gewissen.

1) Gegenstand des Gewissens.

Die Vorwürfe des Gewissens betreffen zwar zunächst und ostensibel Das, was wir *gethan* haben, eigentlich und im Grunde aber Das, was wir *sind*, als worüber unsere Thaten allein vollgültiges Zeugniß ablegen, indem sie zu unserm Charakter sich verhalten, wie die Symptome zur Krankheit. Unser Esse (was wir *sind*), worin allein unsere Freiheit und Verantwortlichkeit liegt, bildet den eigentlichen Gegenstand

unserer Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit uns selbst. Die immer vollständiger werdende Bekanntschaft mit uns selbst, das immer mehr sich füllende Protokoll der Thaten ist das Gewissen. Das Thema des Gewissens sind zunächst unsere Handlungen nach ihrer ethischen Bedeutsamkeit, ihrer Moralität oder Immoralität. Die immer reicher werdende Erinnerung der in dieser Hinsicht bedeutsamen Handlungen vollendet mehr und mehr das Bild unsers Charakters, die wahre Bekanntschaft mit uns selbst, und aus dieser erwächst Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns, mit dem was wir sind, je nachdem Egoismus oder Mitleid vorgewaltet haben. Auch die Vorwürfe, die wir Andern machen, oder das Lob, die Hochachtung, die wir ihnen zollen, sind nur zunächst auf die Thaten, eigentlich aber auf den unveränderlichen Charakter derselben gerichtet. (E. 256 fg. 95. 177 fg.)

2) Voraussetzungen des Gewissens.

Das Gewissen setzt nicht blos Freiheit des Esse (des Charakters) voraus, sondern auch Unveränderlichkeit desselben. Auf der Unveränderlichkeit des Charakters beruht die Möglichkeit des Gewissens, sofern dieses oft noch im späten Alter die Unthaten der Jugend uns vorhält, wie z. B. dem J. J. Rousseau, nach 40 Jahren, daß er die Magd Marion eines Diebstahls beschuldigt hatte, den er selbst begangen. Dies ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Charakter unverändert derselbe geblieben. (E. 51.) Nur weil der Wille nicht der Zeit unterworfen ist, sind die Wunden des Gewissens unheilbar, werden nicht, wie andere Leiden, allmälig verschmerzt; sondern die böse That drückt das Gewissen nach vielen Jahren mit eben der Stärke, als da sie frisch war. (H. 398.) Das Vergangene wäre gleichgültig, als bloße Erscheinung, und könnte nicht das Gewissen beängstigen, fühlte sich nicht der Charakter frei von aller Zeit und durch sie unveränderlich, so lange er nicht sich selbst verneint. (W. I, 433. 357.)

Durch Vernunft ist das Gewissen blos deshalb bedingt, weil nur vermöge ihrer eine deutliche und zusammenhängende Rückerinnerung möglich ist. (E. 257.)

3) Warum nur Thaten, nicht Wünsche und Gedanken das Gewissen beschweren.

Allein der Entschluß, nicht aber der bloße Wunsch ist eigentliches Zeugniß des Charakters. Der Entschluß aber wird allein durch die That gewiß. Der Wunsch ist blos nothwendige Folge des gegenwärtigen Eindrucks und ist daher so unmittelbar nothwendig und ohne Ueberlegung, wie das Thun der Thiere, drückt daher auch, wie dieses, blos den Gattungscharakter, nicht den individuellen aus. (Vergl. Entschluß.) Daher beschweren, bei gesundem Gemüthe, nur Thaten das Gewissen, nicht Wünsche und Gedanken. Denn nur unsere Thaten halten uns den Spiegel unsers Willens vor. Die völlig unüberlegt und im blinden Affect begangene That ist gewissermaßen ein Mittelding zwischen bloßem Wunsch und Entschluß; daher kann sie durch wahre Reue, die sich aber auch als That zeigt, aus-

gelöscht werden aus dem Bilde unsers Willens, welches unser Lebenslauf ist. (W. I, 354. E. 169 fg.)

4) Warum das Gewissen erst nach der That spricht.

Da das Gewissen die nähere und immer intimer werdende Bekanntschaft mit der moralischen Beschaffenheit unsers Willens ist, wir diese Beschaffenheit aber erst aus unseren Handlungen empirisch kennen lernen, so liegt es in der Natur der Sache, daß das Gewissen direct erst hinterher (nach der Handlung) spricht, weshalb es auch das richtende Gewissen heißt. Vorher sprechen kann es nur indirect indem die Reflexion aus der Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Mißbilligung einer erst projectirten That schließt. (E. 95. 257. Hierauf scheint sogar die Etymologie des Wortes Gewissen zu beruhen, indem nur das bereits Geschehene gewiß ist. (E. 169 fg.)

5) Ursprung der Gewissenspein und ihres Gegentheils

Der Bosheit ist eine besondere Pein beigesellt, welche bei jeder bösen Handlung fühlbar wird und, nach der Länge ihrer Dauer, Gewissensbiß, oder Gewissensangst heißt. Diese Pein entspringt aus einer zwiefachen Erkenntniß. Es regt sich nämlich trotz der Befangenheit des Bösen im principio individuationis, d. h. trotzdem er seine Person von jeder andern als absolut verschieden und durch eine weite Kluft getrennt ansieht, doch im Innersten seines Bewußtseins die geheime Ahndung, daß, so sehr auch Zeit und Raum ihn von andern Individuen und deren Qualen, die sie leiden, ja durch ihn leiden, trennen, dennoch diese Ordnung der Dinge nur Erscheinung ist, an sich hingegen der Quäler mit dem Gequälten identisch ist, da es der eine Wille zum Leben ist, der in Allen erscheint und der hier nur, sich selbst verkennend, seine Waffen gegen sich selbst wendet und indem er in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein sucht, eben dadurch in der andern Qual leiden muß.

Außerdem entspringt die Gewissenspein noch aus einer zweiten, mit jener ersten genau verbundenen, unmittelbaren Erkenntniß, nämlich der der Stärke, mit welcher im bösen Individuo der Wille zum Leben sich bejaht, welche weit über seine individuelle Erscheinung hinausgeht, bis zur gänzlichen Verneinung des selben, im fremden Individuo erscheinenden Willens. Das innere Entsetzen folglich des Bösewichts über seine eigene That enthält neben jener Ahndung der bloßen Scheinbarkeit des zwischen ihm und Andern gesetzten Unterschiedes zugleich auch die Erkenntniß der Heftigkeit seines eigenen Willens. Er erkennt sich als concentrirte Erscheinung des Willens zum Leben, fühlt bis zu welchem Grade er dem Willen zum Leben und damit auch den dem Leben wesentlichen zahllosen Leiden anheimgefallen ist. — Also neben der bloß gefühlten Erkenntniß der Scheinbarkeit und Nichtigkeit der die Individuen absondernden Formen der Vorstellung (Raum und Zeit), ist es die Selbsterkenntniß des eigenen Willens und seines Grades, welche dem Gewissen den Stachel giebt. (W. I, 431—434. M. 733. H. 340.)

Das Gegentheil der Gewissenspein ist das gute Gewissen, die Befriedigung, welche wir nach jeder guten That verspüren. Sie entspringt daraus, daß solche That, wie hervorgegangen aus dem Wiedererkennen unsers eigenen Wesens an sich auch in der fremden Erscheinung, so uns auch wiederum die Beglaubigung dieser Erkenntniß giebt, und dadurch sich das Herz erweitert fühlt, wie durch den Egoismus zusammengezogen. Der Egoist fühlt sich von fremden und feindlichen Erscheinungen umgeben, und alle seine Hoffnung ruht auf dem eigenen Wohl. Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen; das Wohl einer jeden derselben ist sein eigenes. Daher die Gleichmäßigkeit und Heiterkeit der Stimmung des Guten. Denn der über unzählige Erscheinungen verbreitete Antheil kann nicht so beängstigen, wie der auf eine concentrirte. (W. I, 441 fg.)

6) Das unächte Gewissen.

Es giebt ein unächtes Gewissen (conscientia spuria), das oft mit dem natürlichen Gewissen verwechselt wird. Die Reue und Beängstigung, welche Mancher über seine Thaten empfindet, ist oft im Grunde nichts Anderes, als die Furcht vor Dem, was ihm geschehen kann. Die Verletzung äußerlicher, willkürlicher und sogar abgeschmackter Satzungen quält Manchen mit innern Vorwürfen, ganz nach Art des Gewissens. Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist, etwa aus 1/5 Menschenfurcht, 1/5 Deisidämonie, 1/5 Vorurtheil, 1/5 Eitelkeit und 1/5 Gewohnheit. — Religiöse Leute, jedes Glaubens, verstehen unter Gewissen sehr oft nichts Anderes, als die Dogmen und Vorschriften ihrer Religion und die in Beziehung auf diese vorgenommene Selbstprüfung. — Wie wenig der Begriff des Gewissens, gleich andern Begriffen, durch sein Object selbst festgestellt ist, wie verschieden er von Verschiedenen gefaßt worden, wie schwankend und unsicher er bei den Schriftstellern erscheint, kann man aus Ständlins „Geschichte der Lehre vom Gewissen" ersehen. (E. 192 fg.)

7) Das intellectuelle Gewissen.

Es giebt eine intellectuelle Schlechtigkeit, wie eine moralische, folglich auch ein intellectuelles Gewissen, vermöge dessen jeder Sophist und Afterweise weiß, daß er ein solcher ist. (H. 399.)

8) Kritik der juridisch-dramatischen Form des Gewissens bei Kant.

Die ganze juridisch-dramatische Form, in der Kant das Gewissen darstellt (als einen vollständigen Gerichtshof im Innern des Gemüthes mit Proceß, Richter, Ankläger, Vertheidiger, Urtheilsspruch), ist dem Gewissen völlig unwesentlich und keineswegs eigenthümlich. Vielmehr ist sie eine viel allgemeinere Form, welche die Ueberlegung jeder praktischen Angelegenheit leicht annimmt und die hauptsächlich entspringt aus dem dabei meistens eintretenden Conflict entgegengesetzter Motive, deren Gewicht die Vernunft successive prüft; wobei es gleichviel ist,

ob diese Motive moralischer, oder egoistischer Art sind, und ob es eine Deliberation des noch zu Thuenden, oder eine Rumination des schon Vollzogenen betrifft. (E. 170—174.)

Gewißheit.

1) Unterschied zwischen Gewißheit und Wissenschaftlichkeit der Erkenntniß.

Gewißheit kann die abgerissenste einzelne Erkenntniß eben so sehr haben, als die wissenschaftliche. Der Zweck der Wissenschaft ist nicht größere Gewißheit, sondern Erleichterung des Wissens durch die Form desselben und dadurch gegebene Möglichkeit der Vollständigkeit des Wissens. Es ist deshalb eine zwar gangbare, aber verkehrte Meinung, daß Wissenschaftlichkeit der Erkenntniß in der größern Gewißheit bestehe, und ebenso falsch ist die hieraus hervorgegangene Behauptung, daß nur Mathematik und Logik Wissenschaften im eigentlichen Sinn wären, weil nur in ihnen, wegen ihrer gänzlichen Apriorität, unumstößliche Gewißheit der Erkenntniß ist. Dieser letztere Vorzug selbst ist ihnen nicht abzustreiten; nur giebt er ihnen keinen besondern Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, als welche nicht in der Sicherheit, sondern in der durch das stufenweise Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen begründeten systematischen Form der Erkenntniß liegt. (W. I, 76.)

2) Vorzug der unmittelbaren (anschaulichen) vor der mittelbaren (erschlossenen) Gewißheit.

Die wissenschaftliche Form bringt es mit sich, daß die Wahrheit vieler Sätze nur logisch begründet wird, nämlich durch ihre Abhängigkeit von andern Sätzen, also durch Schlüsse, die zugleich als Beweise auftreten. Man soll aber nie vergessen, daß diese ganze Form nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntniß ist, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit. Es ist leichter, die Beschaffenheit eines Thieres aus der Species, zu der es gehört, und so aufwärts aus dem genus, der Familie, der Ordnung, der Classe zu erkennen, als das jedesmal gegebene Thier für sich zu untersuchen; aber die Wahrheit aller durch Schlüsse abgeleiteten Sätze ist immer nur bedingt und zuletzt abhängig von einer, die nicht auf Schlüssen, sondern auf Anschauung beruht. Läge diese letztere uns immer so nahe, wie die Ableitung durch einen Schluß, so wäre sie durchaus vorzuziehen. Denn alle Ableitung aus Begriffen ist, wegen des mannigfaltigen Ineinandergreifens der Sphären und der oft schwankenden Bestimmung ihres Inhalts, vielen Täuschungen ausgesetzt. — Schlüsse sind zwar der Form nach völlig gewiß; allein sie sind sehr unsicher durch ihre Materie, die Begriffe. Ueberall folglich ist unmittelbare Evidenz der bewiesenen Wahrheit weit vorzuziehen, und diese nur da anzunehmen, wo jene zu weit herzuholen wäre, nicht aber, wo sie ebenso nahe oder gar näher liegt, als diese. (W. I, 81 fg. Vergl. auch Beweis und Evidenz.)

Gewohnheit.

1) Verwandtschaft der Gewohnheit mit der Trägheit.

Die Macht der Gewohnheit beruht auf der Trägheit, und dies ist im eigentlichern Sinne zu verstehen, als es scheint. Was nämlich für die durch mechanische Ursachen bewegten Körper die Kraft der Trägheit ist, eben Dies ist für die durch Motive bewegten Körper die Macht der Gewohnheit. Die aus Gewohnheit geschehenden Handlungen geschehen ohne individuelles, einzelnes, eigens für diesen Fall wirkendes Motiv. Blos die ersten Exemplare jeder zur Gewohnheit gewordenen Handlung haben ein Motiv gehabt, dessen Nachwirkung die jetzige Gewohnheit ist, gerade so wie ein durch Stoß bewegter Körper keines neuen Stoßes mehr bedarf, um seine Bewegung fortzusetzen. Diese Verwandtschaft der Gewohnheit mit der Trägheit ist kein bloßes Gleichniß, sondern es ist Identität der Sache, nämlich des Willens auf weit verschiedenen Stufen seiner Objectivation, welchen gemäß sich das selbe Bewegungsgesetz so verschieden gestaltet. (P. II, 619 fg.)

2) Unterschied zwischen den gewohnheitsmäßigen und den aus der Constanz des Charakters hervorgehenden Handlungen.

Gar Manches, was der Macht der Gewohnheit zugeschrieben wird, beruht vielmehr auf der Constanz und Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters, in Folge welcher wir unter gleichen Umständen stets das Selbe thun, welches daher mit gleicher Nothwendigkeit das erste, wie das hundertste Mal geschah. (P. II, 619.)

Glaube. Glaubenslehre.

1) Radicale Verschiedenheit zwischen Glauben und Wissen.

Die Wissenschaft hat es mit dem zu thun, was man wissen kann; der Glaube hingegen lehrt, was man nicht wissen kann. Denn könnte man es wissen, so würde der Glaube als unnütz und lächerlich dastehen, etwa wie wenn hinsichtlich der Mathematik eine Glaubenslehre aufgestellt würde. Der Glaube könnte nun immerhin mehr lehren, als die Wissenschaft, ohne mit dieser in Conflict zu kommen, jedoch nichts mit den Ergebnissen dieser Unvereinbares, weil nämlich das Wissen aus einem härtern Stoff ist, als der Glaube, so daß, wenn sie gegen einander stoßen, dieser bricht. Jedenfalls sind beide vom Grund aus verschiedene Dinge, die, zu ihrem beiderseitigen Wohl, streng geschieden bleiben müssen. (P. II, 386 fg.) Glauben und Wissen vertragen sich nicht wohl im selben Kopfe; sie sind darin, wie Wolf und Schaaf in Einem Käfig; und zwar ist das Wissen der Wolf, der den Nachbar aufzufressen droht. (P. II, 419.)

2) Abnahme des Glaubens mit der Zunahme der Cultur.

Es giebt einen Siedepunkt auf der Scala der Cultur, wo aller Glaube, alle Offenbarung, alle Auctoritäten sich verflüchtigen, der Mensch nach eigener Einsicht verlangt, belehrt, aber auch überzeugt sein will. Dann wird es Ernst mit dem Verlangen nach Philosophie; denn das metaphysische Bedürfniß ist so unvertilgbar, als irgend ein physisches. Mit der Unfähigkeit zum Glauben wächst das Bedürfniß der Erkenntniß. (G. 122.)

Es ist augenscheinlich, daß nachgerade die Völker schon damit umgehen, das Joch des Glaubens abzuschütteln; die Symptome davon zeigen sich überall, wiewohl in jedem Lande anders modificirt. Die Ursache ist das zu viele Wissen, welches unter sie gekommen ist. Die sich täglich vermehrenden und nach allen Richtungen sich immer weiter verbreitenden Kenntnisse jeder Art erweitern den Horizont eines Jeden, so daß der Mythenglaube schwinden muß. Die Menschheit wächst die Religion aus, wie ein Kinderkleid. (P. II, 419.)

3) Unerzwingbarkeit des Glaubens.

Der Glaube ist wie die Liebe; er läßt sich nicht erzwingen. Daher ist es ein mißliches Unternehmen, ihn durch Staatsmaßregeln einführen oder befestigen zu wollen. Denn wie der Versuch, Liebe zu erzwingen, Haß erzeugt; so der, Glauben zu erzwingen, erst recht Unglauben. Nur ganz mittelbar und folglich durch lange zum Voraus getroffene Anstalten, kann man den Glauben befördern, indem man nämlich ihm ein gutes Erdreich, darauf er gedeiht, vorbereitet; ein solches ist die Unwissenheit. (P. II, 420.)

4) Schädliche Wirkung früh eingeprägter Glaubenslehren.

Zum Glauben ist die Fähigkeit am stärksten in der Kindheit. Durch Bemächtigung daher dieses zarten Alters viel mehr noch, als durch Drohungen und Berichte von Wundern, schlagen die Glaubenslehren Wurzel. Wenn nämlich dem Menschen in früher Kindheit gewisse Grundansichten und Lehren mit ungewohnter Feierlichkeit und mit der Miene des höchsten, bis dahin von ihm noch nie gesehenen Ernstes wiederholt vorgetragen werden, dabei die Möglichkeit eines Zweifels daran ganz übergangen, oder darauf als auf einen Schritt zum ewigen Verderben hingedeutet wird; da wird in der Regel der Mensch beinahe so unfähig sein, an jenen Lehren, wie an seiner Existenz, zu zweifeln; weshalb dann unter vielen Tausenden kaum Einer die Stärke des Geistes haben wird, nach der Wahrheit der überlieferten Glaubenslehre zu fragen. Passender, als man dachte, hat man daher Die, welche es dennoch vermögen, starke Geister, esprits forts, benannt. Für die Uebrigen aber giebt es nichts so Absurdes, oder Empörendes, daß nicht, wenn auf jenem Wege eingeimpft, der festeste Glaube daran in ihnen Wurzel schlüge. (P. II, 349 fg.)

5) Zweck aller Glaubenslehren.

Der großen Menge, welche die Wahrheit rein und an sich zu fassen nicht fähig ist, ein Surrogat derselben in Form des Mythos zu geben, welches als Regulativ für das Handeln hinreichend ist, indem es die ethische Bedeutung desselben, in der dieser selbst ewig fremden Erkenntnißweise gemäß dem Satze vom Grunde, doch durch bildliche Darstellung faßlich macht, — ist der Zweck aller Glaubenslehren, indem sie sämmtlich mythische Einkleidungen der dem rohen Menschensinn unzugänglichen Wahrheit sind. (W. I, 420.)

6) Was jeder Glaubenslehre ihre große Kraft giebt.

Was jeder positiven Glaubenslehre ihre große Kraft giebt, der Anhaltspunkt, durch welchen sie die Gemüther fest in Besitz nimmt, ist durchaus ihre ethische Seite, wiewohl nicht unmittelbar als solche, sondern indem sie mit dem übrigen, der jedesmaligen Glaubenslehre eigenthümlichen mythischen Dogma fest verknüpft und verwebt, als allein durch dasselbe erklärbar erscheint, so daß die Gläubigen die ethische Bedeutung des Handelns und ihren Mythos für ganz unzertrennlich, ja schlechthin Eins halten und nun jeden Angriff auf den Mythos für einen Angriff auf Recht und Tugend halten. (W. I, 427, Anmerk.)

Gleichheit.

1) Gleichheit des Erkennenden und Erkannten.

Insofern als das Bedürfniß der Erkenntniß überhaupt aus der Vielheit und Verschiedenheit der Wesen entspringt, wäre es richtiger zu sagen: „nur das Verschiedene wird vom Verschiedenen erkannt", als, wie Empedokles sagte, „nur das Gleiche vom Gleichen", welches ein gar schwankender und vieldeutiger Satz war; obgleich sich auch Gesichtspunkte fassen lassen, von welchen aus er wahr ist, wie z. B. der des Helvetius, wenn er sagt: Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit; c'est une corde qui ne frémit qu'à l'unisson, welches zusammentrifft mit dem Xenophanischen σοφον εἰναι δει τον ἐπιγνωσομενον τον σοφον (Sapientem esse oportet eum, qui sapientem agnituras sit.) (W. II, 310.)

2) Gleichheit der Rechte.

Obgleich die Kräfte der Menschen ungleich sind, so sind doch ihre Rechte gleich; weil diese nicht auf den Kräften beruhen, sondern, wegen der moralischen Natur des Rechts, darauf, daß in Jedem der selbe Wille zum Leben, auf der gleichen Stufe seiner Objectivation, sich darstellt. Dies gilt jedoch nur vom ursprünglichen und abstracten Recht, welches der Mensch als Mensch hat. Das Eigenthum, wie auch die Ehre, welche Jeder mittelst seiner Kräfte sich erwirbt, richtet sich nach dem Maaße und der Art dieser Kräfte und giebt dann seinem Rechte eine weitere Sphäre; hier hört also die Gleichheit auf. Der hierin besser Ausgestattete, oder Thätigere, erweitert, durch größern

Erwerb, nicht sein Recht, sondern nur die Zahl der Dinge, auf die es sich erstreckt. (P. II, 257.)

Gleichmuth, s. Stoicismus.

Gleichniß.

1) Werth der Gleichnisse für die Erkenntniß.

Gleichnisse sind von großem Werthe, sofern sie ein unbekanntes Verhältniß auf ein bekanntes zurückführen. Sogar beruht alle Begriffsbildung im Grunde auf Gleichnissen, sofern sie aus dem Auffassen des Aehnlichen und Fallenlassen des Unähnlichen in den Dingen erwächst. Ferner besteht jedes eigentliche Verstehen zuletzt in einem Auffassen von Verhältnissen; man wird aber jedes Verhältniß um so deutlicher und tiefer auffassen, als man es in weit von einander verschiedenen Fällen als dasselbe wiedererkennt, also keine blos individuelle, anschauliche Erkenntniß, sondern einen Begriff von der ganzen Art desselben hat. (P. II, 580 fg.)

2) Wirkung der Gleichnisse in den redenden Künsten. (S. unter Allegorie: Zulässigkeit der Allegorie in der Poesie.)

3) Gleichnisse als ein Zeichen von Verstand.

Weil Gleichnisse ein so mächtiger Hebel für die Erkenntniß sind, zeugt das Aufstellen überraschender und dabei treffender Gleichnisse von einem tiefen Verstande, wie schon Aristoteles erkannt hat. (P. II, 581.)

Glück.

1) Glück im Sinne von Befriedigung.

Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist wesentlich immer nur negativ. (W. II, 376. Vergl. Befriedigung.)

Das einzige reine Glück, welchem weder Leiden, noch Bedürfniß vorhergeht, noch auch Reue, Leiden, Leere, Ueberdruß nothwendig folgt, ist das reine willensfreie Erkennen (die ästhetische Contemplation); nur kann dieses Glück nicht das ganze Leben füllen, sondern blos Augenblicke desselben. (W. I, 378.)

2) Glück im Sinne von fortuna.

Von den drei Weltmächten Klugheit, Stärke, Glück vermag die zuletzt genannte am meisten. Denn unser Lebensweg ist dem Lauf eines Schiffes zu vergleichen. Das Schicksal, die τυχη, die secunda aut adversa fortuna, spielt die Rolle des Windes, indem sie uns schnell weit fördert, oder weit zurückwirft; wogegen unser eigenes Mühen und Treiben, welches dabei die Rolle der Ruder spielt, nur wenig vermag. Diese Macht des Glückes drückt das spanische Sprüchwort: „Gieb deinem Sohne Glück und wirf ihn ins Meer" treffend aus. (P. I, 497 fg.)

Glückſäligkeit.

1) Die Glückſäligkeit vom Standpunkt der höhern, über die Erſcheinung ſich erhebenden Erkenntniß angeſehen.

Alles zeitliche Glück ſteht auf untergrabenem Boden. Glück und Klugheit ſchützen zwar die Perſon vor Unfällen und verſchaffen ihr Genüſſe; aber die Perſon iſt bloße Erſcheinung und ihre Verſchiedenheit von andern Individuen und das Freiſein von den Leiden dieſer beruht auf der Form der Erſcheinung, dem principio individuationis. Dem wahren Weſen der Dinge nach hat Jeder, ſo lange er das Leben bejaht, alle Leiden der Welt als die ſeinigen zu betrachten. Für die das principium individuationis durchſchauende Erkenntniß iſt ein glückliches Leben in der Zeit, mitten unter den Leiden unzähliger Anderen, — doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König iſt, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß nur eine flüchtige Täuſchung ihn von dem Leiden ſeines Lebens getrennt hatte. (W. I, 417 fg.)

2) Unmöglichkeit der Glückſäligkeit in einem Daſein, wie das unſrige.

In einem Daſein, wie das unſrige, welches weſentlich die beſtändige Bewegung zur Form hat, deſſen Typus alſo Unruhe iſt, und in einer Welt, wie die unſrige, wo keine Stabilität irgend einer Art möglich, ſondern Alles in raſtloſem Wirbel und Wechſel begriffen iſt, läßt Glückſäligkeit ſich nicht einmal denken. Sie kann nicht wohnen, wo Plato's „beſtändiges Werden und nie Sein" allein Statt findet. Keiner iſt glücklich, ſondern Jeder ſtrebt nur ſein Leben lang nach einem vermeintlichen Glück. (P. II, 304 fg.) Friede, Ruhe und Glückſäligkeit wohnt allein da, wo es kein Wo und kein Wann giebt. (P. II, 47, Anmerk.)

Alles im Leben giebt kund, daß das irdiſche Glück beſtimmt iſt, vereitelt oder als eine Illuſion erkannt zu werden. Hiezu liegen tief im Weſen der Dinge die Anlagen. Demgemäß fällt das Leben der meiſten Menſchen trübſälig und kurz aus. Die comparativ Glücklichen ſind es meiſtens nur ſcheinbar, oder aber ſie ſind, wie die Langlebenden, ſeltene Ausnahmen. Das Leben ſtellt ſich dar als ein fortgeſetzter Betrug, im Kleinen, wie im Großen. Das Leben mit ſeinen ſtündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit ſeinen getäuſchten Hoffnungen und ſeinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen trägt ſo deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden ſoll, daß es ſchwer zu begreifen iſt, wie man dies hat verkennen können und ſich überreden laſſen, es ſei da, um dankbar genoſſen zu werden, und der Menſch, um glücklich zu ſein. (W. II, 655 ff. Vergl. auch Befriedigung.)

Nicht nur, daß kein reines Glück, kein Zuſtand wirklicher und dauernder Befriedigung anzutreffen iſt, vielmehr ſelbiges blos als ein

uns vorſchwebendes und leitendes Ideal, oder eigentlich eine Chimäre von der Erfahrung bekundet wird; — ſondern es kann und darf ein ſolches nicht möglich ſein; denn es wäre eine vollſtändige Rechtfertigung des Willens zum Leben, dieſer behielte Recht, und das Aufgeben deſſelben wäre Thorheit. (H. 422.)

3) Glückſäligkeit und Tugend.

Die ethiſchen Syſteme, ſowohl philoſophiſche, als auf Glaubenslehren geſtützte, ſuchen die Glückſäligkeit mit der Tugend irgendwie in Verbindung zu ſetzen, die erſtern entweder durch den Satz des Widerſpruchs, oder auch durch den des Grundes, Glückſäligkeit alſo entweder zum Identiſchen, oder zur Folge der Tugend zu machen, immer ſophiſtiſch; die letztern aber durch Behauptung anderer Welten, als die der Erfahrung möglicherweiſe bekannte. Dem gegenüber ſteht die wahre Betrachtung, für die das innere Weſen der Tugend ſich ergiebt als ein Streben in ganz entgegengeſetzter Richtung, als das nach Glückſäligkeit, d. i. Wohlſein und Leben. (W. I, 427.)

Die Alten, namentlich die Stoiker, auch die Peripatetiker und Akademiker, bemühten ſich vergeblich, zu beweiſen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen; die Erfahrung ſchrie laut dagegen. Was dem Bemühen jener Philoſophen, wenngleich ihnen nicht deutlich bewußt, eigentlich zum Grunde lag, war die vorausgeſetzte Gerechtigkeit der Sache: wer ſchuldlos war, ſollte auch frei von Leiden, alſo glücklich ſein. Aber nach der chriſtlichen Lehre rechtfertigen die Werke nicht; demnach ein Menſch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menſchenliebe, mithin das αγαθον, honestum ausgeübt hat, dennoch nicht ſchuldlos iſt, ſondern (nach Calderons Spruch) des Menſchen größte Schuld bleibt, daß er geboren ward. In Folge dieſer Schuld bleibt der Menſch mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den phyſiſchen und geiſtigen Leiden preisgegeben, iſt alſo nicht glücklich. (W. II, 690 fg. Vergl. unter Gerechtigkeit: die ewige Gerechtigkeit.)

Glückſäligkeitslehre.

1) Vorausſetzung der Glückſäligkeitslehre.

Die Glückſäligkeitslehre (Eudämonologie) iſt die Anleitung oder Anweiſung zu einem möglichſt angenehmen und glücklichen Leben. Sie ſetzt folglich voraus, daß das Daſein dem Nichtſein entſchieden vorzuziehen, und daß wir daſind, um glücklich zu ſein. Sie beruht alſo auf einer optimiſtiſchen Vorausſetzung, die verglichen mit der ganzen Beſchaffenheit, dem weſentlichen Charakter des Lebens, und angeſehen vom höhern metaphyſiſch-ethiſchen Standpunkte aus, ſich als Irrthum erweiſt. (P. I, 331. W. II, 726 ff.)

2) Werth der Glückſäligkeitslehre.

Vom peſſimiſtiſchen Standpunkt aus, welcher die Vorausſetzung der Eudämonologie als einen Irrthum verwirft, kann die Aufſtellung

einer solchen nur auf einer Accomodation an den gewöhnlichen Standpunkt beruhen. Demnach kann auch ihr Werth nur ein bedingter sein, da selbst das Wort Eudämonologie nur ein Euphemismus ist. (P. I, 331.)

3) Inhalt der Glückseligkeitslehre.

Da der Unterschied im Loose der Sterblichen auf folgenden drei Grundbestimmungen beruht:

1) Was Einer ist: die physische, intellectuelle und moralische Beschaffenheit der Person.

2) Was Einer hat: Eigenthum und Besitz.

3) Was Einer vorstellt: Ehre, Rang und Ruhm —

so betrachtet die (Schopenhauersche) Eudämonologie den Einfluß dieser Lebensgüter auf das Lebensglück und vergleicht sie in dieser Hinsicht mit einander. Das Ergebniß dieser Betrachtung und Vergleichung ist, daß der Einfluß dessen, was Einer ist oder an sich selber hat, also der Einfluß der eigenen Persönlichkeit auf das Lebensglück viel wesentlicher und durchgreifender ist, als der Einfluß dessen, was Einer hat und was Einer vorstellt. Die Eudämonologie verkennt zwar nicht den Werth dieser beiden letzten Arten von Lebensgütern für das Lebensglück, bestimmt ihn jedoch nur als einen relativen. (P. I, 333—429.)

Außer der Betrachtung und Vergleichung des Einflusses der drei Hauptarten von Lebensgütern auf das Lebensglück enthält die (Schopenhauersche) Eudämonologie noch „Paränesen und Maximen", Ansichten und Rathschläge, betreffend das glückliche Leben, welche zerfallen in a) allgemeine, b) in solche, welche unser Verhalten gegen uns selbst, c) solche, welche unser Verhalten gegen Andere, d) solche, welche unser Verhalten gegen den Weltlauf und das Schicksal betreffen. (P. I, 431—507.)

Gnade.

1) Gegensatz zwischen Natur und Gnade.

Nothwendigkeit ist das Reich der Natur, Freiheit ist das Reich der Gnade. Natur ist die Bejahung des Willens zum Leben, Gnade die Verneinung des Willens, die Erlösung. (W. I, 478 fg. 483. Vergl. auch unter Christenthum: Kern der christlichen Glaubenslehre.)

2) Gnadenwirkung.

Weil die Selbstaufhebung des Willens von der Erkenntniß ausgeht, alle Erkenntniß und Einsicht aber als solche von der Willkür unabhängig ist; so ist auch die Verneinung des Willens, der Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von Außen angeflogen. Daher eben nannte die Kirche sie Gnadenwirkung. Und weil in Folge solcher Gnadenwirkung das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, so daß er nichts mehr will von Allem, was er

bisher so heftig wollte, also wirklich gleichsam ein neuer Mensch a die Stelle des alten tritt, nannte sie diese Folge der Gnadenwirkun die Wiedergeburt. (W. I, 478 fg. Vergl. unter Charakter: An hebung des Charakters.) Die gänzliche Sinnesänderung des Mensch (Wiedergeburt) ist nicht die Wirkung abstracter Erkenntniß (Ethi sondern intuitiver Erkenntniß (Gnadenwirkung). (W. I, 625.)

Gnadenwahl.

1) Wahrheit der Lehre von der Gnadenwahl.

Der christlichen Lehre von der Gnadenwahl gab die Einsicht d Ursprung, daß der Hauptsache und dem Innern nach die Tugend g wissermaßen, wie der Genius, angeboren ist, und daß so wenig a abstracte Aesthetik Einem die Fähigkeit genialer Production beibring kann, eben so wenig abstracte Ethik einen unedlen Charakter zu einer tugendhaften, edeln umzuschaffen vermag. (W. I, 624 fg. P. II, 243 Das Dogma von der Prädestination in Folge der Gnadenwahl un Ungnadenwahl (Röm. 9, 11—24) ist offenbar aus der Einsicht en sprungen, daß der Mensch sich nicht ändert, sondern sein Leben un Wandel, d. i. sein empirischer Charakter, nur die Entfaltung des in telligibeln ist, die Entwicklung entschiedener, schon im Kinde erkennbare unveränderlicher Anlagen, daher gleichsam schon bei seiner Geburt sein Wandel fest bestimmt ist und sich bis ans Ende im Wesentlichen gleich bleibt. (W. I, 346.)

2) Die Consequenzen aus der Verbindung dieser Einsicht mit jüdischen Dogmen.

Die Consequenzen, welche aus der Vereinigung dieser ganz richtigen Einsicht mit den in der jüdischen Glaubenslehre vorgefundenen Dogmen hervorgiengen und nun die allergrößte Schwierigkeit, den ewig unauflöslichen gordischen Knoten gaben, um welchen sich die allermeisten Streitigkeiten der Kirche drehen, kann die Philosophie nicht übernehmen und vertreten. (W. I, 346.)

Γνωθι σεαυτον, s. Selbsterkenntniß.

Gothische Baukunst, s. Architectur.

Gott. Gottesglaube. Gottesbewußtsein.

1) Ursprung des Wortes „Gott".

Aus Ormuzd ist Jehova (so wie aus Ahriman Satan) geworden. Ormuzd selbst aber stammt aus dem Brahmanismus; er ist *nämlich* kein anderer, als Indra, jener untergeordnete, oft mit Menschen rivalisirende Gott des Firmaments und der Atmosphäre. Dieser Indra-Ormuzd-Jehova mußte nachmals in das Christenthum, da es in Judäa entstand, übergehen, dessen kosmopolitischem Charakter zufolge er jedoch seine Eigennamen ablegte, um in der Landessprache jeder bekehrten Nation durch das Appellativum der durch ihn verdrängten übermenschlichen Individuen bezeichnet zu werden, als Θεος, *Deus*,

welches vom Sanskrit Deva kommt (wovon auch devil, Teufel), oder bei den Gothisch-Germanischen Völkern durch das von Odin oder Wodan, Guodan; Godan stammende Wort God, Gott. Eben so nahm er, in dem gleichfalls aus dem Judenthum stammenden Islam, den in Arabien auch schon früher vorhandenen Namen Allah an. (W. II, 714 fg.)

2) Eigentlicher und richtiger Sinn des Wortes „Gott".

In seinem eigentlichen und richtigen Sinn gebraucht das Wort Gott die Synagoge, die Kirche und der Islam. (P. II, 108.) Das Wort Gott, ehrlicherweise gebraucht, bezeichnet eine von der Welt verschiedene und getrennte Welturſache, mit Hinzufügung der Persönlichkeit. Ein unpersönlicher Gott hingegen ist eine contradictio in adjecto. (G. 13.) Die Annahme irgend einer von der Welt verschiedenen Ursache derselben ist allein noch kein Theismus. Dieser verlangt nicht nur eine von der Welt verschiedene, sondern eine intelligente, d. h. erkennende und wollende, also persönliche, mithin auch individuelle Welturſache; eine solche ist es ganz allein, die das Wort Gott bezeichnet. Ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern blos ein mißbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine contradictio in adjecto. (P. I, 125.) Personalität und Causalität sind zwei unzertrennliche Qualitäten Gottes. (H. 435. 437.)

3) Anthropomorphismus des Gottesglaubens.

Persönlichkeit, d. h. die selbstbewußte Individualität, welche erst erkennt und dann dem Erkannten gemäß will, ist ein Phänomen, welches uns ganz allein aus der, auf unserm kleinen Planeten vorhandenen, animalischen Natur bekannt und mit dieser so innig verknüpft ist, daß es von ihr getrennt und unabhängig zu denken wir nicht nur nicht befugt, sondern auch nicht ein Mal fähig sind. Ein Wesen solcher Art nun aber als den Ursprung der Natur selbst, ja, alles Daseins überhaupt anzunehmen, ist ein colossaler und überaus kühner Gedanke, über den wir erstaunen würden, wenn wir ihn zum ersten Mal vernähmen und er nicht durch die frühzeitigste Einprägung und beständige Wiederholung uns geläufig, ja zur fixen Idee geworden wäre. (P. I, 125.) Der Anthropomorphismus ist eine dem Theismus durchaus wesentliche Eigenschaft, und zwar besteht derselbe nicht etwan blos in der menschlichen Gestalt, selbst nicht allein in den menschlichen Affecten und Leidenschaften; sondern in dem Grundphänomen selbst, nämlich in dem eines, zu seiner Leitung mit einem Intellect ausgerüsteten Willens, welches Phänomen uns blos aus der animalischen Natur, am vollkommensten aus der menschlichen, bekannt ist und sich allein als Individualität, die, wenn sie eine vernünftige ist, Persönlichkeit heißt, denken läßt. Dies bestätigt auch der Ausdruck „so wahr Gott lebt"; er ist ein Lebendes, d. h. mit Erkenntniß Begabtes. Sogar gehört eben deshalb zu einem Gotte auch ein Himmel, darin er thront und regiert. (P. I, 126 fg.)

Die Versuche, den Theismus vom Anthropomorphismus zu reinig greifen, indem sie nur an der Schaale zu arbeiten wähnen, gerad sein innerstes Wesen an; durch ihr Bemühen, seinen Gegenstand abstr zu fassen, sublimiren sie ihn zu einer undeutlichen Nebelgestalt. D Gott, der ursprünglich Jehova war, haben Philosophen und Theolo eine Hülle nach der andern ausgezogen, bis am Ende Nichts, als Wort übrig geblieben ist. (P. I, 127. H. 435. 441.)

4) Egoistischer Ursprung des Gottesglaubens.

Der Gottesglaube (Theismus) wurzelt im Egoismus. Er ist Erzeugniß der Erkenntniß, sondern des Willens. Wenn er ursprünglich theoretisch wäre, wie könnten denn alle seine Beweise unhaltbar sein? Die Noth, das beständige Fürchten und Hoff bringt den Menschen dahin, daß er die Hypostase persönlicher We macht, zu denen er beten könne. Sind Anfangs der Götter mehre so werden sie später durch das Bedürfniß, Consequenz, Ordnung Einheit in die Erkenntniß zu bringen, Einem unterworfen, oder auf Einen reducirt. Das Wesentliche jedoch ist der Drang geängsteten Menschen, sich niederzuwerfen und Hülfe anzuflehen. Dam also sein Herz (Wille) die Erleichterung des Betens und den Tr des Hoffens habe, muß sein Intellect ihm einen Gott schaffen; ni aber umgekehrt, weil sein Intellect auf einen Gott logisch richtig schlossen hat, betet er. (P. I, 127—131. W. I, 607.) Daß Mensch in ihrer Herzensnoth sich überall Wesen erdacht haben, welche Naturkräfte und ihren Lauf beherrschen, um solche anrufen zu könn ist sehr natürlich. (P. I, 117, Anmerk.)

Wie der Polytheismus die Personification einzelner Theile Kräfte der Natur ist; so ist der Monotheismus die der ganzen Natur, mit einem Schlage. (P. II, 404.)

5) Widerlegung der Behauptung, daß es ein angeborenes „Gottesbewußtsein" gebe.

Es ist eine Erfindung moderner Philosophieprofessoren, das Dasein Gottes sei zwar keines Beweises fähig, bedürfe aber auch desselben nicht; denn es verstände sich von selbst, wäre unbezweifelbar, wir hätten ein unmittelbares „Gottesbewußtsein", dessen Organ die Vernunft sei, — eine Behauptung, die durch den wahren Begriff der Vernunft widerlegt wird. (Vergl. Vernunft.) Wie es sich mit der Genesis des Gottesbewußtseins eigentlich verhält, kann eine bildliche Darstellung, ein Kupferstich lehren, der uns eine Mutter zeigt, die ihr dreijähriges, mit gefalteten Händen auf dem Bette knieendes Kind zum Beten abrichtet; gewiß ein häufiger Vorgang, der eben die Genesis des Gottesbewußtseins ausmacht; denn es ist nicht zu bezweifeln, daß, nachdem im zartesten Alter das im ersten Wachsthum begriffene Gehirn so zugerichtet worden, ihm das Gottesbewußtsein so fest eingewachsen ist, als wäre es wirklich angeboren. (P. I, 122. G. 112 fg. E. 150 fg. W. I, 617 fg.)

In der Philosophie zu lehren, der theologische Grundgedanke (das Dasein des persönlichen Gottes) verstände sich von selbst und die Vernunft wäre eben nur die Fähigkeit, denselben unmittelbar zu fassen und als wahr zu erkennen, ist ein unverschämtes Vorgeben. Nicht nur darf in der Philosophie ein solcher Gedanke nicht ohne den vollgültigsten Beweis angenommen werden, sondern sogar der Religion ist er durchaus nicht wesentlich, wie der atheistische Buddhaismus bezeugt. (P. I, 125 fg. 200.)

6) Die Beweise für das Dasein Gottes.

a) Ursprung der Beweise.

Da die Wirklichkeit des Daseins Gottes nicht durch empirische Ueberführung gezeigt werden kann; so wäre der nächste Schritt eigentlich gewesen, die Möglichkeit desselben auszumachen. Statt dessen unternahm man, sogar die Nothwendigkeit desselben zu beweisen, also Gott als nothwendiges Wesen darzuthun. Nun ist Nothwendigkeit überall nichts Anderes, als Abhängigkeit einer Folge von ihrem Grunde, also das Eintreten oder Setzen der Folge, weil der Grund gegeben ist. (Vergl. Nothwendigkeit.) Unter den vier Arten von Gründen aber (vergl. Grund) fand man hiezu nur den Grund des Werdens (Ursache) und den Grund des Erkennens (Begriff) brauchbar. Demgemäß entstanden zwei Beweise des Daseins Gottes, der kosmologische und der ontologische, der eine nach dem Satz vom Grund des Werdens (Ursache), der andere nach dem vom Grund des Erkennens (Begriff). Der erste will nach dem Gesetze der Causalität die Nothwendigkeit des Daseins Gottes als eine physische darthun, indem er die Welt als eine Wirkung auffaßt, die eine Ursache haben müsse. Diesem kosmologischen Beweise wird sodann als Beistand und Unterstützung der physikotheologische beigegeben, welcher die Zweckmäßigkeit der Welt als eine Wirkung auffaßt, die einen erkennenden und wollenden Welturheber zur Ursache haben müsse.

Der zweite Beweis des Daseins Gottes, der ontologische, nimmt nicht das Gesetz der Causalität, sondern den Satz vom Grunde des Erkennens zum Leitfaden, sucht also die Nothwendigkeit des Daseins Gottes als eine logische darzuthun. Nämlich durch blos analytisches Urtheilen aus dem Begriff Gott soll sich hier sein Dasein ergeben, so daß man dem Subject Gott das Prädicat Dasein nicht absprechen könne, ohne einen Widerspruch zu begehen. Dies sucht man mittelst des Begriffs „Vollkommenheit" oder auch „Realität" als terminus medius zu erreichen. (P. I, 115 ff.)

b) Kritik der Beweise.

1. Der kosmologische Beweis, welcher am stärksten in der Wolfischen Fassung so ausgedrückt wird: „wenn irgend etwas existirt, so existirt auch ein schlechthin nothwendiges Wesen", — giebt zunächst

die Blöße, ein Schluß von der Folge auf den Grund zu sein, welcher Schlußweise schon die Logik alle Ansprüche auf Gewißheit abspricht. Sodann ignorirt er, daß wir etwas als *nothwendig* nur denken können, insofern es *Folge*, nicht insofern es *Grund* eines gegebenen Andern ist. Ferner führt das Causalitätsgesetz auf einen regressus in infinitum, kann daher nie bei einem Letzten, das einen fundamentalen Erklärungsgrund abgäbe, anlangen. Auch erstreckt sich die Kraft und Gültigkeit des Gesetzes der Causalität allein auf die *Form* der Dinge, nicht auf die *Materie*. Es ist Leitfaden des Wechsels der Formen, weiter nichts; die Materie bleibt von allem Entstehen und Vergehen derselben unberührt. Endlich unterliegt der kosmologische Beweis dem transscendentalen Argument, daß das Gesetz der Causalität nachweisbar subjectiven Ursprungs, daher blos auf *Erscheinungen* für unsern Intellect, nicht auf das Wesen der *Dinge an sich selbst* anwendbar ist. (P. I, 116. G. 37—41.)

Der subsidiarisch dem kosmologischen Beweis beigegebene *physikotheologische* kann immer nur unter Voraussetzung des erstern, dessen Erläuterung und Amplification er ist, auftreten, fällt also mit jenem. Auch kann das Verfahren, mittelst dessen er die vorausgesetzte erste Ursache der Welt zu einem erkennenden und wollenden Wesen steigert, nämlich die *Induction* aus den vielen Folgen, die sich durch einen solchen Grund erklären ließen, höchstens *Wahrscheinlichkeit*, nie *Gewißheit* geben. Endlich ergiebt sich die ganze Physikotheologie als die Ausführung einer falschen Grundansicht der Natur, indem sie die *unmittelbare* Erscheinung, oder Objectivation des Willens zu einer blos *mittelbaren* herabsetzt, also statt in den Naturwesen das ursprüngliche, urkräftige, erkenntnißlose und eben deshalb unfehlbar sichere Wirken des Willens zu erkennen, es auslegt als ein blos secundäres, erst am Lichte der Erkenntniß und am Leitfaden der Motive vor sich gegangenes, und sonach das von Innen aus Getriebene auffaßt als von außen gezimmert, gemodelt und geschnitzt. (P. I, 117 fg. N. 55—57. W. I, 609.)

2. Der *ontologische* Beweis ist zwar logisch richtig; denn nachdem man mittelst der Handhabe des Begriffes „Vollkommenheit" oder auch „Realität", den man als medius terminus gebraucht, das Prädicat des Daseins in das Subject hineingelegt hat, kann man es freilich aus demselben durch ein analytisches Urtheil wieder herausziehen. Aber die Berechtigung zur Aufstellung des ganzen Begriffs ist damit keineswegs nachgewiesen. Der kosmologische Beweis hat doch wenigstens den Vorzug, daß er Rechenschaft giebt, wie er zum Begriff eines Gottes gekommen ist. Der ontologische hingegen kann gar nicht nachweisen, wie er zu seinem Begriff vom allerrealsten Wesen gekommen sei, giebt ihn also entweder für angeboren aus, oder borgt ihn vom kosmologischen Beweis. Wenn wirklich die *Existenz* irgend eines Wesens aus seiner *Essenz*, seinem Begriff oder seiner Definition sich folgern ließe, dann freilich würde es als ein *nothwendiges* sich

ergeben, ohne dabei an etwas Anderes, als an seinen eigenen Begriff gebunden zu sein. Der Erkenntnißgrund würde sich in einen Realgrund verwandelt haben, und der ontologische Beweis würde dadurch dem regressus in infinitum, an welchem der kosmologische scheiterte, entgehen. Aber aus der Essenz läßt sich die Existenz eben nicht ableiten. Diese Ableitung ist illusorisch, ist ein Taschenspielerstreich. (P. I, 118—120. G. 10 fg. W. I, 606.)

(Ueber den moralischen Beweis, oder die aus der Moral abgeleitete Theologie, siehe Moraltheologie.)

c) Gegenbeweise gegen das Dasein Gottes.

Kant hat zwar behauptet, daß, wenngleich das Dasein Gottes unbeweisbar ist, doch auch das Gegentheil sich nicht beweisen lasse. Aber es lassen sich allerdings Gegenbeweise aufstellen.

1. Die traurige Beschaffenheit der Welt läßt sich nicht damit vereinigen, daß sie das Werk vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht sei.

2. Der Theismus ist mit der Moral und mit unserer Fortdauer nach dem Tode unvereinbar.

a) Mit der Moral ist er in zweierlei Hinsicht im Widerstreit, nämlich erstens in Hinsicht auf die Voraussetzung und zweitens in Hinsicht auf die Folgen der moralischen Schuld und des moralischen Verdienstes. Die Voraussetzung der moralischen Verantwortlichkeit ist Freiheit, Aseität (vergl. Freiheit und Aseität), diese aber hebt der Theismus auf; denn an einem Wesen, welches seiner existentia und essentia nach das Werk eines Andern ist, läßt sich weder Schuld, noch Verdienst denken. Was zweitens die Folgen unsers Handelns betrifft, so tritt der Gott, der Anfangs Schöpfer war, zuletzt als Rächer und Vergelter auf. Dies giebt zwar der Moral eine Stütze, aber eine von der rohesten Art, indem die Rücksicht auf Lohn und Strafe die reine Moralität aufhebt.

b) Mit der Fortdauer nach dem Tode ist der Theismus ebenso unvereinbar, als mit der Willensfreiheit. Denn das von einem Andern aus Nichts Geschaffene hat einen Anfang seines Daseins gehabt, läßt sich also nicht als ewig denken. Unendliche Dauer a parte post und Nichts a parte ante stimmt nicht zusammen. Nur was selbst ursprünglich, ewig, ungeschaffen ist, kann unzerstörbar sein. Aseität ist, wie die Bedingung der Zurechnungsfähigkeit, so auch die der Unsterblichkeit. (P. I, 132—137.)

Gott, Freiheit und Unsterblichkeit werden meistens als Hauptzwecke der Metaphysik angegeben; ersterer würde aber die beiden letztern unmöglich machen. (H. 343.) Wenn unsere Theologen und Religionsphilosophen beständig „Gott und Unsterblichkeit" zusammen aussprechen als zwei zusammengehörige Gedanken und zwei Dinge, die sich trefflich mit einander vertrügen; so ist Solches blos früherer Gewohnheit und dem Mangel an Nachdenken zuzuschreiben; denn mit

jenem rohen, kraſſen, abſcheulichen Juden-Dogma (des Gott-Schöpfers) kann ſo wenig Unſterblichkeit als Freiheit des Willens beſtehen. (H. 439.)

Grammatik.

Zur Logik verhält ſich die Grammatik, wie das Kleid zum Leib, oder wie die weſentlichen, die Grundbeſtandtheile jeder Sprache bildenden Sprachformen zu den allgemeinen allem Denken zu Grunde liegenden Denkformen. Allein die Denkform und die grammatiſche Form brauchen ſich nicht zu decken. Alles Denken beſteht im Urtheilen und jedes Urtheil enthält Subject, Prädicat und Copula, letztere entweder affirmativ oder negativ; aber nicht jedes von dieſen drei Beſtandtheilen des Urtheils braucht durch ein eigenes Wort oder einen eigenen Redetheil bezeichnet zu ſein. Oft bezeichnet ein Wort Prädicat und Copula, wie: „Cajus altert"; bisweilen ein Wort alle Drei, wie: concurritur, d. h. die Heere werden handgemein. Hieraus erhellt, daß man die Formen des Denkens doch nicht ſo geradezu und unmittelbar in den Worten, noch ſelbſt in den Redetheilen zu ſuchen hat; da das ſelbe Urtheil in verſchiedenen, ja ſogar in der ſelben Sprache durch verſchiedene Worte und ſelbſt durch verſchiedene Redetheile ausgedrückt werden kann, der Gedanke aber dennoch der ſelbe bleibt, folglich auch ſeine Form; denn der Gedanke könnte nicht der ſelbe ſein bei verſchiedener Form des Denkens ſelbſt. Wohl aber kann das Wortgebilde, bei gleichem Gedanken und gleicher Form deſſelben, ein verſchiedenes ſein; denn es iſt blos die äußere Einkleidung des Gedankens, die hingegen von ſeiner Form unzertrennlich iſt. Alſo erläutert die Grammatik nur die Einkleidung der Denkformen. Die Redetheile laſſen ſich daher ableiten aus den urſprünglichen, von allen Sprachen unabhängigen Denkformen ſelbſt; dieſe mit allen ihren Modificationen auszudrücken iſt ihre Beſtimmung. (W. I, 566—568.)

Grauſamkeit, ſ. Böſe. Bosheit.

Gravität.

Der feſte, praktiſche Lebensernſt, welchen die Römer als gravitas bezeichneten, ſetzt voraus, daß der Intellect nicht den Dienſt des Willens verlaſſe, um hinauszuſchweifen zu Dem, was dieſen nicht angeht; darum läßt er nicht jenes Auseinandertreten des Intellects und des Willens zu, welches Bedingung des Genies iſt. (W. II, 441.)

Gravitation, ſ. Schwere.

Grazie.

1) Unterſchied zwiſchen Grazie und Schönheit.

Schönheit iſt die entſprechende Darſtellung (adäquate Objectivation) des Willens überhaupt durch ſeine blos räumliche Erſcheinung; Grazie hingegen iſt die entſprechende Darſtellung des Willens durch ſeine zeitliche Erſcheinung, d. h. der vollkommen richtige und angemeſſene Ausdruck jedes Willensactes durch die ihn objectivirende

ewegung und Stellung. Da Bewegung und Stellung den Leib
on voraussetzen, so sagt Winckelmann richtig: „Die Grazie ist das
enthümliche Verhältniß der handelnden Person zur Handlung.“ Die
razie besteht darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leich-
te, angemessenste und bequemste Art ausgeführt werde und sonach
: rein entsprechende Ausdruck ihrer Absicht, oder des Willensactes
, ohne Ueberflüssiges, was als zweckwidriges, bedeutungsloses Handtieren
er verdrehte Stellung, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit
darstellt. (W. I, 263 fg.)

2) Gegensatz der Pflanze gegen Thier und Mensch in Beziehung auf Grazie.

Da die Pflanze eine blos räumliche Erscheinung des Willens ist, da
e Bewegung und folglich keine Beziehung auf die Zeit (abgesehen
n ihrer Entwicklung) zum Ausdruck ihres Wesens gehört, die Grazie
egen in der Bewegung sich zeigt, so folgt, daß Pflanzen zwar
chönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es sei denn im
rtlichen Sinn, Thieren und Menschen aber Beides, Schönheit und
razie. (W. I, 264.)

3) Was die Grazie als ihre Bedingung voraussetzt.

Die Grazie setzt ein richtiges Ebenmaaß aller Glieder, einen regel-
chten, harmonischen Körperbau als ihre Bedingung voraus; da nur
mittelst dieser die vollkommene Leichtigkeit und augenscheinliche Zweck-
äßigkeit in allen Stellungen und Bewegungen möglich ist. Also ist
ie Grazie nie ohne einen gewissen Grad der Schönheit des Körpers.
Beide vollkommen und im Verein sind die deutlichste Erscheinung des
Willens auf der obersten Stufe seiner Objectivation. (W. I, 264 fg.)

Grenze.

Nach der Aristotelischen Beweisführung für die Allmäligkeit jeder
Veränderung heißt an einander grenzen die gegenseitigen äußersten
Enden gemeinschaftlich haben; folglich können nur zwei Ausgedehnte,
nicht zwei Untheilbare (da sie sonst Eins wären), an einander grenzen,
folglich nur Linien, nicht bloße Punkte. Dies wird alsdann vom
Raum auf die Zeit übertragen. Wie zwischen zwei Punkten immer
noch eine Linie, so ist zwischen zwei Jetzt immer noch eine Zeit, und
diese ist die Zeit der Veränderung. Der Satz des Aristoteles ουκ
εστι αλληλων εχομενα τα νυν findet sich bei Kant wiedergegeben
mit „zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit“. Gegen diesen
Ausdruck läßt sich einwenden: „sogar zwischen zwei Jahrhunderten ist
keine; weil es in der Zeit, wie im Raum, eine reine Grenze geben
muß.“ (G. 94—96.)

Griechen, s. die Alten.

Grobheit.

1) Grobheit als Gegensatz der Höflichkeit.

Höflichkeit ist nur eine grinzende Maske. Wenn aber Einer
wird, da ist es, als hätte er die Kleider abgeworfen und stünd
puris naturalibus da. Freilich nimmt er sich dann, wie die me
Menschen, in diesem Zustande schlecht aus. (P. I, 493.)

2) Grobheit als instinctiver Kunstgriff beim Dis
tiren und Gegenregel gegen denselben.

Sophisten wenden dem überlegnen Gegner gegenüber, der ihnen
Sophistik nachweist, erst Schliche und Schikanen an und werden
schließlich grob und beleidigend. Denn dies ist das Mittel,
welches Jeder sich Jedem gleich setzen und selbst die größte intellect
Ungleichheit augenblicklich ausgleichen kann. Zu diesem Mittel
daher die niedrige Natur eine sogar instinctive Aufforderung, sobal
geistige Ueberlegenheit zu spüren anfängt. (P. I, 47.) Das P
sönlichwerden, bei welchem man den Gegenstand des Streites
verläßt und seinen Angriff auf die Person des Gegners richtet,
man kränkend, hämisch, beleidigend, grob wird, ist ein sehr
liebter eristischer Kunstgriff, weil Jeder zur Ausführung tau
ist. (H. 34.)

Gelassenheit und Kaltblütigkeit ist gegen diesen Kunstgriff
ausreichend, ist auch nicht Jedem gegeben. Die einzig sichere Ge
regel ist: Nicht mit dem Ersten dem Besten zu disputiren, so
allein mit Solchen, die man als verständig und als empfänglich
Gegengründe und für Wahrheit, auch wenn sie aus dem Munde
Gegners kommt, kennt. (H. 34 fg.)

3) Die ritterliche Empfindlichkeit gegen Grobheit.

Das ritterliche Ehrenprincip fordert für Beleidigungen blu
Rache. Wahre Selbstschätzung hingegen verleiht, den Injurien ge
über, Gleichgültigkeit. Wenn man demnach nur erst den Aberglau
des ritterlichen Ehrenprincips los wäre, so daß Niemand mehr
meinen dürfte, durch Schimpfen irgend etwas der Ehre eines An
nehmen oder der seinigen wiedergeben zu können, auch nicht mehr
Rohheit oder Grobheit sogleich legitimirt werden könnte durch
Bereitwilligkeit, Satisfaction zu geben, d. h. sich dafür zu schlage
so würde bald die Einsicht allgemein werden, daß, wenn es
Schmähen und Schimpfen geht, der in diesem Kampfe Besiegte
Sieger ist. Ferner würde in der Gesellschaft der wahre gute To
herbeigeführt werden; die physische Courage würde nicht mehr
Primat über die geistige Ueberlegenheit haben, und die vorzüglicher
Menschen nicht mehr von der Gesellschaft zurückgeschreckt werden.
(P. I, 406 fg. Vergl. auch Empfindlichkeit.)

röße (im geistigen Sinne).

1) Worin der Gegensatz zwischen (geistiger) Größe und Kleinheit besteht.

Groß ist nur Der, welcher bei seinem Wirken, dieses sei nun ein aktisches, oder ein theoretisches, nicht seine Sache sucht; sondern ein einen objectiven Zweck verfolgt; er ist es aber selbst dann noch, nn, im Praktischen, dieser Zweck ein mißverstandener, und sogar, wenn in Folge davon, ein Verbrechen sein sollte. Daß er nicht sich d seine Sache sucht, dies macht ihn, unter allen Umständen, oß. Klein hingegen ist alles auf persönliche Zwecke gerichtete iben; weil der dadurch in Thätigkeit Versetzte sich nur in seiner nen, verschwindend kleinen Person erkennt und findet. Hingegen t groß ist, erkennt sich in Allem und daher im Ganzen; er lebt ft, wie Jener, allein im Mikrokosmos, sondern noch mehr im krokosmos. (W. II, 439.)

2) Wem das Prädicat „groß" gebührt.

Dem Gesagten zufolge gebührt nur dem wahren Helden, in irgend m Sinn, und dem Genie, als welche, der menschlichen Natur gegen, nicht ihre eigene Sache gesucht, nicht für sich, sondern für t gelebt haben, das erhabene Prädicat „groß". (W. II, 439.)

3) Warum der Große nicht stets groß ist.

Wie offenbar die Allermeisten stets klein sein müssen und nie- als groß sein können; so ist doch das Umgekehrte nicht möglich, ß nämlich Einer stets und jeden Augenblick groß sei. Denn jeder ße Mann muß dennoch oft nur das Individuum sein, nur sich im ge haben, und das heißt klein sein. Hierauf beruht die sehr chtige Bemerkung, daß kein Held es vor seinem Kammerdiener bleibt, cht aber darauf, daß der Kammerdiener den Helden nicht zu schätzen rsteht. (W. II, 439.)

Grund. Satz vom zureichenden Grunde.

I. Allgemeines über den Satz vom zureichenden Grunde.

1) Sinn und Formel desselben.

Der allgemeine Sinn des Satzes vom Grunde läuft darauf zurück, daß immer und überall Jegliches nur vermöge eines Andern ist. (S. 158.) Die allgemeine Formel desselben ist die Wolfische: Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit: Nichts ist ohne Grund warum es sei. (S. 5.)

2) Apriorität desselben.

Der Satz vom Grunde ist die Form, in der das stets durch das Subject bedingte Object, welcher Art es auch sei, überall erkannt wird, sofern das Subject ein erkennendes Individuum ist. (W. I, Vorrede XI.) Er ist der Ausdruck der allgemeinsten und durchgängigsten Form

unſers Intellects. An ihn und ſeine verſchiedenen Geſtalten iſt un
geſammtes Erkennen und Begreifen gebunden. (W. II, 734 f
Der Satz vom Grunde iſt ein ſynthetiſcher a priori. (G. 158.)
iſt der gemeinſchaftliche Ausdruck für alle uns a priori bewußt
Formen des Objects (Zeit, Raum und Cauſalität), und daher iſt Al
was wir rein a priori wiſſen, nichts, als eben der Inhalt des Sat
vom Grunde und was aus dieſem folgt. In ihm iſt alſo eigentl
unſere ganze a priori gewiſſe Erkenntniß ausgeſprochen. (W. I, 6

3) Gebiet der Gültigkeit deſſelben.

Da der Satz vom Grunde in allen ſeinen Geſtalten aprioris
iſt, alſo in unſerm Intellect wurzelt; ſo darf er nicht auf d
Ganze aller daſeienden Dinge, die Welt, mit Einſchluß dieſes I
tellects, in welchem ſie daſteht, angewendet werden. Denn eine ſol
vermöge aprioriſcher Formen ſich darſtellende Welt iſt eben deſh
bloße Erſcheinung; was daher nur in Folge eben dieſer Form
von ihr gilt, findet keine Anwendung auf ſie ſelbſt, d. h. auf das
ihr ſich darſtellende Ding an ſich. Daher kann man nicht ſagen
„Die Welt und alle Dinge in ihr exiſtiren vermöge eines Andern
welcher Satz der kosmologiſche Beweis des Daſeins Gottes
(G. 158. W. I, Vorrede X. W. I, 96. W. II, 677. 734.) Jed
Grund kann nur innerhalb einer der den verſchiedenen Arten von
Gründen entſprechenden Klaſſen von Objecten unſers Vorſtellungs
vermögens, — die folglich, mit ſammt dieſem Vermögen, ſein Gebrau
ſchon als gegeben vorausſetzt und ſich dieſſeits hält, — gelten, nic
aber außerhalb derſelben, oder gar außerhalb aller Objecte. (G. 160.
Es kann nicht genug eingeſchärft werden, daß zwiſchen Subject un
Object gar kein Verhältniß nach dem Satz vom Grunde Statt findet.
Object und Subject gehen als erſte Bedingung aller Erkenntniß dem
Satze vom Grunde überhaupt vorher, da dieſer nur die Form alle
Objects, die durchgängige Art und Weiſe ſeiner Erſcheinung iſt, das
Object aber immer ſchon das Subject vorausſetzt; zwiſchen beiden
alſo kann kein Verhältniß von Grund und Folge ſein. Beide liegen
folglich außerhalb des Gebietes der Gültigkeit des Satzes vom Grunde.
(W. I, 16. 38 fg.) Der Satz vom Grunde hat nur innerhalb des
Gebietes der Objecte Geltung. Jedes irgend mögliche Object iſt
demſelben unterworfen, d. h. ſteht in einer nothwendigen Beziehung
zu andern Objecten, einerſeits als beſtimmt, andererſeits als beſtimmend;
dies geht ſo weit, daß das ganze Daſein aller Objecte, ſofern ſie
Objecte, d. h. Vorſtellungen und nichts Anderes ſind, ganz und gar
zurückläuft auf jene ihre nothwendige Beziehung zu einander, nur in
ſolcher beſteht, alſo gänzlich relativ iſt. (W. I, 7.)

4) Wichtigkeit deſſelben.

Der Satz vom Grunde darf die Grundlage aller Wiſſenſchaft
genannt werden, da Wiſſenſchaft kein bloßes Aggregat, ſondern ein
Syſtem von Erkenntniſſen iſt. Das eben unterſcheidet jede Wiſſenſchaft

n dem bloßen Aggregat, daß ihre Erkenntniſſe eine aus der andern, ihrem Grunde folgen. Zudem enthalten faſt alle Wiſſenſchaften ntniſſe von Urſachen, aus denen die Wirkungen ſich beſtimmen en, und eben ſo andere Erkenntniſſe von Folgen aus Gründen. s Warum, nach welchem die Wiſſenſchaften fragen, die Noth- ndigkeit, nach der ſie forſchen, hat die aprioriſche Gewißheit, daß es einen Grund habe, zur Vorausſetzung. Inſofern iſt alſo der tz vom Grunde die Mutter aller Wiſſenſchaften. (S. 4.) Auch et ſich, daß in jeder Wiſſenſchaft Eine der Geſtaltungen des Satzes n Grunde vor den übrigen der Leitfaden iſt, und daß nach dieſem incip ſich die oberſte Eintheilung aller Wiſſenſchaften ausführen läßt. . 157. W. I, 97; II, 139. — Vergl. Wiſſenſchaft.)

Der Satz vom Grunde iſt das Princip aller Erklärung. . 156. W. I, 88. — Vergl. Erklärung.)

5) Unbeweisbarkeit deſſelben.

Einen Beweis für den Satz vom Grunde zu ſuchen iſt eine von angel an Beſonnenheit zeugende Verkehrtheit. Denn jeder Beweis t die Darlegung des Grundes zu einem ausgeſprochenen Urtheil, elches eben dadurch das Prädicat wahr erhält. Eben von dieſem rforderniß eines Grundes für jedes Urtheil iſt der Satz vom Grunde r Ausdruck. Wer nun einen Beweis, d. i. die Darlegung eines rundes für ihn forderte, ſetzt ihn eben dadurch ſchon als wahr vor- s, ja, ſtützt ſeine Forderung eben auf dieſe Vorausſetzung, geräth ſo in einen Cirkel. (S. 23 fg.) Das Gewiſſeſte und überall Un- klärbare iſt der Inhalt des Satzes vom Grunde. Alle Erklärung iſt Zurückführung auf ihn. Er iſt ſonach das Princip aller Erklärung nd daher nicht ſelbſt einer Erklärung fähig, noch ihrer bedürftig; da de ihn ſchon vorausſetzt und nur durch ihn Bedeutung erhält. Nun at aber keine ſeiner Geſtalten einen Vorzug vor der andern; er iſt leich gewiß und unbeweisbar als Satz vom Grunde des Seins, oder es Werdens, oder des Handelns, oder des Erkennens. (W. I, 88. 96. S. 156.)

6) Die vierfache Wurzel deſſelben und ihr gemeinſchaftlicher Urſprung.

Der Satz vom zureichenden Grunde iſt ein gemeinſchaftlicher Ausdruck für vier ganz verſchiedene Verhältniſſe (vier Arten von Gründen und Folgen), deren jedes auf einem beſondern und (da der Satz vom zureichenden Grunde ein ſynthetiſcher a priori iſt) a priori gegebenen Geſetze beruht. Dieſe vier Verhältniſſe bilden die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. (S. 3. 27. 158.)

Gemäß nämlich den verſchiedenen Claſſen, in welche die Objecte zerfallen, erſcheint jene nothwendige Beziehung, welche der Satz vom Grunde im Allgemeinen ausdrückt, in verſchiedenen Geſtalten. (W. I, 7.) Von den vier, nach dem methodiſchen Grundſatz der Specification gefundenen Geſtalten muß nach dem Grundſatz der Homogeneität

(s. Methode) angenommen werden, daß, so wie sie in einem gemeinschaftlichen Ausdruck zusammentreffen, sie auch aus einer und derselben Urbeschaffenheit unsers ganzen Erkenntnißvermögens, als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel, entspringen. (G. 158.) Diese Urbeschaffenheit besteht darin, daß Nichts, d. h. keine Vorstellung, kein Object des erkennenden Subjects, ohne Zusammenhang mit Anderm in's Bewußtsein treten kann. Unser erkennendes Bewußtsein, als äußere und innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subject und Object. Object für das Subject sein und unsere Vorstellung sein ist das Selbe. Nun aber findet sich, daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Object für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grunde, in seiner Allgemeinheit, ausdrückt. (G. 27.) Der Satz vom zureichenden Grunde ist Ausdruck der im Innersten unsers Erkenntnißvermögens liegenden Grundform einer nothwendigen Verbindung aller unserer Objecte, d. h. Vorstellungen. (G. 90.) Es kann keine Vorstellung ohne allen Zusammenhang mit einer andern in unser Bewußtsein kommen; daß aber dies nicht geschehen kann, ist eben die (gemeinschaftliche) Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. (G. 146.)

II. Die vier Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde.

1) Geschichtliches.

Die Alten brachten es noch nicht zur deutlichen Unterscheidung zwischen der Forderung eines Erkenntnißgrundes zur Begründung eines Urtheils und der einer Ursache zum Eintritt eines realen Vorganges. (G. 9.) Leibnitz hat zuerst den Satz vom Grunde als einen Hauptgrundsatz aller Erkenntniß und Wissenschaft förmlich aufgestellt. Wolf ist der Erste, welcher die beiden Hauptbedeutungen desselben (Erkenntnißgrund und Ursache) ausdrücklich gesondert und ihren Unterschied auseinander gesetzt hat. (G. 17 fg.) Im Ganzen ergiebt sich aus der geschichtlichen Uebersicht des (vor Schopenhauer) über den Satz vom Grunde Gelehrten, daß man, obwohl erst allmälig und auffallend spät, auch nicht ohne öfter von Neuem in Verwechselungen und Fehlgriffe zu gerathen, zwei Anwendungen des Satzes unterschieden hat: die eine auf Urtheile, die, um wahr zu sein, immer einen Grund, die andere auf Veränderungen realer Objecte, die immer eine Ursache haben müssen. Man hat also noch nicht alle Fälle erkannt und unterschieden, in denen der Satz vom Grunde zur Frage Warum berechtigt. Erst Schopenhauer hat zu den beiden genannten Arten des Grundes (Erkenntnißgrund und Ursache) noch zwei hinzu entdeckt, die von jenen verschieden sind, den Seinsgrund und das Motiv. (G. 25.)

2) Darlegung der vier Gestalten.

Der Satz vom Grunde hat vier verschiedene Gestalten, deren jede i einer andern Klasse von Vorstellungen (von Objecten für das Subrt) herrscht.

a) Satz vom Grunde des Werdens. (Gesetz der Causalität.)

In dieser Gestalt herrscht der Satz vom Grunde in der Klasse der nschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen, h. im Gebiete der concreten Gegenstände der empirisch realen Welt. le in dem Complex der erfahrungsmäßigen Realität sich darstellenden bjecte sind, hinsichtlich des Ein- und Austritts ihrer Zustände, hin in der Richtung des Laufes der Zeit, durch das Gesetz der usalität mit einander verknüpft, d. h. jede Veränderung ist Wirng einer andern, ihr vorhergegangenen Veränderung, welche in Beung auf sie Ursache, in Beziehung auf eine dritte, ihr selbst wieder thwendig vorhergegangene Veränderung aber Wirkung heißt. Dies die anfangslose Kette der Causalität. Das Gesetz der Causalität t demnach in ausschließlicher Beziehung auf Veränderungen und es nur mit diesen zu thun; es ist falsch, zu sagen, ein Object Ursache eines andern, da immer nur ein Zustand Ursache eines dern ist. (G. 28—36. W. II, 46—50.)

Von der endlosen Kette der Ursachen und Wirkungen, welche alle eränderungen leitet, aber nimmer sich über diese hinaus erstreckt, leiben, eben deshalb, zwei Wesen unberührt: die Materie und die rsprünglichen Naturkräfte, jene als der Träger aller Veränderungen der das, woran sie vorgehen; diese als Das, vermöge dessen die eränderungen oder Wirkungen überhaupt möglich sind. Das, was den rsachen die Fähigkeit zu wirken allererst ertheilt. (G. 45 fg. 93.)

Die Causalität, dieser Lenker aller und jeder Veränderung, tritt in er Natur unter drei verschiedenen Formen auf: als Ursach im ngsten Sinn, als Reiz, und als Motiv. Eben auf dieser Verschiedenheit beruht der wahre und wesentliche Unterschied zwischen unrganischem Körper, Pflanze und Thier. (G. 46. — Ueber den Unterschied zwischen Ursache, Reiz und Motiv vergl.: Ursache.)

b) Satz vom Grunde des Erkennens.

In dieser Gestalt herrscht der Satz vom Grunde in der Klasse der abstracten Vorstellungen, also der Begriffe. In Beziehung nämlich auf die Begriffsverhältnisse oder Urtheile, in denen das Denken besteht, macht sich der Satz vom Grunde geltend als Satz vom Grunde des Erkennens. Als solcher besagt er, daß wenn ein Urtheil eine Erkenntniß ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß, durch den es sodann das Prädicat wahr erhält. (G. 105.)

Die Gründe, worauf ein Urtheil beruhen kann, lassen sich in vier Arten abtheilen, nach jeder von welchen dann auch die Wahrheit, die es erhält, eine verschiedene ist:

Erstens: Ein Urtheil kann ein andres Urtheil zum Grunde habe dann ist seine Wahrheit eine logische, oder formale.

Zweitens: Ein Urtheil kann eine durch die Sinne vermitte Anschauung, mithin Erfahrung, zum Grunde haben; dann hat materiale Wahrheit, welche, sofern das Urtheil sich unmittelb auf die Erfahrung gründet, empirische Wahrheit ist.

Drittens: Ein Urtheil kann die a priori von uns angeschau Formen des Raumes und der Zeit, oder das uns a priori bewu Gesetz der Causalität, also die im Verstande und der reinen Sin lichkeit liegenden Formen der Erkenntniß, welche die Bedingungen Möglichkeit aller Erfahrung sind, zum Grunde haben. Seine Wa heit ist alsdann eine transscendentale. Solche Urtheile enthält reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft.

Viertens: Ein Urtheil kann die in der Vernunft gelegenen f malen Bedingungen alles Denkens (die Denkgesetze) zum Grunde hab seine Wahrheit ist alsdann eine metalogische. (G. 105—110.)

c) Satz vom Grunde des Seins.

In dieser Gestalt herrscht der Satz vom Grunde in derjenigen Kla der Vorstellungen, welche den formalen Theil der concreten Dinge der empirisch realen Welt bilden, d. h. in den aprioristischen Anschauung der Formen des Raumes und der Zeit. In der Zeit bildet die Fol ihrer Momente und im Raume die Lage seiner sich in's Unendli wechselseitig bestimmenden Theile eine eigenthümliche Klasse von Be hältnissen, die weder nach dem Gesetze der Causalität (Grund d Werdens), noch nach dem Grunde des Erkennens, sondern nach de Seinsgrund verknüpft sind. Die Gleichheit der Winkel z. B. i Triangel ist nicht Ursache, noch auch bloßer Erkenntnißgrund d Gleichheit der Seiten, sondern Grund des So-Seins. Ebenso fi die auf einander folgenden Zeitmomente weder nach dem Werdens noch nach dem Erkenntnißgrunde verknüpft, sondern nach dem Sein grunde; denn durch sein bloßes Dasein, dessen Eintritt jedoch unaus bleiblich war, hat der jetzige Augenblick den vorhergehenden in de bodenlosen Abgrund der Vergangenheit gestürzt und unwiederbringlich gemacht, um selbst wieder eben so schnell vertilgt zu werden. (W. I, S. G. 25 fg. 130 ff.)

d) Satz vom Grunde des Handelns. (Gesetz de Motivation.)

In dieser Gestalt herrscht der Satz vom Grunde in einer eigenen Klasse von Gegenständen des Subjects (Vorstellungen), die Jedem nur mittelst des innern Sinnes, oder im Selbstbewußtsein gegeben ist. Es sind dies die Willensacte: Entschlüsse und Handlungen. Hier tritt der Satz vom Grund als Gesetz der Motivation auf. Jeder Willensact hat nämlich ein Motiv, das in einer bloßen Vorstellung besteht, zur Ursache und ist ohne ein solches eben so undenkbar, wie die Bewegung eines leblosen Körpers ohne Stoß, oder Zug. Das Motiv

gehört im strengsten Sinne zu den Ursachen, denn es ist eine der drei unter der ersten Gestalt des Satzes vom Grunde aufgeführten Formen der Causalität. Aber, weil die Erkenntnißart der Motivation eine von der der Causalität verschiedene ist, da die Einwirkung des Motivs von uns nicht blos, wie die der andern Arten von Ursachen, von außen und daher nur mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar erkannt wird, die Motivation also die Causalität von innen gesehen ist, so ist dieselbe als eine besondere und eigenthümliche Gestalt des Satzes vom Grunde aufzuführen. (G. 144 fg.)

III. **Vergleichungen und Folgerungen.**

1) Die Folge (in der einen Gestalt) als Grund (in der andern).

Die Einsicht in einen Seinsgrund kann Erkenntnißgrund werden, eben wie auch die Einsicht in das Gesetz der Causalität und seine Anwendung auf einen bestimmten Fall Erkenntnißgrund der Wirkung ist. Dadurch wird aber keineswegs die gänzliche Verschiedenheit zwischen Grund des Seins, des Werdens und des Erkennens aufgehoben. In vielen Fällen ist Das, was nach einer Gestaltung des Satzes vom Grunde Folge ist, nach der andern Grund; so ist sehr oft die Wirkung Erkenntnißgrund der Ursache. Z. B. das Steigen des Thermometers ist, nach dem Gesetze der Causalität, Folge der vermehrten Wärme; nach dem Satze vom Grunde des Erkennens aber ist es Grund, Erkenntnißgrund der vermehrten Wärme, wie auch des Urtheils, welches diese aussagt. (G. 131 fg.)

2) Wechselseitigkeit (Reciprocität) der Gründe.

Der Seinsgrund im Raume hat, weil im Raume keine Succession ist, das Eigenthümliche, daß bei demselben ein Analogon der sogenannten Wechselwirkung stattfindet, da jede Linie in Hinsicht auf ihre Lage sowohl bestimmt durch alle andern, als sie bestimmend ist und es nur Willkür ist, wenn man irgend eine Linie blos als die andern bestimmend und nicht als durch sie bestimmt betrachtet. (G. 132. 152.)

Hingegen das Gesetz der Causalität läßt keine Reciprocation zu, da die Wirkung nie die Ursache ihrer Ursache sein kann, weshalb der Begriff der Wechselwirkung, seinem eigentlichen Sinne nach, nicht zulässig ist. (G. 42. 153. W. I, 544—549.)

Eine Reciprocation nach dem Satz vom Grunde des Erkennens könnte nur bei Wechselbegriffen stattfinden, indem nur die Sphären dieser sich gegenseitig decken. Außerdem giebt sie den circulus vitiosus. (G. 153.)

3) Reihen der Gründe und Folgen.

Die Reihe der Werdensgründe (Ursachen) geht, da hier jede Bedingung immer wieder durch eine vorhergängige bedingt ist, rückwärts (a parte ante) in's Unendliche (in infinitum). — Die Reihe

der Seinsgründe im Raume ist ebenfalls eine unendliche und zwar nach allen Dimensionen. In der Zeit hat die Reihe der Seinsgründe sowohl rückwärts als vorwärts (a parte ante und a parte post) eine unendliche Ausdehnung, indem jeder Augenblick durch einen frühern bedingt ist und den folgenden nothwendig herbeiführt. — Die Reihe der Erkenntnißgründe dagegen endigt immer irgendwo, nämlich entweder in einer empirischen, oder transscendentalen, oder metalogischen Wahrheit. (S. Satz vom Grunde des Erkennens.) — Von den Motiven (Gründen des Handelns) giebt es zwar Reihen, indem der Entschluß zur Erreichung eines Zweckes Motiv wird des Entschlusses zu einer ganzen Reihe von Mitteln; doch endigt diese Reihe immer rückwärts (a parte priori) in einem letzten Motiv, sei dieses nun ein reales, anschauliches Object, oder ein bloßer Begriff, welches ursprünglich vermochte, diesen individuellen Willen in Bewegung zu setzen. (S. 155—157.)

4) Die vierfache Nothwendigkeit.

Das Verhältniß des Grundes zur Folge, in allen seinen Gestalten, ist ein nothwendiges, ja es ist überhaupt der Ursprung, wie die allemeine Bedeutung des Begriffes der Nothwendigkeit. Es giebt keine andere Nothwendigkeit, als die der Folge, wenn der Grund gegeben ist, und es giebt keinen Grund, der nicht Nothwendigkeit der Folge herbeiführte. (W. I, 88. S. 91. 153.)

Gemäß den vier Gestalten des Satzes vom Grunde giebt es demnach eine vierfache Nothwendigkeit: 1) die logische, nach dem Satze vom Erkenntnißgrunde, vermöge welcher aus den Prämissen die Conclusion folgt; 2) die physische, nach dem Gesetze der Causalität, vermöge welcher aus der Ursache die Wirkung hervorgeht; 3) die mathematische, nach dem Satz vom Grunde des Seins, vermöge welcher jedes von einem wahren geometrischen Lehrsatze ausgesagte Verhältniß so ist, wie er es besagt, und jede richtige Rechnung unwiderleglich bleibt; 4) die moralische, vermöge welcher jeder Mensch, auch jedes Thier, nach eingetretenem Motiv, die Handlung vollziehn muß, welche seinem angeborenen und unveränderlichen Charakter gemäß ist. (S. 154.)

5) Relativität der dem Satz vom Grunde unterworfenen Objecte.

Da der Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen das Princip der Dependenz, Relativität, Endlichkeit in allen Objecten für das Subject ist, so folgt, daß vermöge des Satzes vom Grunde, als der allgemeinen Form aller Objecte des Subjects, diese Objecte selbst durch und durch nur in der Relation zu einander bestehen, nur ein relatives, bedingtes Dasein haben, nicht ein absolutes, ein Bestehen an und für sich. Jene Instabilität, die der Satz vom Grunde den Objecten ertheilt, ist am auffallendsten und sichtbarsten in seiner einfachsten Gestaltung, der Zeit. In ihr ist jeder Augenblick nur, sofern er den vorhergehenden vertilgt hat, um selbst wieder eben so schnell vertilgt

zu werden. Dieselbe Nichtigkeit aber, die uns hier augenfällig entgegentritt, läßt sich auch in allen andern Gestalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen und es läßt sich einsehen, daß wie die Zeit, so auch der Raum, und wie dieser, so auch Alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, Alles also, was aus Ursachen oder Motiven hervorgeht, nur ein relatives Dasein hat, nur durch und für ein Anderes, ihm gleichartiges, d. h. wieder nur eben so bestehendes ist, — eine Ansicht, deren Wesentliches alt ist und in den bedeutendsten Philosophien und Religionen, wenn auch in verschiedenen Ausdrücken, wiederkehrt. (W. I, 8 fg. H. 417—420. G. 158.)

6) Unzulässigkeit des unbestimmten Gebrauchs des Wortes **Grund**.

Es giebt so wenig einen Grund überhaupt, wie einen Triangel überhaupt, außer in einem abstracten, durch discursives Denken gewonnenen Begriff, der als Vorstellung aus Vorstellungen nichts weiter ist, als ein Mittel, Vieles durch Eines zu denken. Wie jeder Triangel spitz-, oder recht- oder stumpf-winklich, gleichseitig, oder gleichschenklich oder ungleichseitig sein muß; so muß auch jeder Grund zu einer der vier möglichen Arten von Gründen gehören. An jeden Philosophen daher, der bei seinen Speculationen von einem Grunde spricht, ist die Forderung zu stellen, daß er bestimme, welche Art von Grund er meine. (G. 158—160.) Jeder, der auf den Satz vom Grund einen Schluß gründet, hat die Verbindlichkeit, genau zu bestimmen, auf welche der verschiedenen, dem Satze zum Grunde liegenden Nothwendigkeiten er sich stütze und solche durch einen eigenen Namen zu bezeichnen. (G. 3.) Man darf nicht, an den abstracten Ausdruck „Grund" sich haltend, die verschiedenen Klassen von Gründen confundiren. (W. I, 575.)

Grundgesetze, aprioriſche, der Welt. (S. unter Apriori: Bedeutung eines Verzeichnisses sämmtlicher in unserer anschauenden Erkenntniß a priori wurzelnden Grundwahrheiten.)

Grundsätze.

1) Unentbehrlichkeit der Grundsätze zu einem moraliſchen Lebenswandel.

Obwohl Grundsätze und abstracte Erkenntniß keineswegs die Urquelle oder erste Grundlage der Moralität sind; so sind sie doch zu einem moralischen Lebenswandel unentbehrlich, als das Behältniß, das Reservoir, in welchem die aus der Quelle aller Moralität (dem Mitleiden), als welche nicht in jedem Augenblicke fließt, entsprungene Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen. Ohne fest gefaßte Grundsätze würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affecten erregt sind, unwiderstehlich Preis gegeben sein. Das Festhalten und Befolgen der Grundsätze, den ihnen entgegen wirkenden Motiven zum Trotz, ist Selbstbeherrschung. (E. 214 fg.)

2) Unfähigkeit des Thieres zu Grundsätzen und Schwäche der Weiber im Verstehen und Befolgen derselben.

Da Grundsätze durch die abstracte oder Vernunfterkenntniß bedingt sind, diese aber dem Thiere gänzlich fehlt, so ist das Thier keiner Grundsätze und mithin keiner Selbstbeherrschung fähig, sondern dem Eindruck und Affect wehrlos hingegeben. (E. 215.) Bei den Weibern überwiegt die intuitive Erkenntniß die abstracte. Das Anschauliche, Gegenwärtige, unmittelbar Reale ist ihnen faßlicher, als das nur mittelst der Begriffe erkennbare Entfernte, Abwesende, Vergangene, Zukünftige. Wegen dieser Schwäche ihrer Vernunft sind sie weit weniger, als die Männer fähig, allgemeine Grundsätze zu verstehen, festzuhalten und zur Richtschnur zu nehmen. (E. 215.)

3) Unbewußte Grundsätze.

Nach abstracten Grundsätzen handeln ist schwer und gelingt oft nach vieler Uebung, und selbst da nicht jedes Mal; auch sind sie oft nicht ausreichend. Hingegen hat Jeder gewisse angeborene, concrete Grundsätze, die ihm in Blut und Saft stecken, indem sie das Resultat alles seines Denkens, Fühlens und Wollens sind. Er kennt sie meistens nicht in abstracto, sondern wird erst beim Rückblick auf sein Leben gewahr, daß er sie stets befolgt hat und von ihnen, wie von einem unsichtbaren Faden ist gezogen worden. Je nachdem sie sind, werden sie ihn zu seinem Glück oder Unglück leiten. (P. I, 500.)

Gut.

1) Kritik der Behandlungsweise des Begriffs „gut" in der modernen Philosophie.

Viele moderne Philosophen halten fälschlich die Begriffe gut und böse für einfache, d. h. keiner Erklärung bedürftige, noch fähige Begriffe und reden dann meistens sehr geheimnißvoll und andächtig von einer „Idee des Guten", aus welcher sie die Stütze ihrer Erbl, oder wenigstens einen Deckmantel ihrer Dürftigkeit machen. (E. 264. W. I, 425.) Eben so machen sie es mit den Begriffen „schön" und „wahr", denen sie noch durch ein angehängtes „heit" eine besondere Feierlichkeit geben, so daß dann jeder zum Denken Unfähigste nur glaubt, mit feierlicher Miene jene drei Worte vorbringen zu dürfen, um große Weisheit geredet zu haben; während doch dieselben in Wahrheit drei sehr weite und abstracte, folglich gar nicht inhaltreiche Begriffe bezeichnen, welche sehr verschiedenen Ursprung und Bedeutung haben. (W. I, 425. G. 114.)

2) Relativität des Begriffes „gut".

Der Begriff „gut" ist wesentlich relativ und bezeichnet die Angemessenheit eines Objects zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Willens. Also das Verschiedenste, wofern es nur dem Willen in irgend einer seiner Aeußerungen zusagt, seinen Zweck

fällt, erhält das Prädicat „gut“. Wie alle andern Wesen, die in Beziehung zum Willen treten können, hat man nun auch Menschen, die den gerade gewollten Zwecken günstig, förderlich waren, gut genannt, in derselben Bedeutung und immer mit Beibehaltung des Relativen. Diejenigen aber, deren Charakter es mit sich brachte, überhaupt die fremden Willensbestrebungen nicht zu hindern, vielmehr zu befördern, also die Hülfreichen, Wohlwollenden, Freundlichen, Wohlthätigen, sind wegen dieser Relation ihrer Handlungsweise zum Willen anderer überhaupt, gute Menschen genannt worden. (W. I, 425 fg. E. 265.) Wegen der Relativität jedes Guten ist „Absolutes Gut“ ein Widerspruch. Es giebt kein absolutes, kein höchstes Gut, keine finale Befriedigung des Willens; sondern stets nur ein einstweiliges. Aber tropisch könnte man die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens das absolute Gut nennen. (W. I, 427 fg.)

3) Zwei Unterarten des Begriffes „gut“.

Der Begriff des Guten zerfällt in zwei Unterarten, nämlich die der unmittelbar gegenwärtigen und die der nur mittelbaren, auf die Zukunft gehenden Befriedigung des jedesmaligen Willens, d. h. das Angenehme und das Nützliche. (W. I, 426.)

4) Wesen des guten Menschen, an sich selbst betrachtet.

Erst nachdem der gut genannte Mensch dieses Prädicat in Beziehung auf den passiven Theil, den fremden Willen, dessen Bestrebungen durch ihn gefördert werden, erhalten hatte, konnte später die Betrachtung vom passiven auf den activen Theil übergehen und die Handlungsweise des guten Menschen nicht mehr in Bezug auf Andere, sondern auf ihn selbst untersuchen, nach ihrer innern Quelle und nach dem Grunde ihrer ethischen Billigung forschend, woraus die ethischen Systeme entstanden. (W. I, 426.)

Untersuchen wir nun den Charakter eines guten Menschen nicht blos in Hinsicht auf Andere, sondern an sich selbst; so ergiebt sich, daß die ganz unmittelbare Theilnahme am Wohl und Wehe Anderer, aus welcher die Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe in ihm hervorgehen, ihre Quelle darin hat, daß er weniger, als die Uebrigen, einen Unterschied zwischen sich und Andern macht, daß er das principium individuationis durchschaut, sich in den Andern wiedererkennt. (E. 265. 271. W. I, 439 fg. 447. W. II, 580. Vergl. Böse.)

5) Unterschied zwischen dem Guten und dem scheinbar Gutmüthigen.

Der gute Mensch ist keineswegs für eine ursprünglich schwächere Willenserscheinung, als der böse, zu halten; sondern es ist die Erkenntniß, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeistert. Es giebt zwar Individuen, welche blos scheinen gutmüthig zu sein, wegen der Schwäche des in ihnen erscheinenden Willens; was sie sind, zeigt

sich aber bald daran, daß sie keiner beträchtlichen Selbstüberwindung fähig sind, um eine gerechte oder gute That auszuführen. (W. I, 439.

Güter.

1) Eintheilung der menschlichen Lebensgüter.

Die Güter des menschlichen Lebens zerfallen in drei Classen:

1. Was Einer ist: also die Persönlichkeit, im weitesten Sinne. Hierunter ist Gesundheit, Kraft, Schönheit, Temperament, moralischer Charakter, Intelligenz und Ausbildung derselben begriffen.

2. Was Einer hat: also Eigenthum und Besitz in jeglichem Sinne.

3. Was Einer vorstellt; d. h. was er in der Vorstellung Anderer ist, also eigentlich wie er von ihnen vorgestellt wird. Es besteht demnach in ihrer Meinung von ihm und zerfällt in Ehre, Rang und Ruhm. (P. I, 333.)

2) Einfluß derselben auf das menschliche Lebensglück. (S. Glückseligkeitslehre.)

Gymnasien.

Auf Gymnasien sollte keine altdeutsche Litteratur, Nibelungen und sonstige Poeten des Mittelalters gelehrt werden; diese Dinge sind zwar höchst merkwürdig, auch lesenswerth, tragen aber nicht zur Bildung des Geschmacks bei und rauben die Zeit, welche der alten, wirklich klassischen Litteratur angehört. Die Nibelungen mit der Ilias zu vergleichen ist eine rechte Blasphemie, mit welcher die Ohren der Jugend vor Allem verschont bleiben sollen. (P. II, 607. — Vergl. auch Klassiker, und über die Wichtigkeit des Lateinischen siehe: Latein.)

H.

Haare.

1) Analogie zwischen Kopf und Genitalien in Hinsicht des Behaartseins.

Die Endursache der Pubes, bei beiden Geschlechtern, und des Mons Veneris beim weiblichen, ist, daß auch bei sehr magern Subjecten während der Copulation die Ossa pubis nicht fühlbar werden sollen, als welches Abscheu erregen konnte; die wirkende Ursache hingegen ist darin zu suchen, daß überall, wo die Schleimhaut in die äußere Haut übergeht, Haare in der Nähe wachsen, nächstdem auch darin, daß Kopf und Genitalien gewissermaßen entgegengesetzte Pole von einander sind, daher mancherlei Beziehungen und Analogien mit einander haben, zu welchen auch das Behaartsein gehört. Die selbe wirkende Ursache gilt auch vom Bart der Männer. (W. II, 382 fg. — Vergl. Bart.)

2) Ueber weiße Haare.

Das Weißwerden der Haare, welches mehr Folge der Geistesanstrengung, wie auch des Grams, als des Alters ist, pflegt von den Schläfen auszugehen; was zu der Vermuthung führt, daß der unter der Schläfengegend liegende Theil des Gehirns der beim Denken vorzugsweise thätige sei. (P. II, 182.)

Das graue und weiße Haar ist für den Menschen, was für die Bäume das rothe und gelbe Laub im October, und Beides nimmt sich oft recht gut aus; nur darf kein Ausfall hinzugekommen sein. (P. II, 182.)

Merkwürdig ist es, daß dem Menschen ein gewisser Respect vor weißen Haaren angeboren und daher wirklich instinctiv ist. Runzeln, ein ungleich sichereres Kennzeichen des Alters, erregen diesen Respect keineswegs; nie wird von ehrwürdigen Runzeln, aber stets vom ehrwürdigen weißen Haar geredet. (P. I, 386.)

Handlung. Handlungsweise.

1) Die Handlung als nothwendiges Product zweier Factoren.

Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Product zweier Factoren ist, nämlich der hier sich äußernden allgemeinen Naturkraft, und der diese Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Ursache; gerade so ist jede Handlung eines Menschen das nothwendige Product seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter gesetzt werden. Auch würde jede Handlung sich mit Sicherheit vorhersagen, ja berechnen lassen, wenn nicht theils der Charakter sehr schwer zu erforschen, theils auch das Motiv oft verborgen und stets der Gegenwirkung anderer Motive, die allein in der Gedankensphäre des Menschen, Andern unzugänglich, liegen, blosgestellt wäre. (E. 56.) Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt die Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er ist, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Aus dem Esse (Charakter) und den Motiven folgt das Operari (Handeln) mit Nothwendigkeit. (E. 97. 176. P. II, 247.) Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geschehen; so wenig, als ein Stein ohne zureichenden Stoß, oder Zug sich bewegen kann. Eben so wenig kann eine Handlung, zu welcher ein für den Charakter des Handelnden zureichendes Motiv vorhanden ist, unterbleiben, wenn nicht ein stärkeres Gegenmotiv ihre Unterlassung nothwendig macht. (E. 205.)

2) Zusammenbestehen der Freiheit und Verantwortlichkeit mit der Nothwendigkeit der Handlungen.

(S. unter Freiheit: Wo die moralische Freiheit liegt.)

3) Letzter Zweck jeder Handlung.

Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Wortes genommen; wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet „einem Willen gemäß, oder entgegen". Also muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben. Folglich bezieht jede Handlung sich auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Wesen, als ihren letzten Zweck. Dieses Wesen ist entweder der Handelnde selbst, oder ein Anderer, welcher alsdann bei der Handlung passiv betheiligt ist, indem sie zu seinem Schaden oder zu seinem Nutz und Frommen geschieht. (E. 205 fg.)

4) Die drei Grundtriebfedern der menschlichen Handlungen.

Es giebt überhaupt nur drei Grundtriebfedern der menschlichen Handlungen, und allein durch Erregung derselben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind:

a) Egoismus, der das eigene Wohl will (ist gränzenlos).

b) Bosheit, die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit).

c) Mitleid, welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmuth und zur Großmuth).

Jede menschliche Handlung muß auf eine dieser Triebfedern zurück zu führen sein; wiewohl auch zwei derselben vereint wirken können. (E. 210.)

5) Veränderlichkeit der Handlungsweise bei Unveränderlichkeit des Charakters.

Aus der Unveränderlichkeit des Charakters folgt zwar, daß ein Mensch, wie er in einem Falle gehandelt hat, so unter völlig gleichen Umständen stets wieder handeln wird, was auch Jeder voraussetzt, indem er Dem, den er ein Mal unredlich befunden, nie wieder traut. Aber zu den Umständen gehört auch die Erkenntniß, die Ansicht des Individuums von den Dingen, und diese ist der Veränderung unterworfen, daher auch die Handlungsweise veränderlich ist. Das Individuum kann zu der Einsicht gelangen, daß diese oder jene Mittel, die es früher anwandte, nicht zu seinem Ziele führen, oder mehr Nachtheile, als Gewinn bringen; dann ändert es die Mittel, wenngleich nicht die Zwecke. Trotz der Unveränderlichkeit des Charakters und trotz der Nothwendigkeit, mit der die Motive wirken, ist also doch, weil die Motive durch die Erkenntniß, als welche das Medium der Motive ist, hindurchzugehen haben, die Erkenntniß aber der mannigfaltigsten Erweiterung und der immerwährenden Berichtigung fähig ist, — die Handlungsweise sehr veränderlich. Unter gleichen äußern Umständen kann doch die Lage eines Menschen das zweite Mal in der That eine ganz andere sein, als das erste, wenn er nämlich erst in der Zwischenzeit fähig geworden ist, jene Umstände richtig und vollständig

zu begreifen, wodurch jetzt Motive auf ihn wirken, denen er früher unzugänglich war. (E. 50—52.)

6) Erkennbarkeit des Charakters aus den Handlungen. (S. unter Charakter: Erkennbarkeit des Charakters.)

7) Die Handlung im Drama. (S. Drama.)

8) Kriterium der Handlungen von ächt moralischem Werth. (S. Moralisch. Moralität.)

Harmonie.

1) Harmonie in der Natur. (S. Himmel.)

2) Harmonie in der Musik. (S. Musik.)

3) Pythagoräische Harmonie der Sphären. (S. Himmel.)

4) Leibnitz's prästabilirte Harmonie.

Leibnitz, der das Bedingtsein des Objects durch das Subject wohl fühlte, jedoch sich von dem Gedanken eines Seins an sich der Objecte, unabhängig von ihrer Beziehung auf das Subject, d. h. vom Vorgestelltwerden, nicht frei machen konnte, nahm eine der Welt der Vorstellung genau gleiche und ihr parallel laufende Welt der Objecte an sich an, die aber mit jener nicht direct, sondern nur äußerlich, mittelst einer harmonia praestabilita, verbunden war; — augenscheinlich das Ueberflüssigste auf der Welt, da sie selbst nie in die Wahrnehmung fällt und die ihr ganz gleiche Welt in der Vorstellung auch ohne sie ihren Gang geht. (G. 32 fg.) Die harmonia praestabilita, die uns zwei gänzlich verschiedene, einander parallel laufende und auf ein Haar mit einander Tact haltende Welten liefert, jede unfähig, auf die andere zu wirken, jede die völlig überflüssige Doublette der andern, ließe sich vielleicht am besten durch die Vergleichung mit der Bühne faßlich machen, als woselbst sehr oft der influxus physicus nur scheinbar vorhanden ist, indem Ursach und Wirkung blos mittelst einer vom Regisseur prästabilirten Harmonie zusammenhängen, z. B. wann der Eine schießt und der Andere a tempo fällt. (P. I, 7.)

Hartherzigkeit.

Was die Menschen hartherzig macht, ist Dieses, daß Jeder an seinen eigenen Plagen genug zu tragen hat, oder doch es meint. Daher macht ein ungewohnter glücklicher Zustand die Meisten theilnehmend und wohlthätig. Aber ein anhaltender, stets dagewesener, wirkt oft umgekehrt, indem er sie dem Leiden so sehr entfremdet, daß sie nicht mehr daran Theil nehmen können; daher kommt es, daß bisweilen die Armen sich hülfreicher erweisen, als die Reichen. (P. II, 627.)

Hasardspiele, s. Spiel.

3) Letzter Zweck jeder Handlung.

Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Wortes genommen; wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet „einem Willen gemäß, oder entgegen". Also muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben. Folglich bezieht jede Handlung sich auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Wesen, als ihren letzten Zweck. Dieses Wesen ist entweder der Handelnde selbst, oder ein Anderer, welcher alsdann bei der Handlung passiv betheiligt ist, indem sie zu seinem Schaden oder zu seinem Nutz und Frommen geschieht. (E. 205 fg.)

4) Die drei Grundtriebfedern der menschlichen Handlungen.

Es giebt überhaupt nur drei Grundtriebfedern der menschlichen Handlungen, und allein durch Erregung derselben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind:

a) Egoismus, der das eigene Wohl will (ist gränzenlos).

b) Bosheit, die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit).

c) Mitleid, welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmuth und zur Großmuth).

Jede menschliche Handlung muß auf eine dieser Triebfedern zurück zu führen sein; wiewohl auch zwei derselben vereint wirken können. (E. 210.)

5) Veränderlichkeit der Handlungsweise bei Unveränderlichkeit des Charakters.

Aus der Unveränderlichkeit des Charakters folgt zwar, daß ein Mensch, wie er in einem Falle gehandelt hat, so unter völlig gleichen Umständen stets wieder handeln wird, was auch Jeder voraussetzt, indem er Dem, den er ein Mal unredlich befunden, nie wieder traut. Aber zu den Umständen gehört auch die Erkenntniß, die Ansicht des Individuums von den Dingen, und diese ist der Veränderung unterworfen, daher auch die Handlungsweise veränderlich ist. Das Individuum kann zu der Einsicht gelangen, daß diese oder jene Mittel, die es früher anwandte, nicht zu seinem Ziele führen, oder mehr Nachtheile, als Gewinn bringen; dann ändert es die Mittel, wenngleich nicht die Zwecke. Trotz der Unveränderlichkeit des Charakters und trotz der Nothwendigkeit, mit der die Motive wirken, ist also doch, weil die Motive durch die Erkenntniß, als welche das Medium der Motive ist, hindurchzugehen haben, die Erkenntniß aber der mannigfaltigsten Erweiterung und der immerwährenden Berichtigung fähig ist, — die Handlungsweise sehr veränderlich. Unter gleichen äußern Umständen kann doch die Lage eines Menschen das zweite Mal in der That eine ganz andere sein, als das erste, wenn er nämlich erst in der Zwischenzeit fähig geworden ist, jene Umstände richtig und vollständig

zu begreifen, wodurch jetzt Motive auf ihn wirken, denen er früher unzugänglich war. (E. 50—52.)

6) Erkennbarkeit des Charakters aus den Handlungen. (S. unter Charakter: Erkennbarkeit des Charakters.)

7) Die Handlung im Drama. (S. Drama.)

8) Kriterium der Handlungen von ächt moralischem Werth. (S. Moralisch. Moralität.)

Harmonie.

1) Harmonie in der Natur. (S. Himmel.)

2) Harmonie in der Musik. (S. Musik.)

3) Pythagoräische Harmonie der Sphären. (S. Himmel.)

4) Leibnitz's prästabilirte Harmonie.

Leibnitz, der das Bedingtsein des Objects durch das Subject wohl fühlte, jedoch sich von dem Gedanken eines Seins an sich der Objecte, unabhängig von ihrer Beziehung auf das Subject, d. h. vom Vorgestelltwerden, nicht frei machen konnte, nahm eine der Welt der Vorstellung genau gleiche und ihr parallel laufende Welt der Objecte an sich an, die aber mit jener nicht direct, sondern nur äußerlich, mittelst einer harmonia praestabilita, verbunden war; — augenscheinlich das Ueberflüssigste auf der Welt, da sie selbst nie in die Wahrnehmung fällt und die ihr ganz gleiche Welt in der Vorstellung auch ohne sie ihren Gang geht. (G. 32 fg.) Die harmonia praestabilita, die uns zwei gänzlich verschiedene, einander parallel laufende und auf ein Haar mit einander Tact haltende Welten liefert, jede unfähig, auf die andere zu wirken, jede die völlig überflüssige Doublette der andern, ließe sich vielleicht am besten durch die Vergleichung mit der Bühne faßlich machen, als woselbst sehr oft der influxus physicus nur scheinbar vorhanden ist, indem Ursach und Wirkung blos mittelst einer vom Regisseur prästabilirten Harmonie zusammenhängen, z. B. wann der Eine schießt und der Andere a tempo fällt. (P. I, 7.)

Hartherzigkeit.

Was die Menschen hartherzig macht, ist Dieses, daß Jeder an seinen eigenen Plagen genug zu tragen hat, oder doch es meint. Daher macht ein ungewohnter glücklicher Zustand die Meisten theilnehmend und wohlthätig. Aber ein anhaltender, stets dagewesener, wirkt oft umgekehrt, indem er sie dem Leiden so sehr entfremdet, daß sie nicht mehr daran Theil nehmen können; daher kommt es, daß bisweilen die Armen sich hülfreicher erweisen, als die Reichen. (P. II, 627.)

Hasardspiele, s. Spiel.

Haß.

1) Der Haß als in der moralischen Schlechtigkeit der menschlichen Natur wurzelnd.

Zum gränzenlosen Egoismus unserer Natur gesellt sich noch ein, mehr oder weniger in jeder Menschenbrust vorhandener Vorrath von Haß, Zorn, Neid, Geifer und Bosheit, angesammelt, wie das Gift in der Blase des Schlangenzahns, und nur auf Gelegenheit wartend, sich Luft zu machen, um dann wie ein entfesselter Dämon zu toben und zu wüthen. (P. II, 228.)

2) Verhältniß des Hasses zum Zorn.

Der Haß verhält sich zum Zorn, wie die chronische zur acuten Krankheit. Beide, wenn sie nur auf keinen Widerstand stoßen, gewähren süße Befriedigung. (P. II, 228 fg.)

3) Antagonismus zwischen Haß und Verachtung.

Haß ist Sache des Herzens, Verachtung des Kopfes. Haß und Verachtung stehen in entschiedenem Antagonismus und schließen einander aus. Sogar hat mancher Haß keine andere Quelle, als die Hochachtung, welche fremde Vorzüge erzwingen. (P. II, 626.)

4) Warum das Ich den Haß so wenig, wie die Verachtung in seiner Gewalt hat.

Das Ich hat so wenig den Haß, wie die Verachtung in seiner Gewalt; denn sein Herz ist unveränderlich und wird durch Motive bewegt, und sein Kopf urtheilt nach unwandelbaren Regeln und objectiven Datis. Das Ich ist blos die Verknüpfung dieses Herzens mit diesem Kopfe. (P. II, 626.)

5) Der unversöhnlichste Haß.

Kein Haß ist so unversöhnlich, wie der Neid; daher wir nicht unablässig bemüht sein sollten, ihn zu erregen, vielmehr besser thäten, diesen Genuß, der gefährlichen Folgen wegen, uns zu versagen. (P. I, 458 fg.)

6) Lebensregel in Bezug auf den Haß.

Zorn oder Haß in Worten, oder Mienen blicken zu lassen ist unnütz, ist gefährlich, ist unklug, ist lächerlich, ist gemein. Man darf also Zorn oder Haß nie anders zeigen, als in Thaten. Letzteres wird man um so vollkommener können, als man Ersteres vollkommener vermieden hat. (P. I, 497.)

Häßliche, das.

1) Warum uns manche Naturobjecte häßlich erscheinen. (S. Schön. Schönheit.)

2) Das Häßliche als Gegenstand der Kunst. (S. unter Malerei: Gegensatz zwischen Malerei und Sculptur.)

Hausfreunde.

Die Hausfreunde heißen meistens mit Recht so, indem sie mehr die Freunde des Hauses, als des Herrn, also den Katzen ähnlicher, als den Hunden sind. (P. I, 489.)

Hauslehrer.

Die Hauslehrerstellen sind als eine rechte Schule der Unterwürfigkeit und Fügsamkeit unter den Willen und die Ansichten des Brodherrn eine sehr nachtheilige Vorschule zur Professur der Philosophie. Denn zum wirklichen Philosophiren ist Unabhängigkeit eine Hauptbedingung. (P. I, 208.)

Hausthiere, s. Thier.

Hedonik.

1) Gegensatz zwischen Hedonik und Asketik.

Asketik ist Negation des zeitlichen Bewußtseins, Hedonik seine Affirmation. Der Brennpunkt dieser Affirmation ist Befriedigung des Geschlechtstriebes; daher ist Keuschheit die erste Stufe der Asketik. (W. 729.)

2) Relative Wahrheit der Hedonik.

In der Rangordnung der besondern Gesichtspunkte, welche die verschiedenen philosophischen Systeme repräsentiren, nimmt die Hedonik zwar die niedrigste Stufe ein, hat aber doch relative Wahrheit. (H. 318. 131, Anmerk. — Vergl. auch unter Genuß: Werth der irdischen Genüsse.)

Heiden.

Von den Bekennern des eigentlichen Theismus, der allein in der Jüdischen und den beiden aus ihr hervorgegangenen Religionen zu finden ist, werden die Anhänger aller andern Religionen auf Erden unter dem Namen Heiden zusammengefaßt, — was ein höchst einfältiger und roher Ausdruck ist, der wenigstens aus den Schriften der Gelehrten verbannt sein sollte, weil er Brahmanisten, Buddhaisten, Aegypter, Griechen, Römer, Germanen, Gallier, Irokesen, Patagonier, Karaiben, Otaheiter, Australier u. a. m. identificirt und in Einen Sack steckt. Für Pfaffen ist solcher Ausdruck passend; in der gelehrten Welt aber muß ihm sogleich die Thüre gewiesen werden. (W. I, 577.)

Heiligkeit. Heilige.

1) Das innere Wesen der Heiligkeit.

Das innere Wesen der Heiligkeit, abstract und rein von allem Mythischen ausgesprochen, ist Verneinung des Willens zum Leben, eintretend, nachdem ihm die vollendete (intuitive) Erkenntniß seines eigenen Wesens zum Quietiv alles Wollens geworden. (W. I, 452 fg.)

2) Unabhängigkeit der Heiligkeit von Dogmen und abstracten Systemen.

Unter den verschiedensten Glaubensgenossen finden sich Heilige. So sehr verschiedene Dogmen auch ihrer Vernunft eingeprägt waren, sprach dennoch sich die innere, unmittelbare, intuitive Erkenntniß, von welcher allein alle Tugend und Heiligkeit ausgehen kann, auf die gleiche und nämliche Weise durch den Lebenswandel aus. (W. I, 452.) Bei gleicher innerer Erkenntniß führten die Heiligen verschiedener Nationen eine sehr verschiedene Sprache, gemäß den Dogmen, die sie einmal in ihre Vernunft aufgenommen hatten und welchen zufolge ein Indischer Heiliger, ein Christlicher, ein Lamaischer, von seinem eigenen Thun, jeder sehr verschiedene Rechenschaft geben muß, was aber für die Sache ganz gleichgültig ist. Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens sein, oder er kann umgekehrt ein Philosoph sein; beides gilt gleich. Sein Thun allein bekundet ihn als Heiligen; denn es geht, in moralischer Hinsicht, nicht aus der abstracten, sondern aus der intuitiv aufgefaßten unmittelbaren Erkenntniß der Welt und ihres Wesens hervor, und wird von ihm nur zur Befriedigung seiner Vernunft durch irgend ein Dogma ausgelegt. Es ist daher so wenig nöthig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei; so wie es nicht nöthig ist, daß ein vollkommen schöner Mensch ein Bildhauer, oder daß ein großer Bildhauer auch selbst ein schöner Mensch sei. (W. I, 453 fg. 466.)

3) Gegensatz zwischen der Geschichte der Heiligen und der Weltgeschichte. (S. Geschichte.)

4) Verwandtschaft der Genialität mit der Heiligkeit. (S. unter Genie: Das Genie in ethischer Hinsicht.)

Heilkraft, der Natur. (S. Lebenskraft.)

Heilsordnung.

Der Zweck unsers Daseins kann nicht, wie der Optimismus annimmt, der sein, glücklich zu sein, da sich dem unbefangenen Blick das Leben darstellt wie ganz eigentlich darauf abgesehen, daß wir uns nicht glücklich darin fühlen sollen. Der Zweck des Lebens kann auch nicht ganz allein und unmittelbar in den moralischen Tugenden, also in der Ausübung der Gerechtigkeit und Menschenliebe liegen. Vielmehr ist der Zweck des Lebens Läuterung, Wendung des Willens, Erlösung von dem sündhaften, die traurige Beschaffenheit dieser Welt herbeiführenden Wollen. Zu diesem Zweck sind Leiden und Tod wie berechnet. Das Leben ist vom Leiden unzertrennlich; ein Anstrich von Absichtlichkeit ist hierin nicht zu verkennen. Das Leiden ist der Läuterungsproceß, durch welchen allein in den meisten Fällen der Mensch geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird. In noch höherem Grade kommt dem mehr als alles Leiden gefürchteten Tode die heiligende Kraft zu. Bei dem naturgemäßen Verlauf kommt

im Alter das Absterben des Leibes dem Absterben des Willens entgegen.

Setzt man also den Zweck des Daseins in die gänzliche Umkehrung unseres Wesens, so ist damit der Verlauf des Lebens, das Leiden und schließlich der Tod in Uebereinstimmung. Das Leben stellt sich alsdann dar als ein Läuterungsproceß, dessen reinigende Lauge der Schmerz ist. Ist der Proceß vollbracht, so läßt er die ihm vorhergegangene Immoralität und Schlechtigkeit als Schlacke zurück. (W. II, 726—733.)

Heiterkeit.

1) Das unmittelbar Beglückende der Heiterkeit.

Unter den zum Lebensglück nöthigen subjectiven Gütern, welche die Eudämonologie an die Spitze stellt (s. Glückseligkeitslehre), d. h. unter den Gütern die in Dem bestehen, was Einer ist, in den persönlichen Eigenschaften, ist die Heiterkeit des Sinnes am unmittelbarsten beglückend. Nichts kann so sehr, wie diese Eigenschaft, jedes andere Gut vollkommen ersetzen; während sie selbst durch nichts zu ersetzen ist. Einer sei jung, schön, reich und geehrt, so frägt sich, wenn man sein Glück beurtheilen will, ob er dabei heiter sei; ist er hingegen heiter, so ist es einerlei, ob er jung oder alt, gerade oder buckelig, arm oder reich sei; er ist glücklich. Die Heiterkeit allein ist gleichsam die baare Münze des Glücks und nicht, wie alles Andere, blos der Bankzettel, weil nur sie unmittelbar in der Gegenwart beglückt; weshalb sie das höchste Gut ist für Wesen, deren Wirklichkeit die Form einer untheilbaren Gegenwart zwischen zwei unendlichen Zeiten hat. (P. I, 342.)

2) Grundbedingung der Heiterkeit.

Es ist gewiß, daß zur Heiterkeit nichts weniger beiträgt, als Reichthum, und nichts mehr, als Gesundheit. In den niedrigen, arbeitenden, zumal das Land bestellenden Klassen sind die heitern und zufriedenen Gesichter, in den reichen und vornehmen die verdrießlichen zu Hause. Folglich sollten wir vor Allem bestrebt sein, uns den hohen Grad vollkommener Gesundheit zu erhalten, als dessen Blüte die Heiterkeit sich einstellt. (P. I, 343. Vergl. Gesundheit.)

3) Periodische Heiterkeit des Genies bei vorwaltender Melancholie.

So viel auch zu der für unser Glück so wesentlichen Heiterkeit die Gesundheit beiträgt, so hängt jene doch nicht von dieser allein ab; denn auch bei vollkommener Gesundheit kann ein melancholisches Temperament und eine vorherrschend trübe Stimmung bestehen. Der letzte Grund davon liegt ohne Zweifel in der ursprünglichen und daher unabänderlichen Beschaffenheit des Organismus, und zwar zumeist in dem mehr oder minder normalen Verhältniß der Sensibilität zur Irritabilität und Reproductionskraft. Abnormes Uebergewicht der Sensibilität wird Ungleichheit der Stimmung, periodische übermäßige Heiterkeit und

vorwaltende Melancholie herbeiführen. Weil nun auch das Genie durch ein Uebermaaß der Nervenkraft, also der Sensibilität, bedingt ist; so hat Aristoteles ganz richtig bemerkt, daß alle ausgezeichnete und überlegene Menschen melancholisch seien. (P. I, 344 fg. — Vergl. unter Genie: Nachtheile des Genies.)

4) Die Heiterkeit des blos individuellen Daseins im Gegensatz zu der Melancholie der über die individuelle Erscheinung hinausgehenden Bejahung des Lebens.

Der Geschlechtstrieb hebt jene Sorglosigkeit und Heiterkeit auf, die ein blos individuelles Dasein begleiten würden, indem er in das Bewußtsein Unruhe und Melancholie bringt. Wird er hingegen freiwillig unterdrückt, indem der Wille sich wendet, so wird dem Bewußtsein jene Sorglosigkeit und Heiterkeit des blos individuellen Daseins wiedergegeben, und zwar auf einer erhöhten Potenz. (W. II, 649.)

Hellsehen, s. Magie und Magnetismus.

Hermaphroditismus.

Mannheit und Weiblichkeit lassen unzählige Grade zu, durch welche jene bis zum widerlichen Gynander und Hypospadäus sinkt, diese bis zur anmuthigen Androgyne steigt; von beiden Seiten aus kann der vollkommene Hermaphroditismus erreicht werden, auf welchem Individuen stehen, welche, die gerade Mitte zwischen beiden Geschlechtern haltend, keinem beizuzählen, folglich zur Fortpflanzung untauglich sind. (W. II, 624.)

Heros.

Ein glückliches Leben ist unmöglich, höchstens kann der Mensch einen heroischen Lebenslauf erlangen. Einen solchen führt Der, welcher in irgend einer Art und Angelegenheit für das Allen irgendwie zu Gute Kommende mit übergroßen Schwierigkeiten kämpft und am Ende siegt, dabei aber schlecht oder gar nicht belohnt wird. Dann bleibt er, am Schluß, wie der Prinz im Re corvo des Gozzi, versteinert, aber in edler Stellung und mit großmüthiger Gebärde stehen. Sein Andenken bleibt und wird als Das eines Heros gefeiert; sein Wille, durch Mühe und Arbeit, schlechten Erfolg und Undank der Welt ein ganzes Leben hindurch mortificirt, erlischt in der Nirwana. (P. II, 346.)

Herz.

1) Das Herz als das Centrum und primum mobile des Lebens.

Das erste Product des Blutes, welches den Organismus ursprünglich schafft und formt (s. Blut), sind seine eigenen Gefäße und dann die Muskeln, hiemit aber auch das Herz, als welches zugleich Gefäß und Muskel, und deshalb das wahre Centrum und primum mobile

des ganzen Lebens ist. (W. II, 289. 240.) Das Herz gehört sowohl dem Muskel- als dem Blut- oder Gefäß-System an; woran ersichtlich ist, daß Beide nahe verwandt, ja ein Ganzes sind. (W. II, 287.)

2) Die Bewegung des Herzens.

Die von der des Blutes unzertrennliche Bewegung des Herzens ist, wenngleich durch das Bedürfniß Blut in die Lunge zu senden veranlaßt, doch eine ursprüngliche, sofern sie vom Nervensystem und der Sensibilität unabhängig ist. (W. II, 287.)

3) Gegensatz zwischen Herz und Kopf.

Der Primat des Willens über den Intellect giebt sich physiologisch darin zu erkennen, daß während die Thätigkeit des Kopfes (des Gehirns) im tiefen Schlafe pausirt, das Herz dagegen unermüdlich ist; weil sein Schlag und der Blutumlauf nicht unmittelbar durch Nerven bedingt, sondern die ursprüngliche Aeußerung des Willens sind. (W. II, 272.) Der Wille, der nicht, wie der Intellect, eine Function des Leibes, sondern dessen Function der Leib ist, theilt seine Unermüdlichkeit, auf die Dauer des Lebens, dem Herzen mit. (W. II, 240.) Ferner, während der Kopf altert, überhaupt in seiner Thätigkeit dem Werden, Wechsel und Wandel unterworfen ist, bewahrt das Herz bis in's späteste Alter unverändert seinen Charakter. Die Güte des Herzens macht den Greis noch verehrt und geliebt, wenn sein Kopf schon die Schwächen zeigt, die ihn dem Kindesalter wieder zu nähern anfangen. (W. II, 263—267.)

Die allgemein gebrauchten und durchgängig sehr wohl verstandenen Ausdrücke Herz und Kopf sind aus einem richtigen Gefühl des fundamentalen Unterschiedes zwischen dem Willen als dem Primären und dem Intellect als dem Secundären entsprungen. Mit vollem Recht ist das Herz zum Symbol, ja Synonym des Willens, als des Urkerns unserer Erscheinung gewählt worden und bezeichnet diesen im Gegensatz des Intellects, der mit dem Kopf geradezu identisch ist. Alles was im weitesten Sinne Sache des Willens ist, wird dem Herzen beigelegt. Hingegen bezeichnet der Kopf Alles, was Sache der Erkenntniß ist. Herz und Kopf bezeichnet den ganzen Menschen; aber der Kopf ist stets das Zweite, das Abgeleitete; denn er ist nicht das Centrum, sondern die höchste Efflorescenz des Leibes. (W. II, 267 fg.)

Wenn von einem Menschen gesagt wird: „er hat ein gutes Herz, wiewohl einen schlechten Kopf", von einem Andern aber: „er hat einen sehr guten Kopf, jedoch ein schlechtes Herz"; so fühlt Jeder, daß beim Ersten das Lob den Tadel weit überwiegt, beim Andern umgekehrt. Dieser Vorzug, den man der Herzensgüte vor glänzenden Geistesgaben giebt, so wie das Bemühen, Fehler des Herzens für Fehler des Kopfes auszugeben, bezeugt genugsam, daß der Wille allein das Wirkliche und Wesentliche, der Kern des Menschen ist, der Intellect aber blos sein Werkzeug. (W. II, 258—263.)

(Ueber das Auseinandertreten von Kopf und Herz in den verschiedenen Lebensaltern siehe unter Lebensalter: Gegensatz zwischen Jugend und Alter.)

4) Worin die Herzensgüte besteht.

Die Güte des Herzens besteht in einem tief gefühlten, universellen Mitleid mit Allem, was Leben hat, zunächst aber mit dem Menschen, weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält; daher die unzähligen, geistigen und körperlichen Leiden des Menschen das Mitleid viel stärker in Anspruch nehmen, als der allein körperliche und selbst da dumpfere Schmerz des Thieres. (E. 253.)

5) Warum die Liebesangelegenheiten vorzugsweise Herzensangelegenheiten genannt werden.

Das Wesen an sich des Menschen liegt mehr in der Gattung, als im Individuum. Denn jenes Interesse an der speciellen Beschaffenheit der Gattung, welches die Wurzel aller Liebeshändel, von der flüchtigsten Neigung bis zur ernstlichsten Leidenschaft ausmacht, ist Jedem eigentlich die höchste Angelegenheit, nämlich die, deren Gelingen oder Mißlingen ihn am empfindlichsten berührt. Daher wird sie vorzugsweise die Herzensangelegenheit genannt. (W. II, 639.)

Hexerei, s. Magie und Magnetismus.

Himmel.

1) Ob der Himmel begränzt oder unbegränzt sei.

Die Frage, ob die Welt im Raume begränzt oder unbegränzt sei, ist nicht schlechthin transscendent, vielmehr an sich selbst empirisch; da die Sache immer noch im Bereiche möglicher Erfahrung liegt, welche wirklich zu machen nur durch unsere eigene physische Beschaffenheit uns benommen bleibt. A priori giebt es hier kein demonstrabel sicheres Argument, weder für die eine, noch für die andere Alternative; so daß die Sache wirklich einer Antinomie sehr ähnlich sieht, sofern bei der einen wie bei der andern Annahme bedeutende Uebelstände sich hervorthun. Nämlich eine begränzte Welt im unendlichen Raume schwindet, sei sie auch noch so groß, zu einer unendlich kleinen Größe, und man frägt, wozu denn der übrige Raum da sei, welches Vorrecht denn der erfüllte Theil des Raumes vor dem unendlichen, leer gebliebenen gehabt habe? Anderer seits wieder kann man nicht fassen, daß kein Fixstern der äußerste im Raume sein sollte. (P. I, 114. W. I, 588. H. 345. M. 170.)

2) Die Harmonie des Himmels.

Die Kant-Laplace'sche Theorie der Entstehung des Planetensystems, deren Wahrscheinlichkeit der Gewißheit sehr nahe steht, zeigt uns, wie aus dem Spiele blinder, ihren unabänderlichen Gesetzen folgender Naturkräfte zuletzt diese wohlgeordnete, bewunderungswürdige Planetenwelt hervorgehen mußte. Dies giebt zunächst zu der metaphysischen Betrachtung Anlaß, daß im Wesen aller Dinge eine Zusammen-

stimmung begründet ist, vermöge welcher die uranfänglichsten, blinden, rohen, niedrigsten Naturkräfte, von der starrsten Gesetzlichkeit geleitet, durch ihren Conflict an der ihnen gemeinschaftlich preisgegebenen Materie und durch die solchen begleitenden accidentellen Folgen nichts Geringeres zu Stande bringen, als das Grundgerüst einer Welt, mit bewunderungswürdiger Zweckmäßigkeit zum Entstehungsort und Aufenthalt lebender Wesen eingerichtet, in der Vollkommenheit, wie es die besonnenste Ueberlegung unter Leitung des durchdringendsten Verstandes und der schärfsten Berechnung nur irgend vermocht hätte. Wir sehen hier also in überraschendster Weise die wirkende Ursache (causa efficiens) mit der Zweckursache (causa finalis) zusammentreffen. Diese Harmonie ist nur aus der Einheit des Willens auf allen Stufen der Natur zu erklären. Der Eine, allen Naturstufen zu Grunde liegende Wille ist es, welcher bereits in den untersten Naturkräften, an denen er seine erste Aeußerung hat, seinem Ziel entgegenstrebt und durch ihre Gesetze selbst auf seinen Endzweck hinarbeitet. Ihm muß daher Alles, was nach blinden Naturgesetzen geschieht, nothwendig dienen und entsprechen. Also schon die untersten Naturkräfte selbst sind von jenem selben Willen beseelt, der sich nachher in den mit Intelligenz ausgestatteten, individuellen Wesen über sein eigenes Werk verwundert. (P. II, 143—148. I, 228. W. II, 368—370.)

In Rücksicht auf die Pythagoräische Harmonie der Sphären sollte man doch einmal berechnen, welcher Accord herauskäme, wenn man eine Folge von Tönen im Verhältniß der verschiedenen Velocitäten der Planeten zusammenstellte, so daß Neptun den Baß, Merkur den Sopran abgäbe. (P. II, 137.)

3) Unvereinbarkeit der astronomischen Ansicht vom Himmel mit dem Glauben an den persönlichen Gott. (S. unter Astronomie: Einfluß der Astronomie auf den Glauben.)

4) Analogie der Bewegung der Himmelskörper mit dem Handeln des Menschen.

Ein erläuterndes, großartiges Beispiel für das Dasein und Wirken des Willens in der unorganischen Natur und die Identität des Wesentlichen in der Bewegung der Himmelskörper und in dem Handeln des Menschen liefert der Lauf des Mondes um die Erde. Durch die verschiedenen Combinationen, welche der beständige Wechsel der Stellung von Sonne, Mond und Erde gegen einander herbeiführt, wird der Gang des Mondes bald beschleunigt, bald verlangsamt, und tritt er der Erde bald näher, bald ferner; dieses nun aber wieder anders im Perihelio, als im Aphelio der Erde; welches Alles zusammen in seinen Lauf eine solche Unregelmäßigkeit bringt, daß derselbe ein wirklich capriciöses Ansehen erhält, indem sogar das dritte Kepplersche Gesetz nicht mehr unwandelbar gültig bleibt, sondern er in gleichen Zeiten ungleiche Flächen umschreibt. Die Betrachtung dieses Laufes ist ein kleines und abgeschlossenes Capitel der himmlischen

Mechanik, welche von der irdischen sich durch die Abwesenheit alles Stoßes und Druckes und sogar des wirklich vollbrachten Falles auf erhabene Weise unterscheidet, indem sie neben der vis inertiae keine andere bewegende und lenkende Kraft kennt, als blos die Gravitation, diese aus dem eigenen Innern der Körper hervortretende Sehnsucht derselben nach Vereinigung. Wenn man nun an diesem gegebenen Fall sich ihr Wirken bis in's Einzelne veranschaulicht; so erkennt man deutlich und unmittelbar in der hier bewegenden Kraft eben Das, was im Selbstbewußtsein uns als Wille gegeben ist. Denn die Aenderungen im Laufe der Erde und des Mondes, je nachdem eines derselben durch seine Stellung dem Einfluß der Sonne bald mehr, bald weniger ausgesetzt ist, hat augenfällige Analogie mit dem Einfluß neu eintretender Motive auf unsern Willen und mit den Modificationen unsers Handelns danach. (W. II, 339 fg.)

5) Erhabenheit des Himmels.

Wenn der nächtliche Himmel uns zahllose Welten vor Augen bringt und so die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtsein eindringt, so fühlen wir uns selbst zu Nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als vergängliche Willenserscheinung, wie ein Tropfen im Ocean. Aber zugleich erhebt sich gegen solches Gespenst unserer eigenen Nichtigkeit das unmittelbare Bewußtsein, daß alle diese Welten ja nur in unserer Vorstellung da sind, nur als Modificationen des ewigen Subjects des reinen Erkennens, welches der bedingende Träger aller (objectiven) Welten ist. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns; unsere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von uns. Dies, obwohl nicht deutlich ins Bewußtsein tretend, sondern nur gefühlt, ist das durch den Anblick des Himmels bewirkte Gefühl des Erhabenen. Es ist Erhebung über das eigene Individuum. (W. I, 242 fg.)

Himmelreich, s. Säligkeit.

Hindu, s. Inder.

Hinrichtung.

1) Das Grausen bei einer Hinrichtung als Beweis, daß der Wille zum Leben das Allerrealste ist.

Man sehe das starre Entsetzen, mit welchem ein Todesurtheil vernommen wird, das tiefe Grausen, mit welchem wir die Anstalten zu dessen Vollziehung erblicken, und das herzzerreißende Mitleid, welches uns bei dieser selbst ergreift. An solchen Erscheinungen wird sichtbar, daß der Wille zum Leben das Allerrealste, ja der Kern der Realität selbst ist. (W. II, 401.)

2) Die innere Umwälzung, die sich in den Reden der Verbrecher vor der Hinrichtung kund giebt. (S. Galgen.)

Historienmalerei, s. Malerei.

Hoffnung.

1) Wesen und Wirkung der Hoffnung.

Die Hoffnung ist ein Affect, in ihr übt daher, wie in allen Affecten, der Wille einen verfälschenden Einfluß auf den Intellect. Die Hoffnung läßt uns Das, was wir wünschen, so wie die Furcht Das, was wir besorgen, als wahrscheinlich und nahe erblicken, und beide vergrößern ihren Gegenstand. Plato hat sehr schön die Hoffnung den Traum des Wachenden genannt. Ihr Wesen liegt darin, daß der Wille seinen Diener, den Intellect, wenn dieser nicht vermag, das Gewünschte herbeizuschaffen, nöthigt, es ihm wenigstens vorzumalen, überhaupt die Rolle des Tröstens zu übernehmen, seinen Herrn, wie die Amme das Kind, mit Mährchen zu beschwichtigen und diese aufzustutzen, daß sie Schein gewinnen; wobei nun der Intellect seiner eigenen Natur, die auf Wahrheit gerichtet ist, Gewalt anthun muß. (W. II, 242 fg.) Hoffnung ist die Verwechslung des Wunsches einer Begebenheit mit ihrer Wahrscheinlichkeit. (P. II, 622.)

2) Allgemeine Herrschaft der Hoffnung.

Vielleicht ist kein Mensch frei von der Narrheit des Herzens, welche dem Intellect die richtige Schätzung der Probabilität so sehr verrückt, daß er Eins gegen Tausend für einen leicht möglichen Fall hält. Und doch gleicht ein hoffnungsloser Unglücksfall einem raschen Todesstreich, hingegen die stets vereitelte und immer wieder auflebende Hoffnung der langsam marternden Todesart. (P. II, 622.)

3) Abhängigkeit des guten oder schlimmen Standes der Hoffnung von dem Verhältniß ihrer beiden Factoren.

Die Hoffnung ist ein Zustand, zu welchem unser ganzes Wesen, nämlich Wille und Intellect concurrirt; jener, indem er den Gegenstand derselben wünscht, dieser, indem er ihn als wahrscheinlich berechnet. Je größer der Antheil des letztern Factors und je kleiner der des erstern ist, desto besser steht es um die Hoffnung; im umgekehrten Fall desto schlimmer. (P. II, 622, Anmerk.)

Höflichkeit.

1) Ursprung der Höflichkeit.

Den Egoismus als unsere partie honteuse zu verstecken haben wir die Höflichkeit erfunden. (E. 163.) Die Höflichkeit ist die conventionelle und systematische Verleugnung des Egoismus in den Kleinigkeiten des täglichen Verkehrs und ist freilich anerkannte Heuchelei; dennoch wird sie gefordert und gelobt, weil, was sie verbirgt, der Egoismus so garstig ist, daß man es nicht sehen will, obschon man weiß, daß es da ist, wie man widerliche Gegenstände wenigstens durch einen Vorhang bedeckt wissen will. (E. 198.)

Der andere Grund der Höflichkeit liegt in Folgendem. Sie ist eine stillschweigende Uebereinkunft, gegenseitig die moralisch und intellectuell elende Beschaffenheit von einander zu ignoriren und sie sich nicht vorzurücken; — wodurch diese zu beiderseitigem Vortheil etwas weniger leicht zu Tage kommt. (P. I, 492.)

2) Verhältniß der Höflichkeit zur ächten Nächstenliebe.

Zwischen den Aeußerungen der Höflichkeit und der ächten Liebe des Nächsten, welche nicht, wie jene, zum Schein, sondern wirklich den Egoismus überwindet, ist ein analoges Verhältniß, wie zwischen der Gerechtigkeit, welche die Menschen ausüben (der Legalität) und der ächten Redlichkeit des Herzens. (E. 187.)

3) Nutzen der Höflichkeit.

Wie das Wachs, von Natur hart und spröde, durch ein wenig Wärme so geschmeidig wird, daß es jede beliebige Gestalt annimmt; so kann man selbst störrische und feindsälige Menschen durch etwas Höflichkeit und Freundlichkeit biegsam und gefällig machen. Sonach ist die Höflichkeit dem Menschen, was die Wärme dem Wachs. (P. I, 492. M. 256 fg.)

4) Gränzen der Höflichkeit.

Zwar ist Höflichkeit Klugheit; sich durch Unhöflichkeit Feinde machen ist dagegen Unverstand. Denn Höflichkeit ist, wie die Rechenpfennige, eine offenkundig falsche Münze, und mit einer solchen sparsam zu sein beweist Unverstand, Freigebigkeit mit ihr Verstand. Doch darf die Höflichkeit nicht bis zum Opfern realer Interessen getrieben werden; denn das hieße ächte Goldstücke statt Rechenpfennige geben. (P. I, 492.)

In der Litteratur ist die Höflichkeit, als welche aus der Gesellschaft stammt, ein fremdartiges, sehr oft schädliches Element; weil sie verlangt, daß man das Schlechte gut heiße und dadurch den Zwecken der Wissenschaft, wie der Kunst, gerade entgegenarbeite. (P. II, 545 fg.)

(Ueber das Gegentheil der Höflichkeit, die Grobheit, siehe: Grobheit.)

Hohngelächter, s. unter Lachen: das beleidigende und das bittere Lachen.)

Hölle.

1) Die höllenartige Beschaffenheit der Welt.

Die Welt ist die Hölle, und die Menschen sind einerseits die gequälten Seelen, andererseits die Teufel darin. (P. II, 322.)

Gleich wie in der Hölle Alles nach Schwefel riecht, so trägt Alles was uns umgiebt, die Spur davon, daß unser Zustand Etwas ist, das besser nicht wäre. Die Hauptquelle der Uebel ist der Mensch dem Menschen selbst: homo homini lupus. Wer dies letztere recht in's Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, daß Einer der Teufel des Andern sein muß. (W. II, 660.)

Woher denn anders hat Dante den Stoff zu seiner Hölle genommen, als aus dieser unserer wirklichen Welt? Und doch ist es eine recht ordentliche Hölle geworden. Hingegen, als er an die Aufgabe kam, den Himmel und seine Freuden zu schildern, da hatte er eine unüberwindliche Schwierigkeit vor sich; weil eben unsere Welt gar keine Materialien zu so etwas darbietet. Hieraus aber erhellt genugsam, welcher Art diese Welt ist. (W. I, 383.)

2) Folgerung daraus für die Lebensweisheit.

Es ist wirklich die größte Verkehrtheit, diesen Schauplatz des Jammers in einen Luftort verwandeln zu wollen und, statt der möglichsten Schmerzlosigkeit, Genüsse und Freuden sich zum Ziele zu stecken. Viel weniger irrt, wer mit zu finsterm Blicke diese Welt als eine Art Hölle ansieht und demnach nur darauf bedacht ist, sich in derselben eine feuerfeste Stube zu verschaffen. Der Thor läuft den Genüssen nach und sieht sich betrogen, der Weise vermeidet die Uebel. Die optimistische Auffassung der Welt ist die Quelle vielen Unglücks. (P. I, 432 fg.)

Homogeneität, s. Methode.

Honorar, s. Schriftstellerei.

Hören, s. Sinne.

Horizont, s. Gesichtskreis.

Humanismus. Humanitätsstudien.

1) Gegensatz zwischen Humanismus und Romantik.

Der Humanismus trägt den Optimismus in sich und ist in sofern falsch, einseitig und oberflächlich. Darum eben erhob sich gegen seine Herrschaft in der deutschen schönen Litteratur die Romantik, indem sie auf den Geist des pessimistischen Christenthums hinwies. Heut zu Tage erhebt sich aus demselben Grunde gegen den Humanismus, dessen Einfluß am Ende Materialismus hervorzurufen droht, die orthodoxe und fromme Partei, hält die pessimistische Seite fest, macht daher Erbsünde und Welterlöser geltend, kommt aber durch Aufnahme und Verfechtung der ganzen christlichen Mythologie in ihrem buchstäblichen Sinne mit dem Zeitgeist in Conflict. (H. 434.)

2) Nutzen der Humanitätsstudien.

Sehr passend nennt man die Beschäftigung mit den alten Klassikern Humanitätsstudien; denn durch sie wird der Schüler zuvörderst wieder ein Mensch, indem er eintritt in die Welt, die noch rein war von allen Fratzen des rohen Mittelalters und der Romantik mit ihrem schändlichen Pfaffentrug und halb brutalem, halb geckenhaftem Ritterwesen, welche so tief in die Europäische Menschheit eindrangen, daß Jeder damit übertüncht zur Welt kommt und sie erst abzustreifen hat, um nur zuvörderst wieder ein Mensch zu werden. (W. II, 136.)

Humor, s. unter Lächerliches: das absichtlich Lächerliche.

Hund.

1) Der Hund in intellectueller Hinsicht.

Den Verstand der obern Thiere wird Keiner, dem es nicht selbst daran gebricht, in Zweifel ziehen. Aber auch, daß ihre Erkenntniß der Causalität a priori und nicht blos aus der Gewohnheit, Dies aus Jenes folgen zu sehen, entsprungen ist, tritt bisweilen unleugbar hervor. Ein ganz junger Hund springt nicht vom Tisch herab, weil er die Wirkung anticipirt. (G. 76. W. I, 28.) Schopenhauer hatte in seinem Schlafzimmer große, bis zur Erde herabreichende Gardinen anbringen lassen, von der Art, die in der Mitte auseinanderfährt, wenn man eine Schnur zieht. Als er nun Dies zum ersten Mal Morgens beim Aufstehen ausführte, stand sein Pudel ganz verwundert da und sah sich aufwärts und seitwärts nach der Ursache des Phänomens um, suchte also die Veränderung, von der er a priori wußte, daß sie als Ursache vorhergegangen sein müsse. (G. 76.)

Das blos auf das Anschauliche beschränkte Erinnerungsvermögen der Thiere steigert sich bei den klügsten bis zu einem gewissen Grade zu Phantasie, welche ihm nachhilft und vermöge deren z. B. dem Hunde das Bild des abwesenden Herrn vorschwebt und Verlangen nach ihm erregt, daher er ihn bei längerm Ausbleiben überall sucht. Auf dieser Phantasie beruhen auch seine Träume. (W. II, 64.)

Bei den klügsten Thieren stellt sich schon eine Spur von objectiver, antheilsloser (vom Dienste des Willens emancipirter) Auffassung der Umgebung ein. Hunde bringen es schon bis zum Gaffen. Es macht sich in ihnen schon das Bedürfniß nach Beschäftigung und somit die Langeweile fühlbar; daher sie gern spielen, auch wohl sich mit Gaffen nach den Vorübergehenden unterhalten. (N. 74 fg. P. II, 71.)

Aus der Beschaffenheit des thierischen Intellects, auf das Gegenwärtige, Anschauliche beschränkt, hingegen der Abstraction unfähig zu sein, erklärt sich das Unvorsätzliche, Unberechnete, Unverstellte ihres Thuns und Treibens. Sie haben nichts im Hinterhalt. In dieser Hinsicht verhält sich der Hund zum Menschen, wie ein gläserner zu einem metallenen Becher, und dies trägt viel bei, ihn uns so werth zu machen; denn es gewährt uns ein großes Ergötzen, alle unsere Neigungen und Affecte, die wir so oft verhehlen, in ihm bloß und baar zu Tage gelegt zu sehen. (W. II, 65. N. 140.)

2) Der Hund in moralischer Hinsicht.

Der Hund ist mit Recht das Symbol der Treue. (P. II, 685.) In Europa gilt es (mit Unrecht) für ein Gräuel, wenn der treue Hund neben der Ruhestätte seines Herrn begraben wird, auf welcher er bisweilen aus einer Treue und Anhänglichkeit, wie sie beim Menschengeschlechte nicht gefunden wird, seinen eigenen Tod abgewartet hat. (E. 240.)

Den Thieren geht zwar die Fähigkeit der Sprache und des Lachens ab. Jedoch hat des Menschen einziger Freund, der Hund, einen analogen, ihm

allein eigenen und charakteristischen Act vor allen andern Thieren voraus, nämlich das so ausdrucksvolle, wohlwollende und grundehrliche Wedeln. Wie vortheilhaft sticht doch diese ihm von der Natur gegebene Begrüßung ab gegen die Bücklinge und grinzenden Höflichkeitsbezeugungen der Menschen, deren Versicherung inniger Freundschaft und Ergebenheit es an Zuverlässigkeit, wenigstens für die Gegenwart, tausendmal übertrifft. (W. II, 108.)

Wer nie einen Hund gehalten hat, sagt der Spanische Belletrist Larra, weiß nicht, was lieben und geliebt sein ist. (P. I, 79.)

Für das Bedürfniß aufheiternder Unterhaltung und um der Einsamkeit die Oede zu benehmen, sind die Hunde zu empfehlen, an deren moralischen und intellectuellen Eigenschaften man fast allemal Freude und Befriedigung erleben wird. (P. II, 88.) Woran sollte man sich von der endlosen Verstellung, Falschheit und Heimtücke der Menschen erholen, wenn die Hunde nicht wären, in deren ehrliches Gesicht man ohne Mißtrauen schauen kann? (P. II, 225.) Der Hund ist der alleinige wahre Gefährte und treueste Freund des Menschen, die kostbarste Eroberung, wie Cuvier sagt, die der Mensch gemacht hat. P. II, 403, Anmerk. H. 349.)

3) Grausamkeit des Menschen gegen den Hund.

Es ist empörende Grausamkeit und sollte polizeilich verboten sein, ein so höchst intelligentes und fein fühlendes Wesen, wie der Hund, gleich einem Verbrecher an die Kette zu legen, wo er vom Morgen bis zum Abend nichts, als die stets erneute und nie befriedigte Sehnsucht nach Freiheit und Bewegung empfindet, sein Leben eine langsame Marter ist, und er durch solche Grausamkeit endlich enthundet wird, sich in ein wildes, liebloses, untreues Thier verwandelt. (P. II, 403, Anmerk. und 318.) Leider wird auch zu den Vivisectionen am häufigsten das moralisch edelste aller Thiere genommen: der Hund, welchen überdies sein sehr entwickeltes Nervensystem für den Schmerz empfänglicher macht. (P. II, 403.)

Hunger.

Beständige Bewegung, ohne Möglichkeit der von uns stets angestrebten Ruhe, ist die wesentliche Form unsers Daseins. Inzwischen muß man sich wundern, wie in der Menschen- und Thierwelt jene so große, mannigfaltige und rastlose Bewegung hervorgebracht und im Gange erhalten wird durch die zwei einfachen Triebfedern, Hunger und Geschlechtstrieb, denen allenfalls nur noch die Langeweile ein wenig nachhilft, und daß diese es vermögen, das primum mobile einer so complicirten, das bunte Puppenspiel bewegenden Maschine abzugeben. (P. II, 305.)

Der Geschlechtstrieb arbeitet stets (durch Vermehrung der Bevölkerung) dem Hunger in die Hände, so wie dieser, wann er befriedigt ist, dem Geschlechtstrieb. (P. II, 166.)

Hungertod, s. Selbstmord.

Hydraulik.

Während Mechanik und Astronomie uns eigentlich zeigen, wie der den Kern der Natur bildende Wille sich benimmt, so weit als er auf der niedrigsten Stufe seiner Erscheinung blos als Schwere, Starrheit und Trägheit auftritt, so zeigt uns die Hydraulik das Selbe da, wo die Starrheit wegfällt und nun der flüssige Stoff seiner vorherrschenden Leidenschaft, der Schwere, ungezügelt hingegeben ist. Die Hydraulik kann in diesem Sinne als eine Charakterschilderung des Wassers aufgefaßt werden, indem sie uns die Willensäußerungen angiebt, zu welchen dasselbe durch die Schwere bewogen wird. Diese sind, da bei allen nicht individuellen Wesen kein particularer Charakter neben dem generellen besteht, den äußern Einflüssen stets genau angemessen, lassen sich also, durch Erfahrung dem Wasser abgemerkt, leicht auf Gesetze zurückführen, welche genau angeben, wie das Wasser, vermöge seiner Schwere, bei unbedingter Verschiebbarkeit seiner Theile und Mangel der Elasticität, unter allen verschiedenen Umständen sich benehmen wird. Wie es durch die Schwere zur Ruhe gebracht wird, lehrt die Hydrostatik, wie zur Bewegung die Hydrodynamik, die hiebei auch Hindernisse, welche die Adhäsion dem Willen des Wassers entgegensetzt, zu berücksichtigen hat. Beide zusammen machen die Hydraulik aus. (W. II, 337.)

Hypochondrie.

1) Ausbreitung der Hypochondrie über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Hypochondrie quält nicht nur mit Verdruß und Aerger ohne Anlaß über gegenwärtige Dinge; nicht nur mit grundloser Angst vor künstlich ausstudirten Unglücksfällen der Zukunft; sondern auch noch mit unverdienten Vorwürfen über unsere eigenen Handlungen in der Vergangenheit. (P. II, 625.)

2) Ursache und Wirkung der Hypochondrie.

Die unmittelbare Wirkung der Hypochondrie ist ein beständiges Suchen und Grübeln, worüber man sich wohl zu ärgern, oder zu ängstigen hätte. Die Ursache ist ein innerer krankhafter Unmuth, dazu oft eine aus dem Temperament hervorgehende innere Unruhe; wenn Beide den höchsten Grad erreichen, führen sie zum Selbstmord. (P. II, 625.)

3) Die Hypochondrie als Bestätigung der Lehre von der Identität des Willens und Leibes.

Gram, Sorge, Unruhe des Gemüths wirken hemmend und erschwerend auf den Lebensproceß und die Getriebe des Organismus, sei es auf den Blutumlauf, oder auf die Secretionen, oder auf die Verdauung. Sind nun umgekehrt diese Getriebe, sei es im Herzen, oder in den

ebärmen, oder in der vena portarum, oder in den Samenbläschen, er wo noch sonst, durch physische Ursachen gehemmt, obstruirt oder derweitig gestört; so entsteht Gemüthsunruhe, Besorgniß, Grillenngerei und Gram ohne Gegenstand, also der Zustand, den man ypochondrie nennt. Dies bestätigt die (Schopenhauersche) Lehre n der Einheit und Identität des Willens mit dem Leibe. (P. II, 18 fg.)

ypothese.

1) Was eine richtige Hypothese ist.

Eine richtige Hypothese ist nichts weiter, als der wahre und llständige Ausdruck der vorliegenden Thatsache, welche der Urheber rselben in ihrem eigentlichen Wesen und innern Zusammenhange initiv aufgefaßt hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich rgeht. (W. II, 133.)

2) Das Leben der Hypothese.

Eine Hypothese führt in dem Kopfe, in welchem sie einmal Platz ewonnen hat, oder gar geboren ist, ein Leben, welches insofern dem nes Organismus gleicht, als sie von der Außenwelt nur das ihr Bedeihliche und Homogene aufnimmt, hingegen das ihr Heterogene und Verderbliche entweder gar nicht an sich kommen läßt, oder, wenn es hr unvermeidlich zugeführt wird, es ganz unversehrt wieder excernirt. P. II, 543.)

Eine gefaßte Hypothese giebt uns Luchsaugen für alles sie Bestätigende nd macht uns blind für alles Widersprechende, — ein Beispiel von dem Primat des Willens über den Intellect. (W. II, 244.)

J.

Ich.

1) Begriff des Ich.

Das Wort „Ich" bezeichnet die Identität des Subjects des Wollens mit dem erkennenden Subject und schließt beide ein. G. 143.) Das Zusammenfallen beider ist das Wunder κατ' εξοχην. G. 143. W. I, 121. 296.) Gleichnißweise ausgedrückt, bildet der Wille die Wurzel, der Intellect die Krone, und der Indifferenzpunkt beider, der Wurzelstock, wäre das Ich, welches, als gemeinschaftlicher Endpunkt, beiden angehört. Dieses Ich ist das pro tempore identische Subject des Erkennens und Wollens, dessen Identität das Wunder κατ' εξοχην ist. (W. II, 226.) Der Wille, der sich selber Vorstellung wird, ist die Einheit, die wir durch Ich ausdrücken. (W. II, 294.) Ich ist also keine einfache, untheilbare, unzerstörbare Substanz,

sondern es besteht aus zwei heterogenen Bestandtheilen, einem metaphysischen (Willen), und einem physischen (Intellect), einem unzerstörbaren und zerstörbaren. Der Intellect wird, als bloße Function des Gehirns, vom Untergang des Leibes mitgetroffen; hingegen keineswegs der Wille, das Prius des Leibes. (N. 20. W. II, 305 fg. 560.) Das Subject des Erkennens, der Brennpunkt der Gehirnthätigkeit, ist, als untheilbarer Punkt zwar einfach, deshalb aber doch keine Substanz (Seele), sondern ein bloßer Zustand. Das, dessen Zustand er selbst ist, kann nur indirect, gleichsam durch Reflex von ihm erkannt werden; aber das Aufhören des Zustandes darf nicht angesehen werden als die Vernichtung dessen, von dem es ein Zustand ist. Das erkennende Ich verhält sich zum Willen, welcher die Basis der ganzen Erscheinung ist, wie das Bild im Focus des Hohlspiegels zu diesem selbst, und hat, wie jenes, nur eine bedingte Realität. Weit entfernt also, das schlechthin Erste zu sein (wie z. B. Fichte lehrte), ist es im Grunde tertiär, indem es den Organismus voraussetzt, dieser aber den Willen. (W. II, 314.)

In dem substantivischen Gebrauch des Wortes Ich durch den vorgesetzten Artikel das liegt eine von Fichte eingeführte und seitdem habilitirte Erschleichung. Die Weisheit aller Sprachen hat „Ich" nicht als Substantiv behandelt; daher Fichte der Sprache Gewalt anthun mußte, um seine Absicht durchzusetzen. (P. II, 40.)

Das „logische Ich", oder gar die „transscendentale synthetische Einheit der Apperception" sind Ausdrücke, welche die Einheit und den Zusammenhang des Bewußtseins in dem bunten Gemisch der Vorstellungen faßlich und begreiflich zu machen nicht leicht dienen werden. Das, was dem Bewußtsein Einheit und Zusammenhang giebt, ist das Prius desselben, der Wille. Von ihm ist im Grunde die Rede, so oft „Ich" in einem Urtheil vorkommt. Er ist der wahre und letzte Einheitspunkt des Bewußtseins und das Band aller Functionen und Acte desselben. (W. II, 153.)

2) Wichtigkeit der Zerlegung des Ich in seine Bestandtheile.

Die Zersetzung des so lange untheilbar gewesenen Ichs oder Seele in zwei heterogene Bestandtheile (Wille und Intellect) ist für die Philosophie Das, was die Zersetzung des Wassers für die Chemie gewesen ist, wenn dies auch erst spät erkannt werden wird. (N. 20.) Die Zerlegung des Ich in Willen und Erkenntniß mag so unerwartet sein, als die des Wassers in Wasserstoff und Sauerstoff; sie ist der Wendepunkt der Philosophie. Wie man in der Physik Jahrtausende hindurch das Wasser unbedenklich für einfach und folglich für ein Urelement hielt, so hat man noch länger in der Metaphysik das Ich unbedenklich für einfach und folglich für unzerstörbar gehalten. Schopenhauer aber hat gezeigt, daß es aus zwei heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, dem Willen, der metaphysisch und

Ding an sich ist, und dem erkennenden Subject, welches physisch ist und zur bloßen Erscheinung gehört. Damit hat die wahre Metaphysik begonnen, welche sowohl dem Materialismus als dem Spiritualismus ein Ende macht. (W. 367 fg.)

Ideal, das. (S. unter Anticipation: Anticipation in der Kunst.)

Ideal und Real.

1) Bedeutung des Gegensatzes zwischen dem Idealen und Realen.

Der Gegensatz zwischen dem Idealen und Realen ist gleichbedeutend mit dem Gegensatze zwischen Erscheinung (Vorstellung) und Ding an sich. Das Ideale ist Das, was unserer Erkenntniß allein und als solcher angehört, das Reale ist das unabhängig von ihr Vorhandene. Die Frage nach dem Verhältniß des Idealen zum Realen ist also die Frage nach dem Verhältniß der Erscheinung (Vorstellung) zum Ding an sich. (N. 91. P. I, 3. W. II, 214.) Es ist falsch, diese Frage auszudrücken als Frage nach dem Verhältniß des Denkens zum Sein. (W. II, 215. P. I, 29 fg. Vergl. unter Anschauung: Verhältniß der Anschauung zum Ding an sich oder zum Realen.)

2) Kluft zwischen dem Idealen und Realen.

Die Vorstellung ist ein sehr complicirter physiologischer Vorgang im Gehirne eines Thieres, dessen Resultat das Bewußtsein eines Bildes ebendaselbst ist. Offenbar kann die Beziehung eines solchen Bildes auf etwas von dem Thiere, in dessen Gehirn es dasteht, gänzlich Verschiedenes nur eine sehr mittelbare sein. Dies ist vielleicht die einfachste und faßlichste Art, die tiefe Kluft zwischen dem Idealen und Realen aufzudecken, deren man, wie der Bewegung der Erde, nicht unmittelbar inne wird. Nachdem Kant die völlige Diverfität des Idealen und Realen am gründlichsten dargethan, war es ein kecker Versuch, durch auf angebliche intellectuale Anschauung sich berufende Machtsprüche die absolute Identität beider behaupten zu wollen. (W. II, 214. N. 91. P. I, 104. W. II, 8.)

3) Durchschnittslinie zwischen dem Idealen und Realen.

Das Hauptbestreben der neuern Philosophie seit Cartesius, das Ideale (unserer Erkenntniß Angehörige) von dem Realen (an sich Seienden) rein zu sondern, durch einen in der rechten Linie wohlgeführten Schnitt, und so festzustellen, was dem Idealen und was dem Realen zugehört, hat zu mancherlei verfehlten Versuchen geführt, welche die Durchschnittslinie zwischen dem Idealen und Realen am unrechten Ort zogen, indem sie zum Realen rechneten, was noch zum Idealen (zur Vorstellung) gehört. Erst nachdem Kant die Idealität der ganzen anschaulichen Welt nachgewiesen und das Ding an sich (das Reale) als x von ihr geschieden hatte, that Schopenhauer den letzten

Schritt durch Nachweisung des Willens als Dinges an sich und Sonderung desselben von der objectiven Welt, der Welt als Vorstellung. Demnach fällt nunmehr die Durchschnittslinie zwischen dem Realen und Idealen so aus, daß die ganze anschauliche und objectiv sich darstellende Welt, mit Einschluß des eigenen Leibes eines Jeden, sammt Raum, Zeit und Causalität, mithin sammt dem Ausgedehnten des Spinoza und der Materie des Locke, als Vorstellung dem Idealen angehört, als das Reale aber allein der Wille übrig bleibt. (P. I, 3—21.)

Idealismus.

1) Die idealistische Grundansicht im Gegensatz zur realistischen.

Die Grundansicht des Idealismus ist diese, daß Alles, was für die Erkenntniß da ist, also die ganze anschauliche, in Raum und Zeit sich ausbreitende und nach dem Satz vom Grunde verknüpfte Welt, nur Object in Beziehung auf das Subject ist, Anschauung des Anschauenden, Vorstellung, daß folglich ihr Dasein kein absolutes, unbedingtes, sondern nur ein relatives, bedingtes, kurz, daß sie nicht Ding an sich, sondern blos Erscheinung sei. Der Idealismus hat, nachdem man Jahrtausende lang die angeschaute Welt für real, d. h. für unabhängig vom vorstellenden Subject dastehend gehalten, zum Bewußtsein gebracht, daß, so unermeßlich und massiv sie auch sein mag, ihr Dasein dennoch an einem einzigen Fädchen hängt; dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in welchem sie dasteht. Diese Bedingung, mit welcher das Dasein der Welt unwiderruflich behaftet ist, drückt ihr, trotz der empirischen Realität, den Stempel der Idealität und somit der bloßen Erscheinung auf, wodurch sie gewissermaßen dem Traume verwandt ist. (W. I, 3 ff.; II, 3 ff. G. 32. W. I, 514 fg. P. I, 14. 90 ff.; II, 39. M. 284 fg. 759 fg. H. 329 fg.)

Der Realismus, der sich dem rohen Verstande dadurch empfiehlt, daß er sich das Ansehen giebt, thatsächlich zu sein, geht gerade von einer willkürlichen Annahme aus und ist mithin ein windiges Luftgebäude, indem er die allererste Thatsache überspringt oder verleugnet, diese, daß Alles, was wir kennen, innerhalb des Bewußtseins liegt. (W. II, 5 fg.) Der Realismus übersieht, daß das sogenannte Sein der den Complex der realen Außenwelt bildenden Dinge doch durchaus nichts Anderes ist, als ein Vorgestelltwerden. (G. 32.)

2) Unterschied zwischen dem empirischen und transscendentalen Idealismus.

Es ist Mißverstand, zu meinen, der Idealismus leugne die empirische Realität der Außenwelt. Der wahre Idealismus ist nicht der empirische, sondern der transscendentale. Dieser, indem er alles Object, also das empirisch Reale, durch das Subject zweifach bedingt sein läßt, erstlich materiell, als Object überhaupt, zweitens

formell, indem die allgemeinen Grundformen der objectiven Welt (Raum, Zeit und Causalität) dem Subject angehören, macht damit der vorliegenden Welt ihre empirische Realität durchaus nicht streitig, sondern besagt nur, daß diese keine unbedingte sei, indem sie unsere Gehirnfunctionen zur Bedingung hat; daß mithin diese empirische Realität selbst nur die Realität einer Erscheinung sei. (W. II, 8 fg. P. I, 90.)

Bei aller transscendentalen Idealität behält die objective Welt empirische Realität; das Object ist zwar nicht Ding an sich, aber es ist als empirisches Object real. Zwar ist der Raum nur in meinem Kopfe; aber empirisch ist mein Kopf im Raume. (W. II, 22.)

3) Der absolute Idealismus.

Der absolute, die objective Welt für ein bloßes Phantom, ein Hirngespinnst haltende Idealismus ist der theoretische Egoismus. (W. I, 124. Vergl. unter Egoismus: der theoretische Egoismus.)

Wenngleich keine, aus einer anschauenden Auffassung der Dinge entsprungene und folgerecht durchgeführte Ansicht der Welt durchaus falsch sein kann, so ist doch jede nur von einem beschränkten Standpunkte aus gewonnene und über diesen sich nicht erhebende Ansicht einseitig, also nur relativ wahr. Dies gilt, wie vom absoluten Materialismus, so auch vom absoluten Idealismus. (P. II, 13.)

4) Der Gegensatz des Idealismus und Realismus ist nicht zu verwechseln mit dem des Spiritualismus und Materialismus.

Die Laien in der Philosophie, denen viele Doctoren derselben und vulgäre Literaten beizuzählen sind, denken sich unter Idealismus bald Spiritualismus, bald so ungefähr das Gegentheil der Philisterei. Idealismus ist aber nicht mit Spiritualismus zu verwechseln; denn der Spiritualismus gehört mit seinem Gegensatz, dem Materialismus, zum Realismus, folglich zum Gegentheil des Idealismus. Die Worte „Idealismus und Realismus" sind nicht herrenlos, sondern haben ihre feststehende philosophische Bedeutung; folglich sollte man sie auch nur in dieser gebrauchen. (P. I, 14, Anmerk. W. II, 15 fg. K. Vorrede VII, Anmerk. P. I, 311. H. 329.)

5) Populäre Form des Idealismus.

Der Idealismus ist blos in Europa, in Folge der wesentlich und unumgänglich realistischen jüdischen Grundansicht, paradox. In Asien hingegen ist, sowohl im Brahmanismus als im Buddhaismus, der Idealismus sogar Lehre der Volksreligion. (G. 32. P. II, 40.) Während die idealistische Ansicht in Europa blos als kaum ernstlich zu denkendes Paradoxon gewisser abnormer Philosophen gekannt ist, gilt sie in Hindostan, als Lehre von der Maja, allgemein, und in Tibet, dem Hauptsitze der Buddhaistischen Kirche, wird sie sogar äußerst populär vorgetragen. (N. 133. Vergl. auch die Artikel Brahmanismus, Buddhaismus und Maja.)

Idee.

1) Gegen den Mißbrauch des Wortes „Idee".

Das Platonische Wort „Idee", welches bei Platon die unvergänglichen Gestalten bezeichnet, welche, durch Zeit und Raum vervielfältigt, in den unzähligen, individuellen, vergänglichen Dingen unvollkommen sichtbar werden, und welches man, da es ein durchaus Anschauliches bezeichnet, nur durch Anschaulichkeiten oder Sichtbarkeiten entsprechend übersetzen könnte, hat Kant sich zugeeignet, um Das zu bezeichnen, was von aller Möglichkeit der Anschauung so fern liegt, daß sogar das abstracte Denken nur halb dazu gelangen kann. Das Wort Idee, welches Platon zuerst einführte, hat auch seitdem, zwei und zwanzig Jahrhunderte hindurch, immer die Bedeutung behalten, in der es Platon gebraucht; denn nicht nur die Philosophen des Alterthums, sondern auch alle Scholastiker und sogar die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters gebrauchten es allein in jener Platonischen Bedeutung. Daß später Engländer und Franzosen die Armuth ihrer Sprachen zum Mißbrauch jenes Wortes verleitet hat, ist schlimm genug, aber nicht von Gewicht. Kants Mißbrauch des Wortes Idee, durch Unterschiebung einer neuen Bedeutung, welche am dünnen Faden des Nicht-Object der Erfahrung-Seins, die es mit Platons Ideen, aber auch mit allen möglichen Chimären gemein hat, herbeigezogen wird, ist nicht zu rechtfertigen. (W. I, 579. 154.)

Der Franzose und Engländer verbindet mit dem Wort idée, oder idea, einen sehr alltäglichen, aber doch ganz bestimmten und deutlichen Sinn. Hingegen dem Deutschen, wenn man ihm von Ideen redet, fängt an der Kopf zu schwindeln, alle Besonnenheit verläßt ihn, ihm wird, als solle er mit dem Luftballon aufsteigen. (G. 113. H. 386.)

(Ueber die Annahme angeborener Ideen s. Angeboren.)

2) Wahre Bedeutung der Ideen.

Die Idee ist ein Allgemeines, wie der Begriff, aber ein Allgemeines ganz anderer Art, als dieser. (Vergl. das Allgemeine.) Die Ideen (in der ächten, ursprünglichen, von Platon eingeführten Bedeutung des Wortes) sind die verschiedenen Stufen der Objectivation des Willens (als des Dinges an sich), welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser, oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend; sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden, während die Individuen entstehen und vergehen, immer werden und nie sind. — Unter Idee ist also jede bestimmte und feste Stufe der Objectivation des Willens zu verstehen, sofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist, welche Stufen zu den einzelnen Dingen sich verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Musterbilder. (W. I, 154; II, 414.)

3) Unterschied zwischen den Ideen und dem Ding an sich.

Die Ideen offenbaren noch nicht das Wesen an sich, sondern nur den objectiven Charakter der Dinge, also immer nur noch die Erscheinung, aber die vollständige und vollkommene Erscheinung oder die adäquate Objectität des Willens. (W. II, 414 fg.; I, 191. 205 fg. 211.) Idee und Ding an sich sind also nicht Eines und dasselbe; vielmehr ist die Idee nur die unmittelbare und daher adäquate Objectität des Dinges an sich, welches selbst der Wille ist, der Wille, sofern er noch nicht objectivirt, d. h. noch nicht Object für ein erkennendes Subject, noch nicht Vorstellung geworden ist. Das Ding an sich ist als solches frei nicht blos von allen dem Erkennen als solchen anhängenden, besondern Formen, sondern auch von der ersten und allgemeinsten Form aller Erscheinung, d. i. Vorstellung, dem Object-für-ein-Subject-sein. Die Platonische Idee hingegen ist nothwendig Object, ein Erkanntes, eine Vorstellung und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an sich verschieden. Sie hat blos die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle unter dem Satz vom Grunde begriffen sind, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objectseins für ein Subject. (W. I, 205 fg.)

4) Das empirische Correlat der Idee. (S. Art.)

5) Die Ideen und die einzelnen Dinge.

Die der ersten und allgemeinsten Form der Vorstellung überhaupt, dem Objectsein für ein Subject, untergeordneten Formen (Raum, Zeit und Causalität), deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist, sind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl in Beziehung auf die Idee völlig gleichgültig ist. Die Idee geht in diese Formen ein, indem sie in die Erkenntniß des Subjects als Individuums fällt. Das einzelne erscheinende Ding ist also nur eine mittelbare Objectivation des Dinges an sich (des Willens), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige unmittelbare Objectität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchen eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objectseins für ein Subject. Während daher die Idee allein die möglichst adäquate Objectität des Willens als Dinges an sich oder das ganze Ding an sich, nur unter der Form der Vorstellung, ist; so sind die einzelnen Dinge keine ganz adäquate Objectität des Willens, sondern diese ist hier schon getrübt durch die im Satz vom Grund begriffenen Formen, welche Bedingung der dem Individuum als solchem möglichen Erkenntniß sind. (W. I, 206.)

Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume sind nichts, als die durch den Satz vom Grund (die Form der Erkenntniß der Individuen als solcher) vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objectität getrübten Ideen. (W. I, 212.)

Die Ideen sind unvergänglich; die Individuen hingegen entstehen und vergehen. Sehet das Nächste, seht euern Hund an. Viele Tausende von Hunden haben sterben müssen, ehe es an diesen kam, zu leben. Aber der Untergang jener Tausende hat die Idee des Hundes nicht angefochten; sie ist durch alles jenes Sterben nicht im mindesten getrübt worden. (W. II, 551.)

6) Die Erkenntniß der Ideen.

Wir würden nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechsel, noch Vielheit erkennen, sondern nur Ideen, nur die Stufenleiter des einen, das wahre Ding an sich bildenden Willens in reiner ungetrübter Erkenntniß auffassen, und folglich würde unsere Welt ein Nunc stans sein, wenn wir nicht als Subject des Erkennens zugleich Individuen wären und als solche die Zeit und alle andern Formen des Satzes vom Grunde zur Form unseres Erkennens hätten. (W. I, 207. P. II, 452.) Um also sich zur Erkenntniß der Ideen zu erheben, muß im erkennenden Subject eine Veränderung vorgehen, vermöge welcher es nicht mehr Individuum ist, sondern entsprechend der ganzen Art des Objects (der Idee), welche ebenfalls nicht einzelnes Ding, nicht Individuum ist, zum reinen Subject des Erkennens wird, welches die Dinge nicht mehr in ihrer Beziehung zum individuellen Willen, sondern in ihrem selbsteigenen Wesen auffaßt. Hat der Intellect Kraft genug, das Uebergewicht über den Willen zu erlangen und die Beziehungen der Dinge auf den Willen ganz fahren zu lassen, um statt ihrer das durch alle Relationen hindurch sich aussprechende, rein objective Wesen einer Erscheinung aufzufassen; so verläßt er mit dem Dienste des Willens zugleich auch die Auffassung bloßer Relationen und damit eigentlich auch die des einzelnen Dinges als solchen. Er schwebt alsdann frei, keinem Willen mehr angehörig; im einzelnen Dinge erkennt er blos das Wesentliche und daher die ganze Gattung desselben, folglich hat er zu seinem Objecte jetzt die Ideen. (W. I, 200. 207 ff.; II, 155. 414. 417 fg. 423 fg.)

Der Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniß sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subject aufhört, ein blos individuelles zu sein, und jetzt reines, d. h. willenloses Subject der Erkenntniß ist, welches nicht mehr, dem Satz vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; sondern in fester Contemplation des dargebotenen Objects, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht. (W. I, 209 ff.)

Was diesen Zustand erschwert und daher selten macht, ist, daß darin gleichsam das Accidenz (der Intellect) die Substanz (den Willen) bemeistert und aufhebt, wenngleich nur auf eine kurze Weile. (W. II, 420.)

Was diesen Zustand ausnahmsweise herbeiführt, müssen innere physiologische Vorgänge sein, welche die Thätigkeit des Gehirns reinigen

und erhöhen, in dem Grade, daß eine solche plötzliche Springfluth derselben entsteht. Von außen ist derselbe dadurch bedingt, daß wir der zu betrachtenden Scene völlig fremd und von ihr abgesondert bleiben, und schlechterdings nicht thätig darin verflochten sind. (W. II, 424 fg.)

Die Idee und das reine (vom Dienste des Willens freie) Subject des Erkennens treten als nothwendige Corelata immer zugleich ins Bewußtsein, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterschied sogleich verschwindet, da beide dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen völlig fremd sind und außerhalb der durch ihn gesetzten Relationen liegen, dem Regenbogen und der Sonne zu vergleichen, die an der steten Bewegung und Succession der fallenden Tropfen keinen Theil haben. Daher ist es z. B. bei Betrachtung eines Baumes für die Erkenntniß seiner Idee ohne Bedeutung, ob es dieser Baum oder sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr ist, und ebenso, ob der Betrachter dieses, oder irgend ein anderes, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum ist. Und nicht allein der Zeit, sondern auch dem Raum ist die Idee enthoben; denn nicht die mir vorschwebende räumliche Gestalt, sondern ihr innerstes Wesen ist eigentlich die Idee und kann ganz das Selbe sein bei großem Unterschiede der räumlichen Verhältnisse der Gestalt. (W. I, 247.)

7) Die Stufen der Ideen in der Natur. (S. unter Natur: Die Stufen der Natur und: Continuität der Naturstufen.)

8) Die Ideen als Gegenstand der Kunst. (S. Kunst.)

Ideenassociation, s. Gedankenassociation.

Identität, Gesetz der, s. Denkgesetze.

Identitätsphilosophie.

Die Schelling'sche Identitätsphilosophie scheint zwar den Fehler der entweder vom Object, oder vom Subject ausgehenden Systeme zu vermeiden, sofern dieselbe weder Object, noch Subject zum eigentlichen ersten Ausgangspunkte macht, sondern ein Drittes, das durch intellectuale Anschauung erkennbare Absolutum, welches weder Object, noch Subject, sondern die Einerleiheit beider ist. Dennoch ist die Identitätsphilosophie von dem erwähnten Fehler nicht frei zu sprechen, da sie das entgegengesetzte Ausgehen vom Object und Subject nur in sich vereinigt, indem sie in zwei Disciplinen zerfällt, nämlich den transscendentalen Idealismus, der die Fichte'sche Ich-Lehre ist und folglich das Object mittelst des Satzes vom Grunde aus dem Subject ableitet, und zweitens die Naturphilosophie, welche ebenso aus dem Object das Subject werden läßt; während in Wahrheit das Verhältniß zwischen Object und Subject der Herrschaft des Satzes vom Grunde zu entziehen und ihr blos das Object zu lassen ist. (W. I, 30 fg.)

Durch die dreiste Wegläugnung des Gegensatzes zwischen dem Realen und Idealen unter Nachahmung der Fehler Spinoza's warf die Schelling'sche Identitätsphilosophie wieder wild durch einander, was die jenen Gegensatz allmälig und schrittweise zum Bewußtsein bringende besonnene Philosophie so mühsam gesondert hatte. (P. I, 27—29. W. I, 495; II, 214.)

Idyll.

1) Warum das Idyll als solches sich nicht halten kann.

Weil ein ächtes bleibendes Glück nicht möglich ist, kann es kein Gegenstand der Kunst sein. Zwar ist der Zweck des Idylls wohl eigentlich die Schilderung eines solchen; allein man sieht auch, daß das Idyll als solches sich nicht halten kann. Immer wird es dem Dichter unter den Händen entweder episch, und ist dann nur ein sehr unbedeutendes Epos, aus kleinen Leiden, kleinen Freuden und kleinen Bestrebungen zusammengesetzt, — dies ist der häufigste Fall; oder aber es wird zur blos beschreibenden Poesie, schildert die Schönheit der Natur, d. h. eigentlich das reine willensfreie Erkennen. (W. I, 378.)

2) Das Idyll als Beweis, wie nothwendig Beschränkung für das menschliche Glück sei.

Wie sehr die äußere Beschränkung dem menschlichen Glücke, so weit es gehen kann, förderlich, ja nothwendig sei, ist daran ersichtlich, daß die einzige Dichtungsart, welche glückliche Menschen zu schildern unternimmt, das Idyll, sie stets und wesentlich in höchst beschränkter Lage und Umgebung darstellt. (P. I, 444.)

Illuminismus, s. unter Philosophie: Methode der Philosophie.

Immanent.

1) Gegensatz der immanenten und transscendenten Erkenntniß.

Transscendente Erkenntniß ist die, welche über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgehend, das Wesen der Dinge, wie sie an sich selbst sind, zu bestimmen anstrebt; immanente Erkenntniß hingegen die, welche sich innerhalb der Schranken der Möglichkeit der Erfahrung hält, daher aber auch nur von Erscheinungen reden kann. „Transscendent" bedeutet „alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend" und hat seinen Gegensatz an „immanent", welches bedeutet: in den Schranken jener Möglichkeit bleibend. (P. II, 296. W. II, 201; I, 204.)

Mit „transscendent" ist „transscendental" nicht zu verwechseln, welches den aprioriſchen Theil der menschlichen Erkenntniß bedeutet, sofern ihn das Bewußtsein seiner Apriorität, also seines subjectiven Ursprungs begleitet. (W. II, 201; I, 204.)

2) Unübertragbarkeit des Transscendenten in die immanente Erkenntniß.

Transscendente Fragen in der für immanente Erkenntniß geschaffenen Sprache beantworten zu wollen, führt auf Widersprüche. Wenn das Transscendente in die immanente Erkenntniß gebracht werden soll, so geschieht dieser dabei eine Art Gewalt, indem sie mißbraucht wird zu dem, wozu sie nicht geboren ist. (P. II, 295 fg.)

3) Mißbrauch der Worte „immanent und transscendent" in der nachkantischen Philosophie.

Die Ausdrücke „immanent und transscendent", die in der Kant'schen Philosophie sich auf den Gebrauch, nebst Gültigkeit unserer Erkenntniß beziehen, werden von den nachkant'schen Spaßphilosophen mißbräuchlich auf den lieben Gott, der das Hauptthema ihrer Philosophie bildet, angewendet, indem sie darüber disputiren, ob er in der Welt drinne stecke, oder aber draußen bleibe, d. h. also in einem Raume, wo keine Welt ist, sich aufhalte; im ersten Falle nun tituliren sie ihn immanent, und im andern transscendent, wobei sie höchst ernsthaft und gelehrt thun. (P. I, 186; II, 295 fg.)

Imperativ, kategorischer. (S. unter Moral: Kritik der imperativen Form der Moral.)

Improvisator.

Ein Improvisator ist ein Mann, der omnibus horis sapit, indem er ein vollständiges und wohlassortirtes Magazin von Gemeinplätzen jeder Art bei sich führt, sonach für jedes Begehren, nach Beschaffenheit des Falles und der Gelegenheit, prompte Bedienung verspricht, und ducentos versus, stans pede in uno liefert. (P. II, 461.)

Inder.

1) Indische Religion und Götterlehre.

Ueber die indische Religion im Allgemeinen siehe die Artikel: Brahmanismus, Buddhaismus und Christenthum.

Die so phantastische, ja mitunter barocke indische Götterlehre, wie sie noch heute, so gut wie vor Jahrtausenden, die Religion des Volkes ausmacht, ist, wenn man den Sachen auf den Grund geht, doch nur die verbildlichte, d. h. mit Rücksicht auf die Fassungskraft des Volkes in Bilder eingekleidete und so personificirte und mythisirte Lehre der Upanischaden, welche nun aus ihr jeder Hindu, nach Maßgabe seiner Kräfte und Bildung herausspürt, oder fühlt, oder ahndet, oder sie durchschauend klar dahinter erblickt. Hingegen war die Absicht des Buddha Schakya Muni, den Kern aus der Schale abzulösen, die hohe Lehre selbst von allem Bilder- und Götterwesen zu befreien und ihren reinen Gehalt sogar dem Volke zugänglich und faßlich zu machen. Dies ist ihm wundervoll gelungen, und daher ist seine Religion die vortrefflichste und durch die größte Anzahl von Gläubigen vertretene auf Erden. (P. II, 241.)

2) Die indiſche Myſtik, verglichen mit der mohammedaniſchen und der chriſtlichen.

In der Myſtik der Hindu tritt viel ſtärker, als in der der Suſi, das Aufgeben alles Wollens, als wodurch allein die Befreiung von der individuellen Exiſtenz und ihren Leiden möglich iſt, hervor, und in der chriſtlichen Myſtik iſt dieſe Seite ganz vorherrſchend, ſo daß jenes pantheiſtiſche Bewußtſein, welches aller Myſtik weſentlich iſt, hier erſt ſecundär, in Folge des Aufgebens alles Wollens, als Vereinigung mit Gott eintritt. Dieſer Verſchiedenheit der Auffaſſung entſprechend hat die mohammedaniſche Myſtik einen ſehr heitern Charakter, die chriſtliche einen düſtern und ſchmerzlichen, die der Hindu, über beiden ſtehend, hält auch in dieſer Hinſicht die Mitte. (W. II, 701 fg.)

3) Die indiſche Sculptur, verglichen mit der griechiſchen.

Die griechiſche Sculptur wendet ſich an die Anſchauung, darum iſt ſie äſthetiſch; die hindoſtaniſche wendet ſich an den Begriff, daher iſt ſie blos ſymboliſch. (W. I, 282.)

4) Die indiſche Philoſophie und Weisheit.

Die Verwandtſchaft der indiſchen Philoſophie und Weisheit mit der Schopenhauerſchen Lehre geht aus Mehrerem hervor; ſie zeigt ſich beſonders in der Lehre vom unbewußten Wollen (Aſu), in der Unſterblichkeitslehre, indem ſie ganz conſequent zur Fortdauer nach dem Tode ein Daſein vor der Geburt annimmt, deſſen Verſchuldung abzubüßen dieſes Leben da iſt, und in der metaphyſiſchen Auslegung des ethiſchen Urphänomens, des Mitleidens mit allem Lebenden. (N. 30 fg. W. II, 556 fg. E. 274. P. I, 137; II, 237.)

Die Sankhya-Philoſophie iſt intereſſant und belehrend, ſofern ſie die Hauptdogmen aller indiſchen Philoſophie, wie die Nothwendigkeit der Erlöſung aus einem traurigen Daſein, die Transmigration nach Maßgabe der Handlungen, die Erkenntniß als Grundbedingung zur Erlöſung u. dgl. m. uns in der Ausführlichkeit und mit dem hohen Ernſt vorführt, womit ſie in Indien, ſeit Jahrtauſenden, betrachtet werden. Inzwiſchen ſehen wir dieſe ganze Philoſophie verdorben durch einen falſchen Grundgedanken. (P. II, 429 fg.)

(Ueber Maja, Metempſychoſe und Veden ſiehe dieſe Artikel.)

5) Das indiſche Kaſtenweſen.

Der Brahmanismus ſteht durch ſein Kaſtenweſen hinter dem Buddhaismus, welcher keine Kaſten gelten läßt, zurück. (W. I, 421.)

Daß die drei obern Kaſten die wiedergeborenen heißen, mag immerhin, wie gewöhnlich, daraus erklärt werden, daß die Inveſtitur mit der heiligen Schnur, welche den Jünglingen derſelben die Mündigkeit verleiht, gleichſam eine zweite Geburt ſei; der wahre Grund aber iſt, daß man nur in Folge bedeutender Verdienſte, in einem vorhergegangenen Leben, zur Geburt in jenen Kaſten gelangt, folglich in

solchem schon als Mensch existirt haben muß; während wer in der untersten Kaste, oder gar noch niedriger, geboren wird, vorher auch Thier gewesen sein kann. (P. II, 430 fg.)

(Ueber die Verwandtschaft der alten Aegypter mit den Indern siehe: Aegypter.)

Individuation. Individualität.

I. Individuation.

1) Princip der Individuation.

Zeit und Raum sind das Princip der Individuation. Denn Zeit und Raum allein sind es, mittelst welcher das dem Wesen und Begriff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nach einander erscheint. (W. I, 134.) Worauf beruht alle Vielheit und numerische Verschiedenheit der Wesen? — Auf Raum und Zeit; durch diese allein ist sie möglich, da das Viele sich nur entweder als nebeneinander, oder als nacheinander denken und vorstellen läßt. Weil nun das gleichartige Viele die Individuen sind; so sind Raum und Zeit in der Hinsicht, daß sie die Vielheit möglich machen, das principium individuationis. (E. 267. W. I, 152; II, 550. H. 397 fg.)

2) Die im principio individuationis befangene Erkenntniß im Gegensatz zu der es durchschauenden.

Der Erkenntniß, wie sie, dem Willen zu seinem Dienst entsprossen, dem Individuo als solchem wird, stellt sich die Welt nicht so dar, wie sie dem Forscher sich enthüllt, als die Objectität des einen und alleinigen Willens zum Leben; sondern den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja; ihm zeigt sich, statt des Dinges an sich, nur die Erscheinung, in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde, und in dieser Form seiner beschränkten Erkenntniß sieht er nicht das Wesen der Dinge, welches Eines ist, sondern dessen Erscheinungen, als gesondert, getrennt, unzählbar, sehr verschieden, ja entgegengesetzt. Der im principio individuationis Befangene, durch den Schleier der Maja Geblendete erkennt nicht sein eigenes Wesen in den Andern wieder und sucht oft durch das Böse, d. h. durch Verursachung des fremden Leidens, dem Uebel, dem Leiden des eigenen Individuums, zu entgehen. (W. I, 416 fg.) Die Individuation erhält den Willen zum Leben über sein eigenes Wesen im Irrthum. Der Tod ist eine Widerlegung dieses Irrthums und hebt ihn auf. Im Augenblicke des Sterbens werden wir inne, daß eine bloße Täuschung unser Dasein auf unsere Person beschränkt hatte. (W. II, 689.)

Die freiwillige Gerechtigkeit hat ihren innersten Ursprung in einem gewissen Grade der Durchschauung des principii individuationis; während in diesem der Ungerechte ganz und gar befangen bleibt.

Diese Durchschauung kann nicht nur in dem hiezu erforderlichen, sondern auch in höherem Grade Statt haben, welcher zum positiven Wohlwollen und Wohlthun, zur Menschenliebe, treibt. Während der Egoist und der Boshafte, im principio individuationis befangen, einen mächtigen Unterschied zwischen sich und den andern Individuen machen, so erkennt der es Durchschauende, der Edle, daß der Unterschied zwischen ihm und den Andern nur einer vergänglichen täuschenden Erscheinung angehört; er erkennt unmittelbar und ohne Schlüsse (also intuitiv), daß das Ansich seiner eigenen Erscheinung auch das der fremden ist, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Wesen jeglichen Dinges ausmacht und in Allem lebt; ja, daß dieses sich sogar auf die Thiere und die ganze Natur erstreckt; daher wird er auch kein Thier quälen. (W. I, 439 fg.; II, 688.)

„Die Individuation ist real, das principium individuationis ist die Ordnung der Dinge an sich" ist die allem Egoismus und aller Bosheit, so wie der Verkennung der ewigen Gerechtigkeit zu Grunde liegende Erkenntniß. „Die Individuation ist bloße Erscheinung (Vorstellung)" ist die Erkenntniß, auf welcher alle ächte Tugend, so wie das Begreifen der ewigen Gerechtigkeit beruht, und welche auf ihrem Gipfel als Quietiv des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben nicht blos des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst. (E. 270 ff. W. I, 416—419. P. II, 337. W. I, 299. 355.)

3) Durchbrechung des principii individuationis im animalischen Magnetismus und in der Magie. (S. Magie und Magnetismus.)

4) Das Grausen beim Irrewerden am principio individuationis.

So sehr auch das Bewußtsein befangen ist im principio individuationis und in Folge dessen Jeder eine absolute Scheidung zwischen seinem Selbst und den andern Individuen macht, so lebt doch in der innersten Tiefe eines Jeden die ganz dunkle Ahndung, daß ihm die Andern so fremd nicht sind, sondern er einen Zusammenhang mit ihnen hat, vor welchem das principium individuationis ihn nicht schützen kann. Aus dieser Ahndung stammt jenes so unvertilgbare und allen Menschen (ja vielleicht selbst den klügern Thieren) gemeinsame Grausen, das sie plötzlich ergreift, wenn sie, durch irgend einen Zufall, irre werden am principio individuationis, indem der Satz vom Grunde, in irgend einer seiner Gestaltungen, eine Ausnahme zu erleiden scheint; z. B. wenn es scheint, daß irgend eine Veränderung ohne Ursache vor sich gienge, oder ein Gestorbener wieder da wäre, oder sonst irgendwie das Vergangene oder das Zukünftige gegenwärtig, oder das Ferne nahe wäre. Das ungeheure Entsetzen über so etwas gründet sich darauf, daß sie plötzlich irre werden an den Erkenntnißformen der Erscheinung, welche allein ihr eigenes Individuum von der übrigen Welt gesondert halten. (W. I, 417. H. 340 fg.)

II. Individualität.

1) Die Individualität als im Ding an sich wurzelnde Erscheinung.

Individualität gehört der bloßen Erscheinung an, indem sie als Vielheit des Gleichartigen durch die Formen der Erscheinung, Zeit und Raum bedingt ist. (W. II, 370 fg.; I, 324. 327.) Die Vielheit der Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen derselben durch Causalität allein vorstellbar, in welchen Formen allen wir nur die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Princip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntniß des Individuums als solchen fällt, ist. (W. I, 199.) Das Individuum als solches ist nicht frei; denn es ist nicht Wille als Ding an sich, sondern schon Erscheinung des Willens und als solche schon determinirt und in die Form der Erscheinung, den Satz vom Grunde, eingegangen. (W. I, 135.) Das Individuum, bei seinem unveränderlichen angeborenen Charakter, in allen seinen Aeußerungen durch das Gesetz der Causalität streng bestimmt, ist nur die Erscheinung. Das dieser zum Grunde liegende Ding an sich, als außer Raum und Zeit befindlich, frei von aller Succession und Vielheit der Acte, ist Eines und unveränderlich. (E. 175.) Die Individualität beruht jedoch nicht allein auf dem principio individuationis und ist daher nicht durch und durch bloße Erscheinung, sondern wurzelt im Dinge an sich. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehen, gehört zu den transscendenten, die Formen und Functionen unsers Intellects übersteigenden Fragen. (P. II, 243. H. 397 fg.) Es ließe sich auf die Frage, wie tief im Wesen an sich der Welt die Wurzeln der Individualität gehen, allenfalls noch antworten: sie gehen so tief, wie die Bejahung des Willens zum Leben; wo die Verneinung eintritt, hören sie auf; denn mit der Bejahung sind sie entsprungen. (W. II, 734.)

Die Individualität inhärirt zwar zunächst nur dem Intellect, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhärirt auch dem Willen, sofern der Charakter individuell ist; dieser selbst jedoch wird in der Verneinung des Willens aufgehoben. Die Individualität inhärirt also dem Willen nur in seiner Bejahung, nicht aber in seiner Verneinung. Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus einer Wurzel; und ebenso andererseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. (W. II, 698.)

2) Die Individualität auf den verschiedenen Stufen der Natur.

Auf den obern Stufen der Objectität des Willens sehen wir die Individualität bedeutend hervortreten, besonders beim Menschen, als die große Verschiedenheit individueller Charaktere, d. h. als vollständige Persönlichkeit, schon äußerlich ausgedrückt durch stark gezeichnete individuelle Physiognomie, welche die gesammte Corporisation mitbegreift. Diese Individualität hat bei Weitem in solchem Grade kein Thier; sondern nur die obern Thiere haben einen Anstrich davon, über den jedoch der Gattungscharakter noch ganz und gar vorherrscht. Während nun also jeder Mensch als eine besonders bestimmte und charakterisirte Erscheinung des Willens, sogar gewissermaßen als eine eigene Idee anzusehen ist, bei den Thieren aber dieser Individualcharakter im Ganzen fehlt und seine Spur immer mehr verschwindet, je weiter sie vom Menschen abstehen, die Pflanzen endlich gar keine andern Eigenthümlichkeiten des Individuums mehr haben, als solche, die sich aus äußern günstigen oder ungünstigen Einflüssen des Bodens, des Klimas und andern Zufälligkeiten vollkommen erklären lassen; so verschwindet endlich im unorganischen Reiche der Natur gänzlich alle Individualität. Blos der Krystall ist noch gewissermaßen als Individuum anzusehen. Die Individuen derselben Gattung von Krystallen können aber keinen andern Unterschied haben, als den äußere Zufälligkeiten herbeiführen. Das Individuum aber als solches, d. h. mit Spuren eines individuellen Charakters, findet sich durchaus nicht mehr in der unorganischen Natur. Alle ihre Erscheinungen sind Aeußerungen allgemeiner Naturkräfte, d. h. solcher Stufen der Objectivation des Willens, welche sich durchaus nicht (wie in der organischen Natur) durch die Vermittelung der Verschiedenheit der Individualitäten, die das Ganze der Idee theilweise aussprechen, objectiviren; sondern sich allein in der Species und diese in jeder einzelnen Erscheinung ganz und ohne alle Abweichung darstellen. (W. I, 155—157.)

Innerhalb der menschlichen Gattung ist die Individualität am stärksten ausgeprägt bei den Genie's; denn ihre Originalität ist so groß, daß nicht nur ihre Verschiedenheit von den übrigen Menschen augenfällig wird, sondern auch zwischen allen je da gewesenen Genies selbst ein gänzlicher Unterschied des Charakters und Geistes Statt findet, vermöge dessen jedes derselben an seinen Werken der Welt ein Geschenk dargebracht hat, welches sie außerdem von gar keinem Andern in der gesammten Gattung jemals hätte erhalten können. Darum eben ist Ariosto's natura lo fece, e poi ruppe lo stampo ein so überaus treffendes Gleichniß. (P. II, 89.)

Zu bewundern ist es, wie die Individualität jedes Menschen (d. h. dieser bestimmte Charakter mit diesem bestimmten Intellect) gleich einem eindringenden Färbestoff, alle Handlungen und Gedanken desselben, bis auf die unbedeutendsten herab, genau bestimmt; in

Folge wovon der ganze Lebenslauf, d. h. die äußere und innere Geschichte, des Einen so grundverschieden von der des Andern ausfällt. (P. II, 246.)

3) Die Sprache der Natur in Bezug auf die Individuen.

Die Form der Erscheinung des Willens zum Leben ist Zeit, Raum und Causalität, mittelst dieser aber die Individuation, die es mit sich bringt, daß das Individuum entstehen und vergehen muß, was aber den Willen zum Leben, von dessen Erscheinung das Individuum gleichsam nur ein einzelnes Exemplar oder Specimen ist, so wenig ansicht, als das Ganze der Natur gekränkt wird durch den Tod eines Individuums. Denn nicht dieses, sondern die Gattung allein ist es, woran der Natur gelegen ist, und auf deren Erhaltung sie mit allem Ernst dringt, indem sie für dieselbe so verschwenderisch sorgt, durch die ungeheure Ueberzahl der Keime und die große Macht des Befruchtungstriebes. Hingegen hat das Individuum für sie keinen Werth und kann ihn nicht haben, da unendliche Zeit, unendlicher Raum und in diesen unendliche Zahl möglicher Individuen ihr Reich sind; daher sie stets bereit ist, das Individuum fallen zu lassen. Ganz naiv spricht hiedurch die Natur selbst die große Wahrheit aus, daß nur die Ideen, nicht die Individuen eigentlich Realität haben, d. h. vollkommene Objectität des Willens sind. (W. I, 325; II, 401 fg. — Vergl. über das Verhältniß der Individuen zur Idee und zur Gattung die beiden Artikel Idee und Gattung.)

Die Natur widerspricht sich geradezu, je nachdem sie vom Einzelnen oder vom Allgemeinen aus, von Innen oder von Außen, vom Centrum oder von der Peripherie aus redet. Ihr Centrum nämlich hat sie in jedem Individuo; denn jedes ist der ganze Wille zum Leben. Daher, sei dasselbe auch nur ein Insect, oder ein Wurm, die Natur selbst also aus ihm redet: „Ich allein bin Alles in Allem, an meiner Erhaltung ist Alles gelegen, das Uebrige mag zu Grunde gehen, es ist eigentlich nichts.“ Hingegen vom allgemeinen Standpunkt aus, also von außen, von der Peripherie aus, redet die Natur so: „Das Individuum ist nichts und weniger als nichts. Millionen Individuen zerstöre ich tagtäglich, Millionen neuer Individuen schaffe ich jeden Tag, ohne alle Verminderung meiner hervorbringenden Kraft. Das Individuum ist nichts.“ Dieser offenbare Widerspruch läßt sich so erläutern: Jedes Individuum, indem es nach Innen blickt, erkennt in seinem Wesen, welches sein Wille ist, das Ding an sich, daher das überall allein Reale. Demnach erfaßt es sich als den Kern und Mittelpunkt der Welt und findet sich unendlich wichtig. Blickt es hingegen nach Außen; so ist es auf dem Gebiete der Vorstellung, der bloßen Erscheinung, wo es sich sieht als ein Individuum unter unendlich vielen Individuen, sonach als ein höchst Unbedeutendes, ja gänzlich Verschwindendes. Folglich ist jedes, auch das unbedeutendste Individuum,

jedes Ich, von Innen gesehen, Alles in Allem; von Außen gesehen hingegen, ist es nichts, oder doch so viel wie nichts. Hierauf beruht der große Unterschied zwischen Dem, was nothwendig Jeder in seinen eigenen Augen, und Dem, was er in den Augen aller Andern ist, mithin der Egoismus, den Jeder Jedem vorwirft. (W. II, 687 fg. P. II, 236. Vergl. auch unter Bewußtsein: Duplicität des Bewußtseins.)

4) Zersetzung des Individuums durch den Tod.

Jeder hat einen väterlichen und einen mütterlichen Bestandtheil (vergl. Vererbung); und wie diese durch die Zeugung vereint werden, so werden sie durch den Tod zersetzt, welcher also das Ende des Individuums ist. Dieses Individuum ist es, dessen Tod wir so sehr betrauern, im Gefühl, daß es wirklich verloren gehe, da es eine bloße Verbindung war, die unwiederbringlich aufhört. Es findet aber auch eine Palingenesie statt, indem der Wille beharrt und, die Gestalt eines neuen Wesens annehmend, einen neuen Intellect erhält. Das Individuum zersetzt sich also wie ein Neutralsalz, dessen Basis sodann mit einer andern Säure sich zu einem neuen Salz verbindet. (P. II, 293 fg. W. II, 574 fg.)

Die starre Unveränderlichkeit und wesentliche Beschränkung jeder Individualität, als solcher, müßte, bei einer endlosen Fortdauer derselben, endlich, durch ihre Monotonie, einen so großen Ueberdruß erzeugen, daß man, um ihrer nur entledigt zu sein, lieber zu Nichts würde. Unsterblichkeit der Individualität verlangen, heißt eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuiren wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist. (W. II, 561.) Die Individualität ist keine Vollkommenheit, sondern eine Beschränkung; daher ist, sie los zu werden, kein Verlust, vielmehr Gewinn. (P. II, 299.) Wenn man stirbt, sollte man seine Individualität abwerfen, wie ein altes Kleid, und sich freuen über die neue und bessere, die man jetzt, nach erhaltener Belehrung, dagegen annehmen wird. (P. II, 301.)

Wenn wir unser eigenes Wesen durch und durch, bis ins Innerste, ganz erkannt hätten, würden wir es lächerlich finden, die Unvergänglichkeit des Individuums zu verlangen; weil dies hieße, jenes Wesen selbst gegen eine einzelne seiner zahllosen Aeußerungen — Fulgurationen aufgeben. (P. II, 301.)

Dem individuellen Dasein liegt ein ganz anderes, dessen Aeußerung es ist, unter. Dieses kennt keine Zeit, also auch weder Fortdauer, noch Untergang. (P. II, 301.)

5) Psychologische Bemerkung über den Schmerz beim Tode eines befreundeten Individuums.

Der tiefe Schmerz, beim Tode jedes befreundeten Wesens, entsteht aus dem Gefühle, daß in jedem Individuo etwas Unaussprechliches,

ihm allein Eigenes und daher durchaus Unwiederbringliches liegt. Omne individuum ineffabile. Dies gilt selbst vom thierischen Individuo, wo es am lebhaftesten Der empfinden wird, welcher zufällig ein geliebtes Thier tödtlich verletzt hat und nun seinen Scheideblick empfängt, welches einen herzzerreißenden Schmerz verursacht. (P. II, 621.)

6) Psychologische Bemerkung über die Ursachen irriger Beurtheilung fremder Individuen.

Daß wir uns so oft in Andern irren ist nicht immer geradezu Schuld unserer Urtheilskraft, sondern entspringt meistens daraus, daß unser Intellect vom Willen und den Affecten beeinflußt ist, indem wir nämlich, ohne es zu wissen, gleich Anfangs durch Kleinigkeiten für, oder gegen sie eingenommen sind. Sehr oft liegt es auch daran, daß wir von den an ihnen wahrgenommenen Eigenschaften noch auf andere schließen, die wir für unzertrennlich von jenen, oder aber für mit ihnen unvereinbar halten, z. B. von wahrgenommener Freigebigkeit auf Gerechtigkeit, von Frömmigkeit auf Ehrlichkeit u. s. w., welches vielen Irrthümern die Thüre öffnet, in Folge theils der Seltsamkeit der menschlichen Charaktere, theils der Einseitigkeit unsers Standpunktes. Zwar ist der Charakter durchweg consequent und zusammenhängend, aber die Wurzel seiner sämmtlichen Eigenschaften liegt zu tief, als daß man aus vereinzelten Datis bestimmen könnte, welche, im gegebenen Fall, zusammen bestehen können und welche nicht. (P. II, 622 fg.)

Induction, s. Epagoge und Methode.

Inferiorität.

Geistige Ueberlegenheit zu zeigen ist kein Mittel sich in Gesellschaft beliebt zu machen, erregt vielmehr Haß und Groll. Denn merkt und empfindet Einer große geistige Ueberlegenheit an Dem, mit welchem er redet, so macht er im Stillen den Schluß, daß in gleichem Maße der Andere seine Inferiorität merke. Dieses Enthymem erregt seinen Haß. Hingegen gereicht in Gesellschaft geistige Inferiorität zur wahren Empfehlung. Denn was für den Leib die Wärme, das ist für den Geist das wohlthuende Gefühl der Ueberlegenheit; daher Jeder instinctmäßig sich Dem nähert, der es ihm verheißt, d. h. dem entschieden tiefer Stehenden an Eigenschaften des Geistes, bei Männern, an Schönheit, bei Weibern. Demzufolge sind unter Männern die dummen und unwissenden, unter Weibern die häßlichen allgemein beliebt und gesucht. (P. I, 489—491.)

Injurie.

1) Charakter der Injurie.

Die Injurie, das bloße Schimpfen, ist eine summarische Verläumdung, ohne Angabe der Gründe. Durch dieselbe legt Der, der sich ihrer bedient, an den Tag, daß er nichts Wirkliches und Wahres gegen den Andern vorzubringen hat; da er sonst Dieses als die Prämissen

geben und die Conclusion getrost dem Hörer überlassen würde. Statt dessen giebt er die Conclusion und bleibt die Prämissen schuldig; allein er verläßt sich auf die Präsumtion, daß dies nur beliebter Kürze halber geschehe. (P. I, 384.)

2) Empfindlichkeit des ritterlichen Ehrenprincips gegen Injurien.

(S. unter Ehre: Eine Afterart der Ehre, und unter Grobheit: Die ritterliche Empfindlichkeit gegen Grobheit.)

Inquisition, s. Fanatismus.

Insecten.

1) Metamorphose der Insecten.

Die Nothwendigkeit der Metamorphose der Insecten läßt sich folgendermaßen erklären. Die metaphysische Kraft, welche der Erscheinung eines solchen Thierchens zu Grunde liegt, ist so gering, daß sie die verschiedenen Functionen des thierischen Lebens nicht gleichzeitig vollziehen kann; daher muß sie dieselben vertheilen, um successiv zu leisten, was bei den höher stehenden Thieren gleichzeitig vor sich geht. Demnach theilt sie das Insectenleben in zwei Hälften: in der ersten, dem Larvenzustande, stellt sie sich ausschließlich dar als Reproductionskraft, Ernährung, Plastik. In der zweiten Hälfte stellt die an sich metaphysische Lebenskraft sich dar als hundertfach vermehrte Irritabilität, — im unermüdlichen Fluge, — als hochgesteigerte Sensibilität, — in vollkommenen, oft ganz neuen Sinnen, — hauptsächlich aber als Genitalfunction. Diese gänzliche Veränderung und Sonderung der Lebensfunctionen stellt also gewissermaßen zwei successiv lebende Thiere dar, deren höchst verschiedene Gestalt dem Unterschied der Functionen entspricht. Die Natur vollbringt also bei diesen Thieren in zwei Absätzen, was ihr auf Ein Mal zu viel wäre; sie theilt ihre Arbeit. Demgemäß ist auch die Metamorphose dort am vollkommensten, wo die Sonderung der Functionen sich am entschiedensten zeigt, z. B. bei den Lepidopteren. (P. II, 186 fg.)

2) Instinct der Insecten. (S. Instinct.)

3) Das Leben abgeschnittener Theile bei Insecten.

Wo im Organismus Nervenfäden in ein Ganglion zusammenlaufen, da ist gewissermaßen ein eigenes Thier vorhanden und abgeschlossen, welches mittelst des Ganglions eine Art von schwacher Erkenntniß hat, deren Sphäre jedoch beschränkt ist auf die Theile, aus denen diese Nerven unmittelbar kommen. Hierauf beruht die vita propria jedes Theils, wie auch bei Insecten, als welche, statt des Rückenmarks, einen doppelten Nervenstrang mit Ganglien in regelmäßigen Entfernungen haben, die Fähigkeit jedes Theils, nach Trennung vom Kopf und übrigen Rumpf, noch tagelang zu leben. (W. II, 391. N. 24.)

4) Ueber das Fliegen kleiner Insecten in die Lichtflamme.

Auf den niedrigsten Stufen des thierischen Lebens ist das Motiv noch dem Reize nahe verwandt; daher liegt auf diesen Stufen die Wirkung des Motivs uns noch ganz so deutlich, unmittelbar, entschieden und unzweideutig vor, wie die des Reizes. Kleine Insecten werden vom Scheine des Lichtes bis in die Flamme gezogen. (E. 39.) Was die Frage betrifft, ob die Natur den Insecten nicht wenigstens so viel Verstand hätte ertheilen sollen, wie nöthig ist, um sich nicht in die Lichtflamme zu stürzen; so ist die Antwort: freilich wohl; nur war ihr nicht bekannt, daß die Menschen Lichter gießen und anzünden würden, und natura nihil agit frustra. Also blos zu einer unnatürlichen Umgebung reicht der Verstand der Insecten nicht aus. (R. 50. M. 166 fg.)

Inspiration.

1) Inspiration des Genies. (S. unter Genie: Instinctartige Nothwendigkeit des Wirkens des Genies.)

2) Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller.

Bei den inspirirten Schriftstellern des Neuen Testaments müssen wir bedauern, daß die Inspiration sich nicht auch auf Sprache und Stil erstreckt hat. (H. 430.)

Instanz, s. Epagoge und Apagoge.

Instinct.

1) Der Instinct als ein zweckmäßiges Wirken ohne Erkenntniß des Zwecks.

Daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntniß ihn leitet, sehen wir an dem Instinct und den Kunsttrieben der Thiere. Daß sie Vorstellungen und Erkenntniß haben, kommt hier gar nicht in Betracht, da der Zweck, zu dem sie (in den Instinchandlungen) gerade so hinwirken, als wäre er ein erkanntes Motiv, von ihnen ganz unerkannt bleibt. Der einjährige Vogel hat keine Vorstellung von den Eiern, für die er ein Nest baut; die junge Spinne nicht von dem Raube, zu dem sie ein Netz wirkt; noch der Ameisenlöwe von der Ameise, der er zum ersten Male eine Grube gräbt, u. s. w. In solchem Thun der Thiere ist doch offenbar wie in ihrem übrigen, der Wille thätig; aber er ist in blinder Thätigkeit, die zwar von Erkenntniß begleitet, aber nicht von ihr geleitet ist. (W. I, 136. 180; II, 391.)

2) Verhältniß der Instinctleitung zur Leitung durch Motivation.

Der Gegensatz zwischen dem Bewegtwerden des Willens entweder durch Instinct (von Innen), oder durch Motivation (von Außen), ist kein so scharfer, wie es scheint, sondern läuft im Grunde auf einen

Unterschied des Grades zurück. Denn das Motiv wirkt ebenfalls nur unter Voraussetzung eines innern Triebes, d. h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche man den Charakter desselben nennt, und welchen das jedesmalige Motiv nur für den concreten Fall individualisirt. Andererseits wirkt der Instinct, obwohl ein entschiedener Trieb des Willens, nicht durchaus nur von Innen, sondern auch er wartet auf einen dazu nothwendig erforderten äußern Umstand, welcher wenigstens den Zeitpunkt seiner Aeußerung bestimmt. Hieraus folgt, daß bei den Werken der Kunsttriebe zunächst der Instinct, untergeordnet jedoch auch der Intellect thätig ist; der Instinct nämlich giebt das Allgemeine, die Regel, der Intellect das Besondere, die Anwendung, indem er dem Detail der Ausführung vorsteht, bei welchem daher die Instinct-Arbeit offenbar sich den jedesmaligen Umständen anpaßt. (W. II, 391 fg. 395 fg. E. 34.) Demnach ist der Unterschied des Instincts vom bloßen Charakter so fest zu stellen, daß jener ein Charakter ist, der nur durch ein ganz speciell bestimmtes Motiv in Bewegung gesetzt wird; während der Charakter zwar ebenfalls eine bleibende Willensbeschaffenheit ist, jedoch eine durch sehr verschiedene Motive bewegbare und diesen sich anpassende. Man könnte demnach den Instinct erklären als einen über alle Maßen einseitigen und streng determinirten Charakter. (W. II, 392.)

3) Antagonismus zwischen Instinct und Leitung durch Motivation.

Das Bestimmtwerden durch bloße Motivation setzt schon eine gewisse Weite der Erkenntnißsphäre, mithin einen vollkommener entwickelten Intellect voraus; daher es den obern Thieren, vorzüglich aber dem Menschen eigen ist; während das Bestimmtwerden durch Instinct nur so viel Intellect erfordert, wie nöthig ist, das ganz speciell bestimmte eine Motiv, welches allein und ausschließlich Anlaß zur Aeußerung des Instincts wird, wahrzunehmen; weshalb es in der Regel nur bei den Thieren der untern Classen, namentlich den Insecten, Statt findet. Daher ist auch das Gehirn bei diesen Thieren nur schwach entwickelt und ihre äußern Handlungen stehen großentheils unter der selben Leitung mit den innern, auf bloße Reize vor sich gehenden Functionen, also dem Gangliensystem, welches daher bei ihnen überwiegend entwickelt ist. Diesem Allen gemäß stehen Instinct und Leitung durch bloße Motivation in einem gewissen Antagonismus, in Folge dessen jener sein Maximum bei den Insecten, diese ihres beim Menschen hat und zwischen beiden die Actuirung der übrigen Thiere liegt, mannigfaltig abgestuft, je nachdem das Cerebral- oder Gangliensystem überwiegend entwickelt ist. (W. II, 392 fg.) Jedoch ist beim Menschen die Geschlechtsliebe und der Zeugungsact dem Instinct unterworfen. (W. II, 585. 614—618. Vergl. unter Geschlechtsliebe: Die Rolle des Instincts in der Geschlechtsliebe.)

4) Verwandtschaft des Instincts mit dem Somnambulismus.

Daß das instinctive Thun und die Kunstverrichtungen der Insecten hauptsächlich vom Gangliensystem aus geleitet werden, dies giebt diesem Thun eine bedeutsame Aehnlichkeit mit dem der Somnambulen, als welches ja ebenfalls daraus erklärt wird, daß, statt des Gehirns, der sympathische Nerv die Leitung auch der äußern Action übernommen hat; die Insecten sind demnach gewissermaßen natürliche Somnambule. Was bei Somnambulen vorkommt, daß ihnen ist, als müßten sie eine bestimmte Handlung verrichten, ohne daß sie wissen warum, das geht auch in den Insecten bei den Kunsttrieben vor; der jungen Spinne ist, als müßte sie ihr Netz weben, obgleich sie den Zweck desselben nicht kennt, noch versteht. Auch werden wir dabei an das Dämonion des Sokrates und an alle die merkwürdigen Fälle erinnert, wo Menschen, aus einer dunkeln Ahndung, also ohne Kenntniß des Grundes, gewisse Handlungen zu unterlassen sich getrieben fühlen. (W. II, 393 fg.)

5) Wechselseitige Erläuterung des Instincts und des organisirenden Wirkens der Natur.

Es ist, als hätte die Natur zu ihrem Wirken nach Endursachen und der dadurch herbeigeführten bewunderungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer organischen Productionen dem Forscher einen erläuternden Commentar an die Hand geben wollen in den Insecten und Kunsttrieben der Thiere. Denn so, wie in diesen die Thiere auf einen Zweck hinarbeiten, ohne ihn zu erkennen, gerade so wirkt auch die organisirende Natur, weshalb sich von der Endursache (im organisirenden Wirken der Natur) die paradoxe Erklärung geben läßt, daß sie ein Motiv sei, welches wirkt, ohne erkannt zu werden. Und wie im Wirken aus dem Kunsttriebe das darin Thätige augenscheinlich der Wille ist; so ist er es auch im organisirenden Wirken der Natur. (W. II, 391.) Ganz ungezwungen kann man im Ameisenhaufen oder im Bienenstock das Abbild eines auseinander gelegten Organismus erblicken. Wie im thierischen Organismus, so in der Insectengesellschaft ist die vita propria jedes Theiles dem Leben des Ganzen untergeordnet, und die Sorge für das Ganze geht der für die eigene Existenz vor. (W. II, 394 fg.) Die Instincte und die thierische Organisation erläutern einander wechselseitig, besonders auch durch die in beiden hervortretende Anticipation des Zukünftigen. (W. II, 397. N. 47 fg. S. Anticipation.)

Intellect.

I. Der reine Intellect.

Die Welt als Vorstellung, die objective Welt, hat gleichsam zwei Angel-Pole: nämlich das erkennende Subject schlechthin, den reinen Intellect ohne die Formen seines Erkennens, und dann die reine Materie ohne Form und Qualität. Beide sind die Grundbedingungen

aller empirischen Anschauung. Beide sind in keiner Erfahrung gegeben, werden aber in jeder vorausgesetzt. Wie das reine Subject des Erkennens nicht in der Zeit ist, da die Zeit erst die nähere Form alles Vorstellens ist, so ist dem entsprechend die ihm als Correlat gegenüberstehende reine Materie ewig unvergänglich, beharrt durch alle Zeit, ist eigentlich nicht ein Mal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form giebt, also nicht räumlich. Man kann die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitlosigkeit des reinen, schlechthin als Bedingung alles Objects angenommenen Subjects. Beide gehören der Erscheinung an, nicht dem Ding an sich; aber sie sind das Grundgerüst der Erscheinung. Beide werden nur durch Abstraction herausgefunden, sind nicht unmittelbar rein und für sich gegeben. Beide sind Correlata, d. h. Eines ist nur für das Andere da; beide stehen und fallen mit einander. (W. II, 18.)

II. Der empirische Intellect.

1) Secundäre Natur des Intellects.

Der Wille als Ding an sich macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus; an sich selbst ist er jedoch bewußtlos. Denn das Bewußtsein ist bedingt durch den Intellect (Subject der Erkenntniß) und dieser ist blos Accidenz unseres Wesens; denn er ist eine Function des Gehirns, welches, nebst den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark, eine bloße Frucht, ein Product, ja insofern ein Parasit des übrigen Organismus ist, als es nicht direct eingreift in dessen inneres Getriebe, sondern dem Zweck der Selbsterhaltung blos dadurch dient, daß es die Verhältnisse desselben zur Außenwelt regulirt. Der Organismus selbst hingegen ist die Sichtbarkeit, Objectität, des individuellen Willens. Der Intellect ist also das secundäre Phänomen, der Organismus das primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens; — der Wille ist metaphysisch, der Intellect physisch; — der Intellect ist, wie seine Objecte, bloße Erscheinung, Ding an sich ist allein der Wille; oder, mehr bildlich, mithin gleichnißweise geredet: der Wille ist die Substanz des Menschen, der Intellect das Accidenz; — der Wille ist die Materie, der Intellect die Form; — der Wille ist die Wärme, der Intellect das Licht. (W. II, 224 fg. 306. E. 132. N. 50 fg. P. II, 47—50.)

Die einfachste, unbefangene Selbstbeobachtung, zusammengehalten mit dem anatomischen Ergebniß, führt zu dem Resultat, daß der Intellect, wie seine Objectivation, das Gehirn (s. Gehirn), nebst diesem anhängenden Sinnenapparat, nichts Anderes sei, als eine sehr gesteigerte Empfänglichkeit für Einwirkungen von außen, nicht aber unser ursprüngliches und eigentliches inneres Wesen ausmache; also, daß in uns der Intellect nicht Dasjenige sei, was in der Pflanze die treibende Kraft, oder im Steine die Schwere, nebst chemischen Kräften, ist; — als dieses ergiebt sich allein der Wille. Sondern der Intellect ist in uns Das, was in der Pflanze die Empfänglichkeit für äußere

Einflüsse, für physikalische und chemische Einwirkungen; nur daß in uns diese Empfänglichkeit so überaus hoch gesteigert ist, daß, vermöge ihrer, die ganze objective Welt, die Welt als Vorstellung sich darstellt. (P. II, 49.) Die secundäre Natur des Intellect im Verhältniß zum Willen als dem Primären geht besonders aus Folgendem hervor:

Wenn wir die Stufenreihe der Thiere abwärts durchlaufen, sehen wir den Intellect immer schwächer und unvollkommener werden; aber keineswegs bemerken wir eine entsprechende Degradation des Willens. Vielmehr behält dieser überall sein identisches Wesen und zeigt sich als große Anhänglichkeit am Leben, Sorge für Individuum und Gattung, Egoismus und Rücksichtslosigkeit gegen alle Andern, nebst den hieraus entspringenden Affecten. Vermöge der Einfachheit, die dem Willen als dem Ding an sich zukommt, läßt sein Wesen keine Grade zu, blos seine Erregung hat Grade. Der Intellect hingegen hat nicht blos Grade der Erregung, sondern auch Grade seines Wesens selbst. (W. II, 230—232.)

Der Intellect ermüdet, der Wille ist unermüdlich. Alles Erkennen ist mit Anstrengung verknüpft. Wollen hingegen geht von selbst und ohne alle Mühe vor sich. Säuglinge, die kaum die erste schwache Spur von Intelligenz zeigen, sind schon voller Eigenwillen. Der Intellect hingegen entwickelt sich langsam, der Vollendung des Gehirns und der Reife des ganzen Organismus folgend. Der Intellect ist oft träge und unaufgelegt zur Thätigkeit; er bedarf der Ruhe nach der Anstrengung und wird durch anhaltende Arbeit abgestumpft. Der Wille hingegen ist nie träge und ruht nie; denn im tiefen Schlaf wirkt er noch als Lebenskraft. Der Intellect ist mannigfachen Schwächen und Unvollkommenheiten unterworfen; das Wollen geht allemal vollkommen von Statten. (W. II, 236—241.)

Der Intellect erfährt Störungen und Trübungen vom Willen; er wird unfähig, richtig zu operiren, sobald der Wille irgendwie in Bewegung geräth. Entsprechende, unmittelbare Störungen des Willens durch den Intellect hingegen giebt es nicht. Die einzige entschiedene, unmittelbare Hemmung und Störung des Willens durch den Intellect ist die ganz exceptionelle, daß das Genie der Energie des Charakters und folglich der Thatkraft entschieden hinderlich ist. (W. II, 241—247.)

Die Herrschaft des Willens über den Intellect zeigt sich nicht blos in den Störungen und Hemmungen, die dieser von jenem erfährt, sondern auch in den Förderungen und Steigerungen, die seine Functionen durch den Antrieb und Sporn des Willens erhalten; der Intellect gehorcht dem Willen. Hingegen gehorcht eigentlich nie der Wille dem Intellect, sondern dieser ist blos der Ministerrath jenes Souverains. Ueber die Grundrichtung des Willens hat der Intellect keine Macht. Zu glauben, daß die Erkenntniß wirklich und von Grund aus den Willen bestimme, ist wie glauben, daß die Laterne, die Einer bei Nacht trägt, das primum mobile seiner Schritte sei. (W. II, 247—252.)

Der Intellect ist kalt, nimmt an Nichts Antheil oder Interesse, — man sagt: der kalte Verstand; der Wille erst giebt einer Unterredung oder Untersuchung die Wärme. Das Interesse entscheidet über Anerkennung oder Verwerfung der Wahrheit, so wie über die Würdigung der Leistungen. (W. II, 253—255.) Dem erkennenden Subject (Intellect) für sich ist an nichts gelegen. (W. II, 570 fg.)

Vorzüge und Fehler des Intellects werden dem Individuum nicht als Verdienst und Schuld zugerechnet, hingegen Vorzüge und Fehler des Willens (Charakters). Die moralische Schätzung Anderer und unserer selbst bezieht sich nicht auf die intellectuelle Begabung, die Geistesgaben, die man allezeit als ein Geschenk der Natur angesehen hat, sondern auf die Beschaffenheit des Willens, die man als den Kern, das Wesen, die Essenz des Menschen ansieht. Glänzende Eigenschaften des Geistes erwerben Bewunderung, aber nicht Zuneigung, diese bleibt den moralischen, den Eigenschaften des Charakters vorbehalten. (W. II, 258—263. Vergl. auch unter Herz: Gegensatz zwischen Herz und Kopf.)

Der Intellect erleidet höchst bedeutende Veränderungen durch die Zeit, während der Wille und Charakter von diesen unberührt bleibt. Während der Intellect eine lange Reihe allmäliger Entwickelungen zu durchlaufen hat, dann aber, wie alles Physische, dem Verfall entgegengeht, nimmt der Wille hieran keinen Theil, als nur, sofern er Anfangs mit der Unvollkommenheit seines Werkzeugs, des Intellects, und zuletzt wieder mit dessen Abgenutztheit zu kämpfen hat. (W. II, 263—267.)

Der Intellect wird, als bloße Function des Gehirns, vom Untergang des Leibes mitgetroffen; hingegen keineswegs der Wille. Aus dieser Heterogeneität Beider, nebst der secundären Natur des Intellects, wird es begreiflich, daß der Mensch in der Tiefe seines Selbstbewußtseins sich ewig und unzerstörbar fühlt, dennoch aber keine Erinnerung über seine Lebensdauer hinaus haben kann. (W. II, 306.)

2) Zweck des Intellects.

Zum Dienste eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht; daher ist er allein bestimmt, die Dinge zu erkennen, sofern sie die Motive eines solchen Willens abgeben; nicht aber, sie zu ergründen, oder ihr Wesen an sich aufzufassen. (W. II, 156. 284. 322 fg. N. 69. P. II, 103. 290. Vergl. auch unter Bewußtsein: Ursprung und Zweck des Bewußtseins.)

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe, zur Offensive oder Defensive, hat sich auch, in jeder Thiergestalt, der Wille mit einem Intellect ausgerüstet, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art; daher haben die Alten den Intellect das Hegemonikon, d. h. den Wegweiser und Führer genannt. Demzufolge ist der Intellect allein zum Dienste des Willens bestimmt und diesem überall genau angemessen. Diejenigen Thiere, die im Verhältniß zu ihrer Organisation, ihrer Lebensweise, Lebensdauer und Prolification mehr

Intellect brauchten, haben deſſen auch offenbar viel mehr. (Vergl. Affe und Elephant.) Im Menſchen ſteht der den Thieren ſo ſehr überlegene Intellect doch eben nur im Verhältniß theils zu ſeinen Bedürfniſſen, welche die der Thiere weit überſteigen, theils zu ſeinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung, und ſeiner verhältnißmäßig ſchwächern Muskelkraft, endlich auch zu ſeiner langſamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen Lebensdauer, welche ſichere Erhaltung des Individuums forderte. Alle dieſe großen Forderungen mußten durch intellectuelle Kräfte gedeckt werden; daher ſind dieſe hier ſo überwiegend. Ueberall aber finden wir den Intellect als das Secundäre, Untergeordnete, blos den Zwecken des Willens zu dienen Beſtimmte. (N. 48—51.)

3) Die Stufen des Intellects in der aufſteigenden Thierreihe und im Menſchengeſchlecht.

In dem Maaße, als in der aufſteigenden Thierreihe der Intellect ſich immer mehr entwickelt und vollkommener auftritt, ſondert ſich das Erkennen immer deutlicher vom Wollen und wird dadurch reiner. (W. II, 329. S. unter Erkenntniß: Grade der Erkenntniß, und unter Bewußtſein: Unterſchiede des Bewußtſeins.) Auf dem Grade dieſer Sonderung beruht im tiefſten Grunde der Unterſchied und die Stufenfolge der intellectuellen Fähigkeiten, ſowohl zwiſchen verſchiedenen Thierarten, als auch zwiſchen menſchlichen Individuen; er giebt alſo das Maaß für die intellectuelle Vollkommenheit dieſer Weſen. Das Thier nimmt die Dinge nur ſo weit wahr, als ſie Motive für ſeinen Willen ſind. Hingegen faßt ſelbſt der ſtumpfſte Menſch die Dinge ſchon einigermaßen objectiv auf; jedoch bei den Wenigſten erreicht dies den Grad, daß ſie einer rein objectiven Prüfung und Beurtheilung der Sachen fähig wären. Die Objectivität der Erkenntniß hat unzählige Grade, die auf der Energie des Intellects und ſeiner Sonderung vom Willen beruhen und deren höchſter das Genie iſt. (S. Genie.) Die Steigerung der Intelligenz vom dumpfſten thieriſchen Bewußtſein bis zu dem des Menſchen iſt alſo eine fortſchreitende Ablöſung des Intellects vom Willen, welche vollkommen, wiewohl nur ausnahmsweiſe, im Genie eintritt. (W. II, 330. N. 74—78.)

Auf der erſt im Menſchen eintretenden deutlichen Sonderung des Intellects vom Willen und folglich des Motivs von der Handlung beruht der täuſchende Schein einer Freiheit in den einzelnen Handlungen. (N. 77 fg. Vergl. unter Freiheit: Wo die moraliſche Freiheit liegt.)

4) Sparſamkeit der Natur in Ertheilung des Intellects.

Dem Geſetze der Sparſamkeit der Natur iſt es völlig gemäß, daß ſie die geiſtige Eminenz überhaupt höchſt Wenigen, und das Genie nur als die ſeltenſte aller Ausnahmen ertheilt, den großen Haufen des

jedes Ich, von Innen gesehen, Alles in Allem; von Außen gesehen hingegen, ist es nichts, oder doch so viel wie nichts. Hierauf beruht der große Unterschied zwischen Dem, was nothwendig Jeder in seinen eigenen Augen, und Dem, was er in den Augen aller Andern ist, mithin der Egoismus, den Jeder Jedem vorwirft. (W. II, 687 fg. P. II, 236. Vergl. auch unter Bewußtsein: Duplicität des Bewußtseins.)

4) Zersetzung des Individuums durch den Tod.

Jeder hat einen väterlichen und einen mütterlichen Bestandtheil (vergl. Vererbung); und wie diese durch die Zeugung vereint werden, so werden sie durch den Tod zersetzt, welcher also das Ende des Individuums ist. Dieses Individuum ist es, dessen Tod wir so sehr betrauern, im Gefühl, daß es wirklich verloren gehe, da es eine bloße Verbindung war, die unwiederbringlich aufhört. Es findet aber auch eine Palingenesie statt, indem der Wille beharrt und, die Gestalt eines neuen Wesens annehmend, einen neuen Intellect erhält. Das Individuum zersetzt sich also wie ein Neutralsalz, dessen Basis sodann mit einer andern Säure sich zu einem neuen Salz verbindet. (P. II, 293 fg. W. II, 574 fg.)

Die starre Unveränderlichkeit und wesentliche Beschränkung jeder Individualität, als solcher, müßte, bei einer endlosen Fortdauer derselben, endlich, durch ihre Monotonie, einen so großen Ueberdruß erzeugen, daß man, um ihrer nur entledigt zu sein, lieber zu Nichts würde. Unsterblichkeit der Individualität verlangen, heißt eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuiren wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist. (W. II, 561.) Die Individualität ist keine Vollkommenheit, sondern eine Beschränkung; daher ist, sie los zu werden, kein Verlust, vielmehr Gewinn. (P. II, 299.) Wenn man stirbt, sollte man seine Individualität abwerfen, wie ein altes Kleid, und sich freuen über die neue und bessere, die man jetzt, nach erhaltener Belehrung, dagegen annehmen wird. (P. II, 301.)

Wenn wir unser eigenes Wesen durch und durch, bis ins Innerste, ganz erkannt hätten, würden wir es lächerlich finden, die Unvergänglichkeit des Individuums zu verlangen; weil dies hieße, jenes Wesen selbst gegen eine einzelne seiner zahllosen Aeußerungen — Fulgurationen aufgeben. (P. II, 301.)

Dem individuellen Dasein liegt ein ganz anderes, dessen Aeußerung es ist, unter. Dieses kennt keine Zeit, also auch weder Fortdauer, noch Untergang. (P. II, 301.)

5) Psychologische Bemerkung über den Schmerz beim Tode eines befreundeten Individuums.

Der tiefe Schmerz, beim Tode jedes befreundeten Wesens, entsteht aus dem Gefühle, daß in jedem Individuo etwas Unaussprechliches,

ihm allein Eigenes und daher durchaus Unwiederbringliches liegt. Omne individuum ineffabile. Dies gilt selbst vom thierischen Individuo, wo es am lebhaftesten Der empfinden wird, welcher zufällig ein geliebtes Thier tödtlich verletzt hat und nun seinen Scheideblick empfängt, welches einen herzzerreißenden Schmerz verursacht. (P. II, 621.)

6) Psychologische Bemerkung über die Ursachen irriger Beurtheilung fremder Individuen.

Daß wir uns so oft in Andern irren ist nicht immer geradezu Schuld unserer Urtheilskraft, sondern entspringt meistens daraus, daß unser Intellect vom Willen und den Affecten beeinflußt ist, indem wir nämlich, ohne es zu wissen, gleich Anfangs durch Kleinigkeiten für, oder gegen sie eingenommen sind. Sehr oft liegt es auch daran, daß wir von den an ihnen wahrgenommenen Eigenschaften noch auf andere schließen, die wir für unzertrennlich von jenen, oder aber für mit ihnen unvereinbar halten, z. B. von wahrgenommener Freigebigkeit auf Gerechtigkeit, von Frömmigkeit auf Ehrlichkeit u. s. w., welches vielen Irrthümern die Thüre öffnet, in Folge theils der Seltsamkeit der menschlichen Charaktere, theils der Einseitigkeit unsers Standpunktes. Zwar ist der Charakter durchweg consequent und zusammenhängend, aber die Wurzel seiner sämmtlichen Eigenschaften liegt zu tief, als daß man aus vereinzelten Datis bestimmen könnte, welche, im gegebenen Fall, zusammen bestehen können und welche nicht. (P. II, 622 fg.)

Induction, s. Epagoge und Methode.

Inferiorität.

Geistige Ueberlegenheit zu zeigen ist kein Mittel sich in Gesellschaft beliebt zu machen, erregt vielmehr Haß und Groll. Denn merkt und empfindet Einer große geistige Ueberlegenheit an Dem, mit welchem er redet, so macht er im Stillen den Schluß, daß in gleichem Maße der Andere seine Inferiorität merke. Dieses Enthymem erregt seinen Haß. Hingegen gereicht in Gesellschaft geistige Inferiorität zur wahren Empfehlung. Denn was für den Leib die Wärme, das ist für den Geist das wohlthuende Gefühl der Ueberlegenheit; daher Jeder instinctmäßig sich Dem nähert, der es ihm verheißt, d. h. dem entschieden tiefer Stehenden an Eigenschaften des Geistes, bei Männern, an Schönheit, bei Weibern. Demzufolge sind unter Männern die dummen und unwissenden, unter Weibern die häßlichen allgemein beliebt und gesucht. (P. I, 489—491.)

Injurie.

1) Charakter der Injurie.

Die Injurie, das bloße Schimpfen, ist eine summarische Verläumdung, ohne Angabe der Gründe. Durch dieselbe legt Der, der sich ihrer bedient, an den Tag, daß er nichts Wirkliches und Wahres gegen den Andern vorzubringen hat; da er sonst Dieses als die Prämissen

geben und die Conclusion getrost dem Hörer überlassen würde. Statt dessen giebt er die Conclusion und bleibt die Prämissen schuldig; allein er verläßt sich auf die Präsumtion, daß dies nur beliebter Kürze halber geschehe. (P. I, 384.)

2) Empfindlichkeit des ritterlichen Ehrenprincips gegen Injurien.

(S. unter Ehre: Eine Afterart der Ehre, und unter Grobheit: Die ritterliche Empfindlichkeit gegen Grobheit.)

Inquisition, s. Fanatismus.

Insecten.

1) Metamorphose der Insecten.

Die Nothwendigkeit der Metamorphose der Insecten läßt sich folgendermaßen erklären. Die metaphysische Kraft, welche der Erscheinung eines solchen Thierchens zu Grunde liegt, ist so gering, daß sie die verschiedenen Functionen des thierischen Lebens nicht gleichzeitig vollziehen kann; daher muß sie dieselben vertheilen, um successiv zu leisten, was bei den höher stehenden Thieren gleichzeitig vor sich geht. Demnach theilt sie das Insectenleben in zwei Hälften: in der ersten, dem Larvenzustande, stellt sie sich ausschließlich dar als Reproductionskraft, Ernährung, Plasticität. In der zweiten Hälfte stellt die an sich metaphysische Lebenskraft sich dar als hundertfach vermehrte Irritabilität, — im unermüdlichen Fluge, — als hochgesteigerte Sensibilität, — in vollkommenen, oft ganz neuen Sinnen, — hauptsächlich aber als Genitalfunction. Diese gänzliche Veränderung und Sonderung der Lebensfunctionen stellt also gewissermaßen zwei successiv lebende Thiere dar, deren höchst verschiedene Gestalt dem Unterschied der Functionen entspricht. Die Natur vollbringt also bei diesen Thieren in zwei Absätzen, was ihr auf Ein Mal zu viel wäre; sie theilt ihre Arbeit. Demgemäß ist auch die Metamorphose dort am vollkommensten, wo die Sonderung der Functionen sich am entschiedensten zeigt, z. B. bei den Lepidopteren. (P. II, 186 fg.)

2) Instinct der Insecten. (S. Instinct.)

3) Das Leben abgeschnittener Theile bei Insecten.

Wo im Organismus Nervenfäden in ein Ganglion zusammenlaufen, da ist gewissermaßen ein eigenes Thier vorhanden und abgeschlossen, welches mittelst des Ganglions eine Art von schwacher Erkenntniß hat, deren Sphäre jedoch beschränkt ist auf die Theile, aus denen diese Nerven unmittelbar kommen. Hierauf beruht die vita propria jedes Theils, wie auch bei Insecten, als welche, statt des Rückenmarks, einen doppelten Nervenstrang mit Ganglien in regelmäßigen Entfernungen haben, die Fähigkeit jedes Theils, nach Trennung vom Kopf und übrigen Rumpf, noch tagelang zu leben. (W. II, 291. N. 24.)

4) Ueber das Fliegen kleiner Insecten in die Lichtflamme.

Auf den niedrigsten Stufen des thierischen Lebens ist das Motiv noch dem Reize nahe verwandt; daher liegt auf diesen Stufen die Wirkung des Motivs uns noch ganz so deutlich, unmittelbar, entschieden und unzweideutig vor, wie die des Reizes. Kleine Insecten werden vom Scheine des Lichtes bis in die Flamme gezogen. (E. 39.) Was die Frage betrifft, ob die Natur den Insecten nicht wenigstens so viel Verstand hätte ertheilen sollen, wie nöthig ist, um sich nicht in die Lichtflamme zu stürzen; so ist die Antwort: freilich wohl; nur war ihr nicht bekannt, daß die Menschen Lichter gießen und anzünden würden, und natura nihil agit frustra. Also blos zu einer unnatürlichen Umgebung reicht der Verstand der Insecten nicht aus. (N. 50. M. 166 fg.)

Inspiration.

1) Inspiration des Genies. (S. unter Genie: Instinctartige Nothwendigkeit des Wirkens des Genies.)

2) Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller.

Bei den inspirirten Schriftstellern des Neuen Testaments müssen wir bedauern, daß die Inspiration sich nicht auch auf Sprache und Stil erstreckt hat. (H. 430.)

Instanz, s. Epagoge und Apagoge.

Instinct.

1) Der Instinct als ein zweckmäßiges Wirken ohne Erkenntniß des Zwecks.

Daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntniß ihn leitet, sehen wir an dem Instinct und den Kunsttrieben der Thiere. Daß sie Vorstellungen und Erkenntniß haben, kommt hier gar nicht in Betracht, da der Zweck, zu dem sie (in den Instinchandlungen) gerade so hinwirken, als wäre er ein erkanntes Motiv, von ihnen ganz unerkannt bleibt. Der einjährige Vogel hat keine Vorstellung von den Eiern, für die er ein Nest baut; die junge Spinne nicht von dem Raube, zu dem sie ein Netz wirkt; noch der Ameisenlöwe von der Ameise, der er zum ersten Male eine Grube gräbt, u. s. w. In solchem Thun der Thiere ist doch offenbar wie in ihrem übrigen, der Wille thätig; aber er ist in blinder Thätigkeit, die zwar von Erkenntniß begleitet, aber nicht von ihr geleitet ist. (W. I, 136. 180; II, 391.)

2) Verhältniß der Instinctleitung zur Leitung durch Motivation.

Der Gegensatz zwischen dem Bewegtwerden des Willens entweder durch Instinct (von Innen), oder durch Motivation (von Außen), ist kein so scharfer, wie es scheint, sondern läuft im Grunde auf einen

Unterschied des Grades zurück. Denn das Motiv wirkt ebenfalls nur unter Voraussetzung eines innern Triebes, d. h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche man den Charakter desselben nennt, und welchen das jedesmalige Motiv nur für den concreten Fall individualisirt. Andererseits wirkt der Instinct, obwohl ein entschiedener Trieb des Willens, nicht durchaus nur von Innen, sondern auch er wartet auf einen dazu nothwendig erforderten äußern Umstand, welcher wenigstens den Zeitpunkt seiner Aeußerung bestimmt. Hieraus folgt, daß bei den Werken der Kunsttriebe zunächst der Instinct, untergeordnet jedoch auch der Intellect thätig ist; der Instinct nämlich giebt das Allgemeine, die Regel, der Intellect das Besondere, die Anwendung, indem er dem Detail der Ausführung vorsteht, bei welchem daher die Instinct-Arbeit offenbar sich den jedesmaligen Umständen anpaßt. (W. II, 391 fg. 395 fg. E. 34.) Demnach ist der Unterschied des Instincts vom bloßen Charakter so fest zu stellen, daß jener ein Charakter ist, der nur durch ein ganz speciell bestimmtes Motiv in Bewegung gesetzt wird; während der Charakter zwar ebenfalls eine bleibende Willensbeschaffenheit ist, jedoch eine durch sehr verschiedene Motive bewegbare und diesen sich anpassende. Man könnte demnach den Instinct erklären als einen über alle Maßen einseitigen und streng determinirten Charakter. (W. II, 392.)

3) Antagonismus zwischen Instinct und Leitung durch Motivation.

Das Bestimmtwerden durch bloße Motivation setzt schon eine gewisse Weite der Erkenntnißsphäre, mithin einen vollkommener entwickelten Intellect voraus; daher es den obern Thieren, vorzüglich aber dem Menschen eigen ist; während das Bestimmtwerden durch Instinct nur so viel Intellect erfordert, wie nöthig ist, das ganz speciell bestimmte eine Motiv, welches allein und ausschließlich Anlaß zur Aeußerung des Instincts wird, wahrzunehmen; weshalb es in der Regel nur bei den Thieren der untern Classen, namentlich den Insecten, Statt findet. Daher ist auch das Gehirn bei diesen Thieren nur schwach entwickelt und ihre äußern Handlungen stehen großentheils unter der selben Leitung mit den innern, auf bloße Reize vor sich gehenden Functionen, also dem Gangliensystem, welches daher bei ihnen überwiegend entwickelt ist. Diesem Allen gemäß stehen Instinct und Leitung durch bloße Motivation in einem gewissen Antagonismus, in Folge dessen jener sein Maximum bei den Insecten, diese ihres beim Menschen hat und zwischen beiden die Actuirung der übrigen Thiere liegt, mannigfaltig abgestuft, je nachdem das Cerebral- oder Gangliensystem überwiegend entwickelt ist. (W. II, 392 fg.) Jedoch ist beim Menschen die Geschlechtsliebe und der Zeugungsact dem Instinct unterworfen. (W. II, 585. 614—618. Vergl. unter Geschlechtsliebe: Die Rolle des Instincts in der Geschlechtsliebe.)

4) Verwandtschaft des Instincts mit dem Somnambulismus.

Daß das instinctive Thun und die Kunstverrichtungen der Insecten hauptsächlich vom Gangliensystem aus geleitet werden, dies giebt diesem Thun eine bedeutsame Aehnlichkeit mit dem der Somnambulen, als welches ja ebenfalls daraus erklärt wird, daß, statt des Gehirns, der sympathische Nerv die Leitung auch der äußern Action übernommen hat; die Insecten sind demnach gewissermaßen natürliche Somnambule. Was bei Somnambulen vorkommt, daß ihnen ist, als müßten sie eine bestimmte Handlung verrichten, ohne daß sie wissen warum, das geht auch in den Insecten bei den Kunsttrieben vor; der jungen Spinne ist, als müßte sie ihr Netz weben, obgleich sie den Zweck desselben nicht kennt, noch versteht. Auch werden wir dabei an das Dämonion des Sokrates und an alle die merkwürdigen Fälle erinnert, wo Menschen, aus einer dunkeln Ahndung, also ohne Kenntniß des Grundes, gewisse Handlungen zu unterlassen sich getrieben fühlen. (W. II, 393 fg.)

5) Wechselseitige Erläuterung des Instincts und des organisirenden Wirkens der Natur.

Es ist, als hätte die Natur zu ihrem Wirken nach Endursachen und der dadurch herbeigeführten bewunderungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer organischen Productionen dem Forscher einen erläuternden Commentar an die Hand geben wollen in den Insecten und Kunsttrieben der Thiere. Denn so, wie in diesen die Thiere auf einen Zweck hinarbeiten, ohne ihn zu erkennen, gerade so wirkt auch die organisirende Natur, weshalb sich von der Endursache (im organisirenden Wirken der Natur) die paradoxe Erklärung geben läßt, daß sie ein Motiv sei, welches wirkt, ohne erkannt zu werden. Und wie im Wirken aus dem Kunsttriebe das darin Thätige augenscheinlich der Wille ist; so ist er es auch im organisirenden Wirken der Natur. (W. II, 391.) Ganz ungezwungen kann man im Ameisenhaufen oder im Bienenstock das Abbild eines auseinander gelegten Organismus erblicken. Wie im thierischen Organismus, so in der Insectengesellschaft ist die vita propria jedes Theiles dem Leben des Ganzen untergeordnet, und die Sorge für das Ganze geht der für die eigene Existenz vor. (W. II, 394 fg.) Die Instincte und die thierische Organisation erläutern einander wechselseitig, besonders auch durch die in beiden hervortretende Anticipation des Zukünftigen. (W. II, 397. N. 47 fg. S. Anticipation.)

Intellect.

I. Der reine Intellect.

Die Welt als Vorstellung, die objective Welt, hat gleichsam zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subject schlechthin, den reinen Intellect ohne die Formen seines Erkennens, und dann die reine Materie ohne Form und Qualität. Beide sind die Grundbedingungen

aller empirischen Anschauung. Beide sind in keiner Erfahrung gegeben, werden aber in jeder vorausgesetzt. Wie das reine Subject des Erkennens nicht in der Zeit ist, da die Zeit erst die nähere Form alles Vorstellens ist, so ist dem entsprechend die ihm als Correlat gegenüberstehende reine Materie ewig unvergänglich, beharrt durch alle Zeit, ist eigentlich nicht ein Mal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form giebt, also nicht räumlich. Man kann die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitlosigkeit des reinen, schlechthin als Bedingung alles Objects angenommenen Subjects. Beide gehören der Erscheinung an, nicht dem Ding an sich; aber sie sind das Grundgerüst der Erscheinung. Beide werden nur durch Abstraction herausgefunden, sind nicht unmittelbar rein und für sich gegeben. Beide sind Correlata, d. h. Eines ist nur für das Andere da; beide stehen und fallen mit einander. (W. II, 18.)

II. Der empirische Intellect.

1) Secundäre Natur des Intellects.

Der Wille als Ding an sich macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus; an sich selbst ist er jedoch bewußtlos. Denn das Bewußtsein ist bedingt durch den Intellect (Subject der Erkenntniß) und dieser ist blos Accidenz unseres Wesens; denn er ist eine Function des Gehirns, welches, nebst den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark, eine bloße Frucht, ein Product, ja insofern ein Parasit des übrigen Organismus ist, als es nicht direct eingreift in dessen inneres Getriebe, sondern dem Zweck der Selbsterhaltung blos dadurch dient, daß es die Verhältnisse desselben zur Außenwelt reguliert. Der Organismus selbst hingegen ist die Sichtbarkeit, Objectität, des individuellen Willens. Der Intellect ist also das secundäre Phänomen, der Organismus das primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens; — der Wille ist metaphysisch, der Intellect physisch; — der Intellect ist, wie seine Objecte, bloße Erscheinung, Ding an sich ist allein der Wille; oder, mehr bildlich, mithin gleichnißweise geredet: der Wille ist die Substanz des Menschen, der Intellect das Accidenz; — der Wille ist die Materie, der Intellect die Form; — der Wille ist die Wärme, der Intellect das Licht. (W. II, 224 fg. 306. E. 132. N. 50 fg. P. II, 47—50.)

Die einfachste, unbefangene Selbstbeobachtung, zusammengehalten mit dem anatomischen Ergebniß, führt zu dem Resultat, daß der Intellect, wie seine Objectivation, das Gehirn (s. Gehirn), nebst diesem anhängenden Sinnenapparat, nichts Anderes sei, als eine sehr gesteigerte Empfänglichkeit für Einwirkungen von außen, nicht aber unser ursprüngliches und eigentliches inneres Wesen ausmache; also, daß in uns der Intellect nicht Dasjenige sei, was in der Pflanze die treibende Kraft, oder im Steine die Schwere, nebst chemischen Kräften, ist; — als dieses ergiebt sich allein der Wille. Sondern der Intellect ist in uns Das, was in der Pflanze die Empfänglichkeit für äußere

Einflüsse, für physikalische und chemische Einwirkungen; nur daß in uns diese Empfänglichkeit so überaus hoch gesteigert ist, daß, vermöge ihrer, die ganze objective Welt, die Welt als Vorstellung sich darstellt. (P. II, 49.) Die secundäre Natur des Intellect im Verhältniß zum Willen als dem Primären geht besonders aus Folgendem hervor:

Wenn wir die Stufenreihe der Thiere abwärts durchlaufen, sehen wir den Intellect immer schwächer und unvollkommener werden; aber keineswegs bemerken wir eine entsprechende Degradation des Willens. Vielmehr behält dieser überall sein identisches Wesen und zeigt sich als große Anhänglichkeit am Leben, Sorge für Individuum und Gattung, Egoismus und Rücksichtslosigkeit gegen alle Andern, nebst den hieraus entspringenden Affecten. Vermöge der Einfachheit, die dem Willen als dem Ding an sich zukommt, läßt sein Wesen keine Grade zu, blos seine Erregung hat Grade. Der Intellect hingegen hat nicht blos Grade der Erregung, sondern auch Grade seines Wesens selbst. (W. II, 230—232.)

Der Intellect ermüdet, der Wille ist unermüdlich. Alles Erkennen ist mit Anstrengung verknüpft. Wollen hingegen geht von selbst und ohne alle Mühe vor sich. Säuglinge, die kaum die erste schwache Spur von Intelligenz zeigen, sind schon voller Eigenwillen. Der Intellect hingegen entwickelt sich langsam, der Vollendung des Gehirns und der Reife des ganzen Organismus folgend. Der Intellect ist oft träge und unaufgelegt zur Thätigkeit; er bedarf der Ruhe nach der Anstrengung und wird durch anhaltende Arbeit abgestumpft. Der Wille hingegen ist nie träge und ruht nie; denn im tiefen Schlaf wirkt er noch als Lebenskraft. Der Intellect ist mannigfachen Schwächen und Unvollkommenheiten unterworfen; das Wollen geht allemal vollkommen von Statten. (W. II, 236—241.)

Der Intellect erfährt Störungen und Trübungen vom Willen; er wird unfähig, richtig zu operiren, sobald der Wille irgendwie in Bewegung geräth. Entsprechende, unmittelbare Störungen des Willens durch den Intellect hingegen giebt es nicht. Die einzige entschiedene, unmittelbare Hemmung und Störung des Willens durch den Intellect ist die ganz exceptionelle, daß das Genie der Energie des Charakters und folglich der Thatkraft entschieden hinderlich ist. (W. II, 241—247.)

Die Herrschaft des Willens über den Intellect zeigt sich nicht blos in den Störungen und Hemmungen, die dieser von jenem erfährt, sondern auch in den Förderungen und Steigerungen, die seine Functionen durch den Antrieb und Sporn des Willens erhalten; der Intellect gehorcht dem Willen. Hingegen gehorcht eigentlich nie der Wille dem Intellect, sondern dieser ist blos der Ministerrath jenes Souverains. Ueber die Grundrichtung des Willens hat der Intellect keine Macht. Zu glauben, daß die Erkenntniß wirklich und von Grund aus den Willen bestimme, ist wie glauben, daß die Laterne, die Einer bei Nacht trägt, das primum mobile seiner Schritte sei. (W. II, 247—252.)

Der Intellect ist kalt, nimmt an Nichts Antheil oder Interesse, — man sagt: der kalte Verstand; der Wille erst giebt einer Unterredung oder Untersuchung die Wärme. Das Interesse entscheidet über Anerkennung oder Verwerfung der Wahrheit, so wie über die Würdigung der Leistungen. (W. II, 253—255.) Dem erkennenden Subject (Intellect) für sich ist an nichts gelegen. (W. II, 570 fg.)

Vorzüge und Fehler des Intellects werden dem Individuum nicht als Verdienst und Schuld zugerechnet, hingegen Vorzüge und Fehler des Willens (Charakters). Die moralische Schätzung Anderer und unserer selbst bezieht sich nicht auf die intellectuelle Begabung, die Geistesgaben, die man allezeit als ein Geschenk der Natur angesehen hat, sondern auf die Beschaffenheit des Willens, die man als den Kern, das Wesen, die Essenz des Menschen ansieht. Glänzende Eigenschaften des Geistes erwerben Bewunderung, aber nicht Zuneigung, diese bleibt den moralischen, den Eigenschaften des Charakters vorbehalten. (W. II, 258—263. Vergl. auch unter Herz: Gegensatz zwischen Herz und Kopf.)

Der Intellect erleidet höchst bedeutende Veränderungen durch die Zeit, während der Wille und Charakter von diesen unberührt bleibt. Während der Intellect eine lange Reihe allmäliger Entwickelungen zu durchlaufen hat, dann aber, wie alles Physische, dem Verfall entgegengeht, nimmt der Wille hieran keinen Theil, als nur, sofern er Anfangs mit der Unvollkommenheit seines Werkzeugs, des Intellects, und zuletzt wieder mit dessen Abgenutztheit zu kämpfen hat. (W. II, 263—267.)

Der Intellect wird, als bloße Function des Gehirns, vom Untergang des Leibes mitgetroffen; hingegen keineswegs der Wille. Aus dieser Heterogeneität Beider, nebst der secundären Natur des Intellects, wird es begreiflich, daß der Mensch in der Tiefe seines Selbstbewußtseins sich ewig und unzerstörbar fühlt, dennoch aber keine Erinnerung über seine Lebensdauer hinaus haben kann. (W. II, 306.)

2) Zweck des Intellects.

Zum Dienste eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht; daher ist er allein bestimmt, die Dinge zu erkennen, sofern sie die Motive eines solchen Willens abgeben; nicht aber, sie zu ergründen, oder ihr Wesen an sich aufzufassen. (W. II, 156. 284. 322 fg. N. 69. P. II, 103. 290. Vergl. auch unter Bewußtsein: Ursprung und Zweck des Bewußtseins.)

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe, zur Offensive oder Defensive, hat sich auch, in jeder Thiergestalt, der Wille mit einem Intellect ausgerüstet, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art; daher haben die Alten den Intellect das Hegemonikon, d. h. den Wegweiser und Führer genannt. Demzufolge ist der Intellect allein zum Dienste des Willens bestimmt und diesem überall genau angemessen. Diejenigen Thiere, die im Verhältniß zu ihrer Organisation, ihrer Lebensweise, Lebensdauer und Prolification mehr

Intellect brauchten, haben deſſen auch offenbar viel mehr. (Vergl. Affe und Elephant.) Im Menſchen ſteht der den Thieren ſo ſehr überlegene Intellect doch eben nur im Verhältniß theils zu ſeinen Bedürfniſſen, welche die der Thiere weit überſteigen, theils zu ſeinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung, und ſeiner verhältnißmäßig ſchwächern Muskelkraft, endlich auch zu ſeiner langſamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen Lebensdauer, welche ſichere Erhaltung des Individuums forderte. Alle dieſe großen Forderungen mußten durch intellectuelle Kräfte gedeckt werden; daher ſind dieſe hier ſo überwiegend. Ueberall aber finden wir den Intellect als das Secundäre, Untergeordnete, blos den Zwecken des Willens zu dienen Beſtimmte. (N. 48—51.)

3) Die Stufen des Intellects in der aufſteigenden Thierreihe und im Menſchengeſchlecht.

In dem Maaße, als in der aufſteigenden Thierreihe der Intellect ſich immer mehr entwickelt und vollkommener auftritt, ſondert ſich das Erkennen immer deutlicher vom Wollen und wird dadurch reiner. (W. II, 329. S. unter Erkenntniß: Grade der Erkenntniß, und unter Bewußtſein: Unterſchiede des Bewußtſeins.) Auf dem Grade dieſer Sonderung beruht im tiefſten Grunde der Unterſchied und die Stufenfolge der intellectuellen Fähigkeiten, ſowohl zwiſchen verſchiedenen Thierarten, als auch zwiſchen menſchlichen Individuen; er giebt alſo das Maaß für die intellectuelle Vollkommenheit dieſer Weſen. Das Thier nimmt die Dinge nur ſo weit wahr, als ſie Motive für ſeinen Willen ſind. Hingegen faßt ſelbſt der ſtumpfſte Menſch die Dinge ſchon einigermaßen objectiv auf; jedoch bei den Wenigſten erreicht dies den Grad, daß ſie einer rein objectiven Prüfung und Beurtheilung der Sachen fähig wären. Die Objectivität der Erkenntniß hat unzählige Grade, die auf der Energie des Intellects und ſeiner Sonderung vom Willen beruhen und deren höchſter das Genie iſt. (S. Genie.) Die Steigerung der Intelligenz vom dumpfſten thieriſchen Bewußtſein bis zu dem des Menſchen iſt alſo eine fortſchreitende Ablöſung des Intellects vom Willen, welche vollkommen, wiewohl nur ausnahmsweiſe, im Genie eintritt. (W. II, 330. N. 74—78.)

Auf der erſt im Menſchen eintretenden deutlichen Sonderung des Intellects vom Willen und folglich des Motivs von der Handlung beruht der täuſchende Schein einer Freiheit in den einzelnen Handlungen. (N. 77 fg. Vergl. unter Freiheit: Wo die moraliſche Freiheit liegt.)

4) Sparſamkeit der Natur in Ertheilung des Intellects.

Dem Geſetze der Sparſamkeit der Natur iſt es völlig gemäß, daß ſie die geiſtige Eminenz überhaupt höchſt Wenigen, und das Genie nur als die ſeltenſte aller Ausnahmen ertheilt, den großen Haufen des

Menschengeschlechts aber mit nicht mehr Geisteskräften ausstattet, als die Erhaltung des Einzelnen und der Gattung erfordert. Denn die großen und sich beständig vermehrenden Bedürfnisse des Menschengeschlechts machen es nothwendig, daß der bei weitem größte Theil desselben sein Leben mit grob körperlichen und ganz mechanischen Arbeiten zubringt; wozu sollte nun diesem ein lebhafter Geist, eine glühende Phantasie, ein subtiler Verstand, ein tief eindringender Scharfsinn? Dergleichen würde die Leute nur untauglich und unglücklich machen. Daher also ist die Natur mit dem kostbarsten aller ihrer Erzeugnisse am wenigsten verschwenderisch umgegangen. — Beachtenswerth ist es, daß im Süden, wo die Noth des Lebens weniger schwer auf dem Menschengeschlechte lastet und mehr Muße gestattet, auch die geistigen Fähigkeiten, selbst der Menge, sogleich regsamer und feiner werden. (W. II, 321.)

5) Beschränkung des Intellects auf Erscheinungen.

Aus der Bestimmung des Intellects, das Medium der Motive, die Leuchte und der Lenker der Schritte des Willens zu sein, erklärt es sich, warum er unzulänglich ist, das wahre Wesen der Dinge zu erfassen. Er ist eben ursprünglich nicht bestimmt, uns über das Wesen der Dinge zu belehren, sondern nur ihre Relationen in Bezug auf unsern Willen uns zu zeigen. Er ist gleichsam eine bloße Flächenkraft, wie die Elektricität, und bringt nicht in das Innere der Wesen. Schon die christlichen Mystiker erklären den Intellect, indem sie ihn das Licht der Natur nennen, für unzulänglich, das wahre Wesen der Dinge zu erfassen. (W. II, 195.) Ein solches ausschließlich zu praktischen Zwecken vorhandenes Erkenntnißvermögen, wie der Intellect, wird seiner Natur nach stets nur die Relationen der Dinge zu einander auffassen, nicht aber das eigene Wesen derselben, wie es an sich selbst ist. (W. II, 322—327.) Da die Erkenntniß nur zum Behuf der Erhaltung jedes thierischen Individui da ist; so ist auch ihre ganze Beschaffenheit, alle ihre Formen, wie Zeit, Raum u. s. w. blos auf die Zwecke eines solchen eingerichtet. Diese nun erfordern blos die Erkenntniß von Verhältnissen zwischen einzelnen Erscheinungen, keineswegs aber die vom Wesen der Dinge und dem Weltganzen. (P. II, 103. Vergl. auch unter Bewußtsein: Beschränkung des Bewußtseins auf Erscheinungen, und unter Ding an sich: Warum unsere Erkenntniß des Dinges an sich keine adäquate ist.)

6) Unvollkommenheiten des Intellects.

a) Wesentliche Unvollkommenheiten.

Die größte der wesentlichen Unvollkommenheiten unsers Intellects entspringt aus dem Gebundensein an die Form der Zeit, welches macht, daß wir Alles nur successive erkennen und nur Eines zur Zeit uns bewußt werden. Um das Eine zu ergreifen, muß der Intellect das Andere fahren lassen, nichts, als die Spuren von ihm

zurückbehaltend, welche immer schwächer werden. Auf dieser Unvollkommenheit des Intellects beruht das Rhapsodische und oft Fragmentarische unsers Gedankenlaufs, und aus diesem entsteht die unvermeidliche Zerstreuung unsers Denkens. In Folge des unvermeidlich Zerstreuten und Fragmentarischen alles unsers Denkens und des dadurch herbeigeführten Gemisches der heterogensten Vorstellungen haben wir nur eine halbe Besinnung. Aus der Form der Zeit folgt, wie die Zerstreuung, so auch die Vergeßlichkeit des Intellects.

Diese innern und wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellects werden noch erhöht durch eine ihm gewissermaßen äußerliche, aber unausbleibliche Störung, nämlich durch den Einfluß des Willens auf seine Operationen, d. i. den Einfluß der Interessen, Neigungen, Affecte, Leidenschaften.

Zu allen diesen Unvollkommenheiten des Intellects kommt endlich noch die des Alterns mit dem Gehirn und folglich des Abnehmens seiner Energie. (W. II, 150—156.)

b) Unwesentliche Unvollkommenheiten.

Die nachgewiesenen wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellects werden im einzelnen Falle stets noch durch unwesentliche erhöht. Nie ist der Intellect in jeder Hinsicht, was er möglicherweise sein könnte; die ihm möglichen Vollkommenheiten stehen einander so entgegen, daß sie sich ausschließen. Daher kann Keiner Plato und Aristoteles, oder Shakespeare und Newton, oder Kant und Goethe zugleich sein. Die Unvollkommenheiten des Intellects hingegen vertragen sich sehr wohl zusammen. Seine Functionen hängen von so vielen (anatomischen und physiologischen) Bedingungen ab, daß ein auch nur in einer Richtung entschieden excellirender Intellect zu den seltensten Naturerscheinungen gehört. (W. II, 156—162.)

7) Verunreinigungen des Intellects.

Was für die äußere Körperwelt das Licht, das ist für die innere Welt des Bewußtseins der Intellect. Denn dieser verhält sich zum Willen, also auch zum Organismus, der ja blos der objectiv angeschaute Wille ist, ungefähr so, wie das Licht zum brennenden Körper und dem Oxygen, bei deren Vereinigung es ausbricht. Und wie dieses um so reiner ist, je weniger es sich mit dem Rauche des brennenden Körpers vermischt; so auch ist der Intellect um so reiner, je vollkommener er vom Willen, dem er entsprossen, gesondert ist. (P. II, 47.)

Es kann keinen Intellect geben, der nicht dem Wesentlichen und rein Objectiven der Erkenntniß ein diesem fremdes Subjectives, aus der den Intellect tragenden und bedingenden Persönlichkeit Entspringendes, also etwas Individuelles, beimischte, wodurch denn Jenes allemal verunreinigt wird. Der Intellect, bei welchem dieser Einfluß am geringsten ist, wird am reinsten objectiv, mithin der vollkommenste sein. Jedoch ein absolut objectiver, mithin vollkommen reiner Intellect ist

so unmöglich, wie ein absolut reiner Ton. — Zu den Verunreinigungen der Erkenntniß durch die ein für alle Mal gegebene Beschaffenheit des Subjects, die Individualität, kommen noch die direct aus dem Willen und seiner einstweiligen Stimmung, also aus dem Interesse, den Leidenschaften, den Affecten hervorgehenden. (P. II, 68—70.)

8) Die richtige Proportion zwischen Intellect und Wille.

Jedes animalische Wesen, zumal der Mensch, bedarf, um in der Welt bestehen und fortkommen zu können, einer gewissen Angemessenheit und Proportion zwischen seinem Willen und seinem Intellect. Je genauer und richtiger nun die Natur diese getroffen hat, desto leichter, sicherer und angenehmer wird er durch die Welt kommen. Inzwischen reicht eine bloße Annäherung zu dem eigentlich richtigen Punkte schon hin, ihn vor Verderben zu schützen. Es giebt demnach eine gewisse Breite innerhalb der Gränzen der Richtigkeit und Angemessenheit des besagten Verhältnisses. Die dabei geltende Norm ist nun folgende. Da die Bestimmung des Intellects ist, die Leuchte und der Lenker der Schritte des Willens zu sein; so muß, je heftiger, ungestümer und leidenschaftlicher der innere Drang eines Willens ist, desto vollkommener und heller der ihm beigegebene Intellect sein, damit die Heftigkeit des Wollens und Strebens den Menschen nicht irre führe und ins Verderben stürze. Hingegen kann ein phlegmatischer Charakter, also ein schwacher, matter Wille, schon mit einem geringen Intellect auskommen; ein mäßiger bedarf eines mäßigen. Jedes von der angegebenen Norm abweichende Mißverhältniß zwischen einem Willen und seinem Intellect ist geeignet, den Menschen unglücklich zu machen, folglich auch, wenn das Mißverhältniß das umgekehrte ist, d. i. wenn der Intellect, wie beim Genie, den Willen ganz unverhältnißmäßig überwiegt. (Vergl. Genie.) Solches Ueberwiegen ist für die Bedürfnisse und Zwecke des Lebens nicht blos überflüssig, sondern denselben geradezu hinderlich. Das Genie wird nie in der gemeinen Außenwelt und dem bürgerlichen Leben sich so zu Hause fühlen und so richtig eingreifen, wie der Normalkopf. Das Genie ist im Grunde ein monstrum per excessum, wie, umgekehrt, der leidenschaftliche, heftige Mensch, ohne Verstand, der hirnlose Wütherich, ein monstrum per defectum ist. (P. II, 616 fg.)

Intellectualität, der Anschauung. (S. Anschauung.)

Intelligenzen.

1) Scala der Hierarchie der Intelligenzen.

Die richtigste Scala zur Abmessung der Hierarchie der Intelligenzen liefert der Grad, in welchem sie die Dinge blos individuell, oder aber mehr und mehr allgemein auffassen. Das Thier erkennt nur das Einzelne als solches, bleibt also ganz in der Auffassung des Individuellen befangen. Jeder Mensch aber faßt das Individuelle in

Begriffe zuſammen, und dieſe werden immer allgemeiner, je höher ſeine Intelligenz ſteht. Dringt nun die Auffaſſung des Allgemeinen auch in die intuitive Erkenntniß und erfaßt das Angeſchaute unmittelbar als ein Allgemeines; ſo entſteht die Erkenntniß der (Platoniſchen) Ideen. Dieſe iſt äſthetiſch, wird, wenn ſelbſtthätig, genial und erreicht den höchſten Grad, wenn ſie philoſophiſch wird, indem alsdann das Ganze des Lebens und der Welt in ſeiner wahren Beſchaffenheit intuitiv aufgefaßt wird. Es iſt der höchſte Grad der Beſonnenheit. Zwiſchen dieſem und der blos thieriſchen Erkenntniß liegen unzählige Grade, die ſich durch das immer allgemeiner Werden der Auffaſſung unterſcheiden. (P. II, 78.)

2) Unterſchied der Intelligenzen in der Qualität und Schnelligkeit des Denkens. (S. unter Denken: Qualität und Schnelligkeit des Denkens.)

Intelligibler Charakter, ſ. Charakter.

Intereſſante, das.

1) Gegenſatz zwiſchen dem Intereſſanten und Schönen.

Das Wort „intereſſant" bedeutet überhaupt Das, was dem individuellen Willen Antheil abgewinnt, quod nostra interest. Dadurch ſcheidet ſich das Intereſſante vom Schönen. Letzteres iſt Sache der Erkenntniß und zwar der allerreinſten. Erſteres wirkt auf den Willen. Sodann beſteht das Schöne im Auffaſſen der Ideen, welche Erkenntniß den Satz vom Grunde verlaſſen hat; hingegen das Intereſſante entſteht immer aus Verflechtungen, welche nur durch den Satz vom Grunde in ſeinen verſchiedenen Geſtalten möglich ſind. (H. 44. 50. W. I, 208.)

2) Vereinbarkeit des Intereſſanten mit dem Schönen.

Obgleich das Intereſſante, als dem Schönen entgegengeſetzt, nicht Zweck der Kunſt iſt, ſo findet es ſich doch an den Werken der Dichtkunſt, namentlich der epiſchen und dramatiſchen, und es muß alſo doch mit dem Hauptzweck der Kunſt vereinbar ſein. Es iſt nun allerdings mit dem Schönen vereinbar, aber nur in einem eingeſchränkten Maaße. Bei dramatiſchen und epiſchen Werken iſt nämlich eine Beimiſchung des Intereſſanten nothwendig, wie flüchtige, blos gasartige Subſtanzen einer materiellen Baſis bedürfen, um aufbewahrt und mitgetheilt zu werden. Das Intereſſante ſoll als Bindemittel der Aufmerkſamkeit das Gemüth lenkſam machen, dem Dichter zu allen Theilen ſeiner Darſtellung zu folgen. Wenn das Intereſſante eben hinreicht, dieſes zu leiſten, ſo iſt ihm vollkommen Genüge geſchehen; denn es ſoll zur Verbindung der Bilder, durch welche der Dichter uns die Idee zur Erkenntniß bringen will, nur ſo dienen, wie eine Schnur, auf welche Perlen gereiht ſind, ſie zuſammenhält und zum Ganzen einer Perlenſchnur macht. Ueberſchreitet hingegen das Intereſſante

dieſes Maaß, ſo wird es dem Schönen nachtheilig. Das Intereſſante iſt der Leib des Gedichts, das Schöne die Seele. Das Intereſſante iſt die Materie, deren das Schöne als die Form bedarf, um ſichtbar zu werden. (H. 50 fg.)

Intereſſe.

1) Das Intereſſe als die Bedingung jeder Handlung.

Intereſſe und Motiv ſind Wechſelbegriffe; Intereſſe heißt, woran mir gelegen iſt, und dies iſt überhaupt Alles, was meinen Willen anregt und bewegt. Was iſt folglich ein Intereſſe Anderes, als die Einwirkung eines Motivs auf den Willen? Wo alſo ein Motiv den Willen bewegt, da hat er ein Intereſſe; wo ihn aber kein Motiv bewegt, da kann er ſo wenig handeln, als ein Stein ohne Stoß oder Zug von der Stelle kann. Hieraus aber folgt, daß jede Handlung, da ſie nothwendig ein Motiv haben muß, auch nothwendig ein Intereſſe vorausſetzt, daß folglich Kants Aufſtellung einer zweiten, ganz neuen Art von Handlungen, nämlich von Handlungen ohne alles Intereſſe (indem der Wille ſich beim Wollen aus Pflicht von allem Intereſſe losſage) falſch iſt. (E. 165.)

2) Einfluß des Intereſſes auf den Intellect. (S. unter Intellect: Secundäre Natur des Intellects; unter Gedächtniß: Einfluß des Willens; unter Gedankenaſſociation: Der heimliche Lenker der Gedankenaſſociation.)

Interjectionen, ſ. Sprache.

Interpunktion.

Der „jetztzeitigen" Verhunzung der Sprache iſt auch die Interpunktion zur Beute geworden, als welche heut zu Tage faſt allgemein mit abſichtlicher, ſelbſtgefälliger Liederlichkeit gehandhabt wird. Nun aber ſteckt in der Interpunktion ein Theil der Logik jeder Periode, ſofern dieſe dadurch markirt wird; daher iſt eine ſolche abſichtliche Liederlichkeit geradezu frevelhaft. Es liegt am Tage, daß eine laxe Interpunktion, wie etwa die franzöſiſche Sprache, wegen ihrer ſtreng logiſchen und daher kurz angebundenen Wortfolge, und die engliſche, wegen der großen Aermlichkeit ihrer Grammatik, ſie zuläßt, nicht anwendbar iſt auf relative Urſprachen, die, als ſolche, eine complicirte und gelehrte Grammatik haben, welche künſtlichere Perioden möglich macht; dergleichen die griechiſche, lateiniſche und deutſche Sprache ſind. (P. II, 573 fg.)

Intriguenſtück, ſ. Drama.

Ironie, ſ. unter Lächerlich: Das abſichtlich Lächerliche.

Irritabilität.

1) Die Irritabilität als eine Form der Lebenskraft. (S. Lebenskraft.)

2) Die Irritabilität als Hauptcharakter des Thieres. (S. Lebenskraft.)

3) Das metaphysische Substrat der Irritabilität und ihr Verhältniß zur Sensibilität.

Die Fähigkeit des Muskels zur Contraction heißt Irritabilität, d. h. Reizbarkeit; sie ist ausschließliche Eigenschaft des Muskels, wie Sensibilität ausschließliche Eigenschaft des Nerven ist. Dieser giebt zwar dem Muskel den Anlaß zu seiner Contraction; aber keineswegs ist er es, welcher, irgendwie mechanisch, den Muskel zusammenzöge, sondern dies geschieht ganz allein vermöge der Irritabilität, welche des Muskels selbsteigene Kraft ist. Das metaphysische Substrat der Irritabilität des Muskels, also der Möglichkeit der Actuirung des Muskels durch Gehirn und Nerv, ist der Wille, der außerhalb der Causalkette liegt, und dessen Erscheinung daher, nicht Wirkung, die Muskelaction ist. In der Irritabilität objectivirt sich der Wille unmittelbar, nicht in der Sensibilität. (W. II, 282 fg.) Der Wille ist in allen Muskelfasern des ganzen Leibes als Irritabilität unmittelbar gegenwärtig, als ein fortwährendes Streben zur Thätigkeit überhaupt. Soll nun aber dieses Streben sich realisiren, also sich als Bewegung äußern; so muß diese Bewegung, eben als solche, irgend eine Richtung haben; diese Richtung aber muß durch irgend etwas bestimmt werden, d. h. sie bedarf eines Lenkers; dieser nun ist das Nervensystem. Denn der bloßen Irritabilität, wie sie in der Muskelfaser liegt und an sich purer Wille ist, sind alle Richtungen gleichgültig; also bestimmt sie sich nach keiner, sondern verhält sich wie ein Körper, der nach allen Richtungen gleichmäßig gezogen wird; er ruht. Indem die Nerventhätigkeit als Motiv (bei Reflexbewegungen als Reiz) hinzutritt, erhält die strebende Kraft, d. i. die Irritabilität, eine bestimmte Richtung und liefert jetzt die Bewegungen. (W. II, 285 fg.)

4) Zusammenhang der Irritabilität mit dem Blute.

Die Muskeln sind das Product und Verdichtungswerk des Blutes, ja, gewissermaßen nur festgewordenes, gleichsam geronnenes oder krystallisirtes Blut. Die Kraft aber, welche aus dem Blute den Muskel bildete, darf nicht als verschieden angenommen werden von der, die nachher als Irritabilität auf Nervenreiz denselben bewegt. Zudem beweist den nahen Zusammenhang zwischen dem Blut und der Irritabilität auch dieses, daß wo, wegen Unvollkommenheit des kleinen Blutumlaufs, ein Theil des Blutes unoxydirt zum Herzen zurückkehrt, die Irritabilität sogleich ungemein schwach ist, wie bei den Batrachiern. (W. II, 286.)

Irrlehre.

Eine Irrlehre, sei sie aus falscher Ansicht gefaßt, oder aus schlechter Absicht entsprungen, ist stets nur auf specielle Umstände, folglich auf eine gewisse Zeit berechnet; die Wahrheit allein auf alle Zeit, wenn

sie auch eine Weile verkannt, oder erstickt werden kann. Denn sobald nur ein wenig Licht von innen, oder ein wenig Luft von außen kommt, findet sich Jemand ein, sie zu verkündigen, oder zu vertheidigen. Weil sie nämlich nicht aus der Absicht irgend einer Partei entsprungen ist: so wird, zu jeder Zeit, jeder vorzügliche Kopf ihr Verfechter. (P. II, 15.)

Irrthum.

1) Unterschied zwischen Irrthum und Schein.

Das vom Verstande richtig Erkannte ist Realität, nämlich richtiger Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Object (Leib), auf deren Ursache; das von der Vernunft richtig Erkannte ist Wahrheit, d. i. ein Urtheil, welches zureichenden Grund hat. Der Realität nun steht der Schein (das fälschlich Angeschaute) als Trug des Verstandes, der Wahrheit steht der Irrthum (das fälschlich Gedachte) als Trug der Vernunft gegenüber. (W. I, 28. G. 71 fg. F. 16.)

Schein tritt alsdann ein, wenn eine und dieselbe Wirkung durch zwei gänzlich verschiedene Ursachen herbeigeführt werden kann, deren eine sehr häufig, die andere selten wirkt; der Verstand, der kein Datum hat, zu unterscheiden, welche Ursache hier wirkt, da die Wirkung ganz dieselbe ist, setzt dann allemal die gewöhnliche Ursache voraus, und weil seine Thätigkeit nicht reflectiv und discursiv ist, sondern intuitiv (s. Anschauung), so steht solche falsche Ursache als angeschautes Object vor uns da, welches eben der falsche Schein ist. Der Schein entsteht entweder, wie beim Doppeltsehen und Doppelttasten, dadurch, daß die Sinneswerkzeuge in eine ungewöhnliche Lage gebracht sind; oder er entsteht dadurch, daß eine Wirkung, welche die Sinne sonst täglich und stündlich durch eine und dieselbe Ursache erhalten, einmal durch eine ganz andere Ursache hervorgebracht wird; so z. B. wenn man eine Malerei für ein Relief ansieht, oder ein ins Wasser getauchter Stab gebrochen erscheint, u. s. w.

Irrthum hingegen ist ein Urtheil der Vernunft, welches nicht zu etwas außer ihm in derjenigen Beziehung steht, die der Satz vom Grund (in der Gestalt des Erkenntnißgrundes) erfordert, also eine grundlose Annahme in abstracto, ein falsches Urtheil. (Vergl. unter Grund: Satz vom Grunde des Erkennens.)

Schein kann Irrthum veranlassen, wenn er Veranlassung zu einem falschen, d. h. des zureichenden Grundes ermangelnden Urtheil wird.

Der Irrthum läßt sich durch ein wahres Urtheil tilgen, der Schein aber nicht. Denn alle täuschenden Scheine stehen in unmittelbarer Anschauung vor uns da, welche durch kein Räsonnement der Vernunft wegzubringen ist; ein solches kann blos den Irrthum, d. h. ein Urtheil ohne zureichenden Grund, verhüten durch ein entgegengesetztes wahres, aber der Schein bleibt jeder abstracten (ver-

nünftigen) Erkenntniß zum Trotz unverrückbar stehen. Jedoch kann der Schein allmälig verschwinden, wenn seine Ursache bleibend ist und dadurch das Ungewohnte gewohnt wird. Wenn man z. B. die Augen immer in der schielenden Lage läßt, so sucht der Verstand seine Apprehension zu berichtigen und durch richtige Auffassung der äußern Ursache Uebereinstimmung zwischen den Wahrnehmungen auf verschiedenen Wegen, z. B. zwischen Sehen und Tasten hervorzubringen. (F. 16 fg. W. I, 28 fg. G. 71.)

2) Analogie zwischen Irrthum und Schein.

Die Möglichkeit des Irrthums ist ganz analog der des Scheines. Jeder Irrthum ist nämlich ein Schluß von der Folge auf den Grund, welcher zwar gilt, wo man weiß, daß die Folge jenen und durchaus keinen andern Grund haben kann, außerdem aber nicht. Der Irrende setzt entweder der Folge einen Grund, den sie gar nicht haben kann; worin er dann wirklichen Mangel an Verstand, d. h. an der Fähigkeit unmittelbarer Erkenntniß der Verbindung zwischen Ursache und Wirkung, zeigt; oder aber, was der häufigere Fall ist, er bestimmt der Folge einen zwar möglichen Grund, setzt jedoch zum Obersatz seines Schlusses von der Folge auf den Grund noch hinzu, daß die besagte Folge allemal nur aus dem von ihm angegebenen Grunde entstehe, wozu ihn nur eine vollständige Induction berechtigen könnte. Daß der Irrende aber so verfährt, ist entweder Uebereilung, oder zu beschränkte Kenntniß der Möglichkeit, weshalb er die Nothwendigkeit der zu machenden Induction nicht weiß. Der Irrthum ist also dem Schein ganz analog. Beide sind Schlüsse von der Folge auf den Grund, der Schein stets nach dem Gesetze der Causalität und vom bloßen Verstande, also unmittelbar in der Anschauung selbst, vollzogen, der Irrthum von der Vernunft im Denken vollzogen. (W. I, 94 fg.)

Die große Schwierigkeit des Urtheils beruht in den meisten Fällen darauf, daß wir von der Folge auf den Grund zu gehen haben, welcher Weg stets unsicher ist. Hier liegt die Quelle alles Irrthums. (W. II, 97.)

3) Unterschied zwischen Irrthum und Rechnungsfehler.

Auf einen Schluß aus einem, oft nur fälschlich generalisirten hypothetischen, aus der Annahme eines Grundes zur Folge entsprungenen Obersatz muß jeder Irrthum zurückzuführen sein; nur nicht etwa Rechnungsfehler, welche eben nicht eigentlich Irrthümer sind, sondern Fehler; die Operation, welche die Begriffe der Zahlenangaben, ist nicht in der reinen Anschauung, dem Zählen, vollzogen worden, sondern eine andere statt ihrer. (W. I, 95.)

4) Unterschied zwischen Thier und Mensch in Hinsicht auf den Irrthum.

Das Thier kann nie weit vom Wege der Natur abirren; denn seine Motive liegen allein in der anschaulichen Welt, wo nur das Mögliche, ja nur das Wirkliche Raum findet; hingegen in die abstracten Begriffe, in die Gedanken und Worte, geht alles nur Erfinnliche, mithin auch das Falsche, das Unmögliche, das Absurde, das Unsinnige. Daher steht der Mensch, durch die Vernunft den Gedanken zugänglich geworden, und weil zwar Vernunft (das Vermögen der Gedanken) Allen, Urtheilskraft aber nur Wenigen zu Theil geworden, dem Wahne offen, indem er allen nur erdenklichen Chimären Preis gegeben ist, die man ihm einredet und die, als Motive seines Willens wirkend, ihn zu Verkehrtheiten und Thorheiten jeder Art, zu den unerhörtesten Extravaganzen, wie auch zu den seiner thierischen Natur widerstrebendsten Handlungen bewegen können, wovon besonders die Religionen und ihre Cultushandlungen zahlreiche und crasse Beispiele liefern. (W. II, 74 fg.)

5) Schädlichkeit des Irrthums.

Jeder Irrthum muß, früher oder später, Schaden stiften, und desto größern, je größer er war. Den individuellen Irrthum muß, wer ihn hegt, ein Mal büßen und oft theuer bezahlen; das Selbe wird im Großen von gemeinsamen Irrthümern ganzer Völker gelten. Daher kann nicht zu oft wiederholt werden, daß jeder Irrthum, wo man ihn auch antreffe, als ein Feind der Menschheit zu verfolgen und auszurotten ist, und daß es keine privilegirte, oder gar sanctionirte Irrthümer geben kann. Der Denker soll sie angreifen, wenn auch die Menschheit, gleich einem Kranken, dessen Geschwür der Arzt berührt, laut dabei aufschriee. (W. II, 73 fg.) Wenn in der anschaulichen Vorstellung der Schein auf Augenblicke die Wirklichkeit entstellt, so kann in der abstracten der Irrthum Jahrtausende herrschen, auf ganze Völker sein eisernes Joch werfen, die edelsten Regungen der Menschheit ersticken und selbst Den, welchen zu täuschen er nicht vermag, durch seine Sclaven, seine Getäuschten, in Fesseln legen lassen. Man soll daher bestrebt sein, jeden Irrthum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzusehen ist, weil dieser sehr mittelbar sein und einst hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet; denn jeder Irrthum trägt ein Gift in seinem Innern. Es giebt keine unschädlichen Irrthümer, noch weniger ehrwürdige, heilige Irrthümer. (W. I, 42. H. 440.) Jeder Irrthum stiftet unendlich mehr Schaden, als Nutzen. (E. 259.)

6) Die tragische und die komische Seite des Irrthums.

Die tragische Seite des Irrthums und Vorurtheils liegt im Practischen, die komische ist dem Theoretischen vorbehalten. (W. I, 75.)

7) Was zur Perpetuirung der Irrthümer beiträgt.

Die Irrthümer werden durch Beispiel, Gewohnheit und sehr frühzeitiges, festes Einprägen, ehe noch Erfahrung und Urtheilskraft zu ihrer Erschütterung da waren, perpetuirt. (W. II, 74.) Auch das den urtheilslosen Köpfen eigenthümliche Genügen an Worten trägt mehr als irgend etwas bei zur Perpetuirung der Irrthümer. (W. II, 160.) Auch ist es natürlich, daß wir gegen jede neue, unsere bisherige Ueberzeugung erschütternde Ansicht uns abwehrend verhalten. Sehn wir also schon das Individuum hartnäckig im Festhalten seiner Irrthümer, so ist es die Masse noch viel mehr; an ihren ein Mal gefaßten Meinungen können Erfahrung und Belehrung sich Jahrhunderte lang vergeblich abarbeiten. Daher giebt es denn auch gewisse allgemein beliebte und fest accreditirte, folglich von Unzähligen mit Selbstgenügen nachgesprochene Irrthümer, wie z. B. „Selbstmord ist eine feige Handlung." „Wer Andern mißtraut, ist selbst unredlich." „Verdienst und Genie sind aufrichtig bescheiden." U. s. w. (P. II, 63 fg.)

Islam.

1) Charakter und Werth des Islam.

Der Islam, der ganz optimistisch ist, ist, wie die neueste, so auch die schlechteste aller Religionen. (W. II, 693.)

Daß mit dem metaphysischen Bedürfniß, aus welchem die Religionen entspringen und zu dessen Befriedigung sie dienen, die metaphysische Fähigkeit nicht Hand in Hand geht, beweist unter andern der Koran, dieses schlechte Buch, welches dennoch hinreichend war, eine Weltreligion zu begründen, das metaphysische Bedürfniß zahlloser Millionen Menschen seit 1200 Jahren zu befriedigen, die Grundlage ihrer Moral und einer bedeutenden Verachtung des Todes zu werden, wie auch, sie zu blutigen Kriegen und den ausgedehntesten Eroberungen zu begeistern. Wir finden in ihm die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus. (W. II, 177 fg.)

2) Die dem Fatalismus der Mohammedaner zu Grunde liegende Wahrheit.

Wie die bei den Alten so feststehende Ansicht vom Fatum, so beruht auch der Fatalismus der Mohammedaner auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der strengen Nothwendigkeit alles Geschehenden. (E. 60.)

Italiener.

1) Charakter der Italiener.

Der Hauptzug im Nationalcharakter der Italiener ist vollkommene Unverschämtheit. Diese besteht darin, daß man eines Theils sich für nichts zu schlecht hält, also anmaßend und frech ist;

andern Theils sich für nichts zu gut hält, also niederträchtig ist. Wer hingegen Scham hat, ist für einige Dinge zu blöde, für andere zu stolz. Der Italiener ist weder das eine, noch das andere, sondern nach Umständen allenfalls furchtsam und hochfahrend. (M. 349.)

2) Vorzug der Italiener vor den Franzosen in der Kunst.

Italiener und Deutsche stimmen, trotz großer Verschiedenheit in vielen Stücken, doch überein im Gefühl für das Innige, Ernste und Wahre in der Kunst und treten dadurch in Gegensatz zu den Franzosen, welchen jenes Gefühl ganz abgeht, was sich überall verräth und besonders bei Vergleichung des Spiels der Rachel mit dem der Ristori bemerklich machte. (P. II, 635.)

3) Die italienische Sprache.

In die italienische Sprache ist der Begriff des Wollens so tief eingedrungen, daß er zur Bezeichnung jedes Erfordernisses, jedes Nothwendigseins angewendet wird: vi vuol un contrapeso; — vi vuol pazienza. (N. 96.)

J.

Jammer, s. Schlechtigkeit, und unter Gerechtigkeit: Ewige Gerechtigkeit.

Jehovah, s. Gott und Judenthum.

Jetztzeit.

1) Optimismus der Jetztzeit.

In der gegenwärtigen, geistig impotenten und sich durch die Verehrung des Schlechten in jeder Gattung auszeichnenden Periode, — welche sich recht passend mit dem selbstfabricirten, so prätentiösen, wie kakophonischen Worte „Jetztzeit" bezeichnet, als wäre ihr Jetzt das Jetzt κατ' εξοχην, das Jetzt, welches heranzubringen alle andern Jetzt allein dagewesen, — entblöden die Pantheisten sich nicht, zu sagen, das Leben sei, wie sie es nennen, „Selbstzweck". — Wenn dieses unser Dasein der letzte Zweck der Welt wäre; so wäre es der albernste Zweck, der je gesetzt worden, möchten wir nun selbst, oder ein Anderer ihn gesetzt haben. (P. II, 306.)

Die Demagogen der „Jetztzeit" legen das dem menschlichen Dasein selbst unzertrennlich anhängende Elend auf freche und lügenhafte Weise den Regierungen zur Last. Sie sind nämlich, als Feinde des Christenthums, Optimisten; die Welt ist ihnen „Selbstzweck" und daher an

sich selbst, d. h. ihrer natürlichen Beschaffenheit nach, ganz vortrefflich eingerichtet, ein rechter Wohnplatz der Glückseligkeit. Die nun hiegegen schreienden kolossalen Uebel der Welt schreiben sie gänzlich den Regierungen zu. (P. II, 275.)

2) Charakter- und Geschmacklosigkeit der Jetztzeit.

Die jetzige Zeit trägt, durch Mangel an Originalität, in Bauart, Geräthen, Möbeln, Kleidung u. s. w. den Stempel der Charakterlosigkeit. Mit welcher Ehrfurcht wird die Nachwelt unsere im elendesten Rokokostil aufgeführten Paläste und Landhäuser betrachten! — Aber schwerlich wird sie wissen, was sie auf Conterfeien und Daguerrotypen aus den Schuhputzerphysiognomien mit Sokratischen Bärten und aus den Stutzern im Costüme der Schacherjuden machen soll. Zur durchgängigen Geschmacklosigkeit dieses Zeitalters gehört auch, daß auf den Monumenten, welche man großen Männern errichtet, diese im modernen Costüme dargestellt werden. (P. II, 482 fg. Vergl. Denkmale.)

Ein luculentes Beispiel von Last ohne Stütze (den ästhetischen Forderungen der Baukunst zuwider) bieten die, an den Ecken mancher, im geschmackvollen Stil der „Jetztzeit" erbauten Häuser hinausgeschobenen Erker dem Auge dar. Man sieht nicht, was sie trägt; sie scheinen zu schweben und beunruhigen das Gemüth. (W. II, 468.)

(Ueber die Verirrung der Musik der Jetztzeit, s. unter Musik: Abweg, auf welchem sich die Musik heutigen Tages befindet.)

3) Sprach- und Stilverhunzung der Jetztzeit.

Nie soll man der Kürze des Ausdrucks die Deutlichkeit, geschweige die Grammatik zum Opfer bringen. Den Ausdruck eines Gedankens schwächen, oder gar den Sinn einer Periode verdunkeln, oder verkümmern, um einige Worte weniger hinzusetzen, ist beklagenswerther Unverstand. Gerade Dies aber ist das Treiben jener falschen Kürze, die heut zu Tage im Schwange ist und darin besteht, daß man das Zweckdienliche, ja, das grammatisch, oder logisch Nothwendige wegläßt. In Deutschland sind die schlechten Scribenten jetziger Zeit von ihr, wie von einer Manie, ergriffen und üben sie mit unglaublichem Unverstand. (P. II, 559 ff. H. 53 ff. W. II, 136 ff.)

Das Leben der „Jetztzeit" ist eine große Gallopade; in der Litteratur giebt sie sich kund als äußerste Flüchtigkeit und Liederlichkeit. (P. II, 577.)

Journalisten, s. Schriftsteller.

Jubel, s. Freude.

Judenthum. Juden.

1) Historischer Ursprung des Judenthums.

Das Judenthum stammt aus der Zendreligion. Eine schlagende Bestätigung, daß Jehovah Ormuzd sei, liefert das erste Buch Esra

in der LXX (6, 24.) Auch das zweite Buch der Makkabäer, Cap. 1 und 2, auch Cap. 13, 8 beweist, daß die Religion der Juden die der Perser gewesen ist. Wie Jehovah eine Transformation des Ormuzd, so ist die entsprechende des Ahriman der Satan, d. h. der Widersacher, nämlich des Ormuzd. Die ausführliche Darlegung jenes Ursprungs hat geliefert J. G. Rhode in seinem Buche „die heilige Sage des Zendvolks". (P. II, 405—407. W. II, 714.)

2) Charakter des Judenthums.

Das Judenthum hat zum Grundcharakter Realismus und Optimismus, als welche nahe verwandt und die Bedingungen des eigentlichen Theismus sind, da dieser die materielle Welt für absolut real und das Leben für ein uns gemachtes, angenehmes Geschenk ausgiebt. Dadurch steht das Judenthum im Gegensatz zum Brahmanismus und Buddhaismus, deren Grundcharakter Idealismus und Pessimismus ist, da sie der Welt nur eine traumartige Existenz zugestehen und das Leben als Folge unserer Schuld betrachten. (P. II, 40. 405. 322.) In der Zendavestalehre, welcher bekanntlich das Judenthum entsprossen ist, wird das pessimistische Element doch noch durch den Ahriman vertreten. Im Judenthum hat aber dieser nur noch eine untergeordnete Stelle, als Satan. Das Judenthum verwendet ihn sogleich zur Nachbesserung seines optimistischen Grundirrthums, nämlich zum Sündenfall, der nun das pessimistische Element in jene Religion bringt und noch der richtigste Grundgedanke derselben ist; obwohl er in den Verlauf des Daseins verlegt, was als Grund desselben und ihm vorhergängig dargestellt werden müßte. (P. II, 405. W. II, 714. Vergl. auch Bibel.)

Monotheismus und Judenthum sind Wechselbegriffe. (P. I, 44. 138; II, 280.) Das Judenthum, welches ursprünglich die einzige und alleinige rein monotheistische, einen wirklichen Gott-Schöpfer Himmels und der Erden lehrende Religion ist, hat, mit vollkommener Consequenz, keine Unsterblichkeitslehre, also auch keine Vergeltung nach dem Tode, sondern blos zeitliche Strafen und Belohnungen; wodurch es sich ebenfalls von allen andern Religionen, wenn auch nicht zu seinem Vortheil, unterscheidet. Die dem Judenthum entsprossenen zwei Religionen sind, indem sie, aus besseren, ihnen anderweitig bekannt gewordenen Glaubenslehren, die Unsterblichkeit hinzunahmen und doch den Gott-Schöpfer beibehielten, hierin eigentlich inconsequent geworden. (P. I, 137; II, 323.)

Die eigentliche Judenreligion, wie sie in der Genesis und allen historischen Büchern, bis zum Ende der Chronika, dargestellt wird, ist die roheste aller Religionen, weil sie die einzige ist, die keine Spur von Unsterblichkeitslehre hat. Die Verachtung, in der die Juden stets bei allen ihren gleichzeitigen Völkern standen, mag großen Theils auf der armsäligen Beschaffenheit ihrer Religion beruht haben. Dieselbe ist eine Religion ohne alle metaphysische Tendenz, bestehend

in einem absurden und empörenden Theismus, der darauf hinausläuft, daß der Herr, der die Welt geschaffen, verehrt sein will; daher er vor allen Dingen eifersüchtig ist auf die übrigen Götter. (P. I, 137 fg. Anmerk.)

3) Schädlicher Einfluß des Judenthums.

Es ist als ein großes Unglück anzusehen, daß das Volk, dessen gewesene Cultur der unsrigen hauptsächlich zur Unterlage dienen sollte, nicht etwa die Inder, oder die Griechen, oder auch nur die Römer waren, sondern gerade diese Juden — ein kleines, abgesondertes, eigensinniges, hierarchisches, d. h. durch Wahn beherrschtes, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Occidents verachtetes Winkelvolk. (W. I, 274.)

Was dem über das ganze Menschengeschlecht verbreiteten und den Weisen, wie dem Volke einleuchtenden Glauben an Metempsychose entgegensteht, ist das Judenthum, nebst den aus diesem entsprossenen zwei Religionen, sofern sie eine Schöpfung des Menschen aus Nichts lehren, an welche er dann den Glauben an eine endlose Fortdauer nach dem Tode zu knüpfen die harte Aufgabe hat. Ihnen freilich ist es, mit Feuer und Schwert, gelungen, aus Europa und einem Theile Asiens jenen tröstlichen Urglauben der Menschheit zu verdrängen; es steht noch dahin auf wie lange. (W. II, 578.)

Intoleranz ist nur dem Monotheismus wesentlich; ein alleiniger Gott ist seiner Natur nach ein eifersüchtiger Gott, der keinem andern das Leben gönnt. Daher sind es die monotheistischen Religionen allein, also das Judenthum und seine Verzweigungen, Christenthum und Islam, welche uns das Schauspiel der Religionskriege, Religionsverfolgungen und Ketzergerichte liefern, wie auch das der Bilderstürmerei und Vertilgung fremder Götterbilder u. s. w. (P. II, 382—384.)

Die vermeinte Rechtlosigkeit der Thiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder daß es gegen Thiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine empörende Rohheit und Barbarei des Occidents, deren Quelle im Judenthum liegt. (E. 238 ff. 162. P. I, 79; II, 397—399. 402. M. 467.)

Alle Zeiten und alle Länder haben sehr wohl das Mitleid als die Quelle aller Moralität erkannt, nur Europa nicht; woran allein der foetor judaicus Schuld ist, der hier Alles und Alles durchzieht. Da muß es dann schlechterdings ein Pflichtgebot, ein Sittengesetz, ein Imperativ, kurzum eine Ordre und Kommando sein, dem parirt wird; davon gehen sie nicht ab, und wollen nicht einsehen, daß Dergleichen immer nur den Egoismus zur Grundlage hat. (E. 249. M. 467.)

4) Anthropologische und historische Bemerkungen über die Juden.

Nie ist ein weißer Mensch ursprünglich aus dem Schooße der Natur hervorgegangen. Demnach muß der Adam unserer Race schwarz gedacht werden. Da ferner Jehovah ihn nach seinem Bilde geschaffen, so ist auf Kunstwerken auch dieser schwarz darzustellen; wobei man ihm jedoch den herkömmlichen weißen Bart lassen kann; da die Dünnbärtigkeit nicht der schwarzen Farbe, sondern blos der Aethiopischen Race anhängt. Sind ja doch auch die ältesten Madonnenbilder sammt dem Christkinde von schwarzer Gesichtsfarbe. In der That ist das ganze auserwählte Volk Gottes schwarz, oder doch dunkelbraun gewesen und ist noch jetzt dunkler als wir, die wir von früher eingewanderten heidnischen Völkerschaften abstammen. (P. II, 169. W. II, 625.)

Moses (4. Buch, Cap. 13 ff., nebst Buch 5, Cap. 2) giebt uns ein lehrreiches Beispiel des Hergangs bei der allmäligen Bevölkerung der Erde, wie nämlich ausgewanderte mobile Horden bereits angesessene Völker zu verdrängen suchten, die gutes Land inne hatten. Die Rolle der Juden, bei ihrer Niederlassung im gelobten Lande, und die der Römer, bei der ihrigen in Italien, ist im Wesentlichen die selbe, nämlich die eines eingewanderten Volkes, welches seine früher dagewesenen Nachbarn fortwährend bekriegt und sie endlich unterjocht. Nur daß die Römer es ungleich weiter gebracht haben als die Juden. (P. II, 279, Anmerk.)

5) Emancipation der Juden.

Der ewige Jude Ahasverus ist nichts Anderes, als die Personification des ganzen jüdischen Volkes. Weil er an dem Heiland und Welterlöser schwer gefrevelt hat, soll er von dem Erdenleben und seiner Last nie erlöst werden und dabei heimathslos in der Fremde umherirren. Dies ist ja eben das Vergehen und das Schicksal des kleinen jüdischen Volkes, welches trotz seiner Heimathslosigkeit dennoch mit beispielloser Hartnäckigkeit seine Nationalität behauptet und gern wieder zu einem Lande gelangen möchte. Bis dahin lebt es parasitisch auf den andern Völkern, ist aber dabei nichtsdestoweniger vom lebhaftesten Patriotismus für die eigene Nation beseelt, den es durch das festeste Zusammenhalten an den Tag legt. Das Vaterland der Juden sind die übrigen Juden. Daraus geht hervor, wie absurd es ist, ihnen einen Antheil an der Regierung oder Verwaltung irgend eines Staates einräumen zu wollen. Die Emancipation der Juden darf nicht so weit getrieben werden, daß sie Staatsrechte, also Theilnahme an der Verwaltung und Regierung christlicher Länder erhalten. Denn alsdann werden sie erst recht con amore Juden sein und bleiben. Daß sie mit Andern gleiche bürgerliche Rechte

genießen, heischt die Gerechtigkeit; aber ihnen Antheil am Staat einzuräumen, ist absurd; sie sind und bleiben ein fremdes, orientalisches Volk, müssen daher stets nur als ansässige Fremde gelten. (P. II, 278—281.)

6) Warum die Ehe zwischen Juden und Christen zu gestatten ist.

Daß die dem Nationalcharakter der Juden anhängenden bekannten Fehler, worunter eine wundersame Abwesenheit alles Dessen, was das Wort verecundia ausdrückt, der hervorstechendste, wenn gleich ein Mangel ist, der in der Welt besser weiter hilft, als vielleicht irgend eine positive Eigenschaft, — daß diese Fehler hauptsächlich dem langen und ungerechten Drucke, den sie erlitten haben, zuzuschreiben sind, entschuldigt solche zwar, aber hebt sie nicht auf. Der vernünftige Jude, der alle Vorurtheile aufgebend, durch die Taufe aus einer Genossenschaft austritt, die ihm weder Ehre noch (einzelne Fälle ausgenommen) Vortheil bringt, ist durchaus zu loben, selbst wenn es ihm mit dem christlichen Glauben kein großer Ernst sein sollte. Um ihm jedoch auch diesen Schritt zu ersparen und auf die sanfteste Art von der Welt dem ganzen tragikomischen Unwesen ein Ende zu machen, ist gewiß das beste Mittel, daß man die Ehe zwischen Juden und Christen gestatte, ja begünstige. Dann wird es über hundert Jahre nur noch sehr wenige Juden geben. (P. II, 280.)

Jugend, s. Lebensalter.

Juridisch. Jurisprudenz, s. Recht. Rechtslehre.

Jurist, s. Arzt.

Jury.

Die Jury, aus dem rohesten englischen Mittelalter stammend, ist das schlechteste aller Criminalgerichte, da nämlich, statt gelehrter und geübter Criminalrichter, welche unter täglicher Entwirrung der von Dieben, Mördern und Gaunern versuchten Schliche grau geworden sind und so den Sachen auf die Spur zu kommen gelernt haben, nunmehr Gevatter Schneider und Handschuhmacher zu Gerichte sitzen, um mit ihrem plumpen, rohen, ungeübten, ja nicht einmal einer anhaltenden Aufmerksamkeit gewohnten Verstande die Wahrheit aus dem täuschenden Gewebe des Truges und Scheines herauszufinden, während sie noch obendrein dazwischen an ihr Tuch und ihr Leder denken und sich nach Hause sehnen, vollends aber vom Unterschiede zwischen Wahrscheinlichkeit und Gewißheit durchaus keinen deutlichen Begriff haben. Auch ist Parteilichkeit zehn mal

mehr von den Standes-Gleichen des Beklagten zu befürchten, als von den ihm völlig fremden, in ganz andern Regionen lebenden, unabsetzbaren und ihrer Amtsehre sich bewußten Criminalrichtern. Nun aber gar die Verbrechen gegen den Staat und sein Oberhaupt, nebst Preßvergehen, von der Jury richten lassen, heißt recht eigentlich den Bock zum Gärtner machen. (P. II, 274 fg.)

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Schopenhauer-Lexikon.

Ein philosophisches Wörterbuch,

nach

Arthur Schopenhauers

sämmtlichen Schriften und handschriftlichem Nachlaß bearbeitet

von

Julius Frauenstädt.

Zweiter Band.

Kaltblütigkeit bis Zweites Gesicht.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1871.

Das Ueberſetzungsrecht iſt vorbehalten.

K.

Kaltblütigkeit, s. Geistesgegenwart.

Kannibalismus, s. Unrecht.

Kardinaltugenden.

1) Die beiden Kardinaltugenden.

Die Tugend der Gerechtigkeit und die der Menschenliebe sind die beiden Kardinaltugenden, weil aus ihnen alle übrigen praktisch hervorgehen und theoretisch sich ableiten lassen. Beide wurzeln in dem natürlichen Mitleid. (E. 213. 230. Vergl. unter Moralisch: Die moralische Triebfeder.)

2) Die Kardinaltugenden bei den alten Philosophen.

Die Gerechtigkeit haben auch die Philosophen des Alterthums als Kardinaltugend anerkannt, jedoch ihr drei andere unpassend gewählte coordinirt. Hingegen haben sie die Menschenliebe noch nicht als Tugend aufgestellt. Selbst Plato gelangt nur bis zur freiwilligen uneigennützigen Gerechtigkeit. (E. 226.) Vergleicht man mit den tiefgefaßten orientalischen Grundbegriffen der Ethik die so berühmten und viele tausend Mal wiederholten Platonischen Kardinaltugenden, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Weisheit; so findet man sie ohne einen deutlichen, leitenden Grundbegriff und daher oberflächlich gewählt, zum Theil sogar offenbar falsch. Tugenden müssen Eigenschaften des Willens sein; Weisheit aber gehört zunächst dem Intellect an. Die σωφροσυνη, Mäßigkeit, ist ein gar unbestimmter und vieldeutiger Ausdruck. Tapferkeit ist gar keine Tugend, wiewohl bisweilen ein Diener oder Werkzeug derselben; aber sie ist auch eben so bereit der größten Nichtswürdigkeit zu dienen; eigentlich ist sie eine Temperamentseigenschaft. (P. II, 217 fg.)

3) Die Kardinaltugenden des Christenthums.

Das Christenthum hat nicht Kardinal-, sondern Theologal-Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung. (P. II, 218.)

4) Die Kardinaltugenden der Buddhaisten und der Chinesen.

Die Buddhaisten gehen in Folge ihrer tiefern ethischen und metaphysischen Einsichten nicht von Kardinaltugenden, sondern von Kardinallastern aus, als deren Gegensätze, oder Verneinungen, allererst die Kardinaltugenden auftreten, nämlich: Keuschheit (als Gegensatz der Wollust), Freigebigkeit (als Gegensatz des Geizes), Milde und Demuth (als Gegensatz des Zornes und Hochmuths). (P. II, 217.)

Die Chinesen nennen fünf Kardinaltugenden: Mitleid, Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit, unter welchen das Mitleid obenansteht. (P. II, 218. E. 248.)

Kartenspiel, s. Spiel.

Kasten, s. Inder.

Kastriren.

1) Was es heißt, ein Individuum kastriren.

Ein Individuum kastriren, heißt es vom Baum der Gattung, auf welchem es sproßt, abschneiden und gesondert verdorren lassen; daher die Degradation der Geistes- und Leibeskräfte des kastrirten Individuums. (W. II, 583. Vergl. auch Genitalien.)

2) Welchen Nutzen die Kastration gewisser Individuen für das Menschengeschlecht haben könnte.

Aus der Erblichkeit des Charakters vom Vater und des Intellects von der Mutter ergiebt sich, daß eine wirkliche und gründliche Veredlung des Menschengeschlechts nicht sowohl von Außen als von Innen, also nicht sowohl durch Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation zu erlangen sein möchte. Könnte man daher alle Schurken kastriren und alle dummen Gänse in's Kloster stecken, hingegen die Männer von edlem Charakter mit den Mädchen von Geist und Verstand paaren; so würde bald eine Generation erstehen, die ein mehr als Perikleisches Zeitalter darstellte. — Auch abgesehen von solchen utopischen Plänen, ließe sich in Erwägung nehmen, daß, wenn nächst der Todesstrafe die Kastration als die schwerste Strafe bestände, ganze Stammbäume von Schurken der Welt erlassen sein würden; um so gewisser, als die meisten Verbrechen schon in dem Alter zwischen zwanzig und dreißig Jahren begangen werden. (W. II, 602.)

Katalepsie.

In Folge der Beschreibung der Aerzte erscheint Katalepsie *als* gänzliche Lähmung der motorischen Nerven, Somnambulismus hingegen als die der sensibeln, für welche sodann das Traumorgan vicarirt. (P. I, 264, Anmerk.)

Kategorien.

1) Mißbrauch des Wortes bei den Hegelianern.

Die Hegelianer treiben Mißbrauch mit dem Worte „Kategorien", indem sie damit allerlei weite, allgemeine Begriffe bezeichnen, unbekümmert um Aristoteles und Kant, in glücklicher Unschuld. (P. I, 186.)

2) Kritik der Kant'schen Kategorientafel.

Die Kant'sche Kategorientafel soll der Leitfaden sein, nach welchem jede metaphysische, ja, jede wissenschaftliche Betrachtung anzustellen ist. (Vergl. Kants Prolegomena, §. 39.) In der That ist sie nicht nur die Grundlage der ganzen Kantischen Philosophie und der Typus, nach welchem deren Symmetrie überall durchgeführt wird; sondern sie ist auch recht eigentlich das Bett des Prokrustes geworden, in welches Kant jede mögliche Betrachtung gewaltthätig hineinzwängt. (W. I, 557—559.)

Das Causalitätsgesetz ist die wirkliche, aber auch alleinige Form des Verstandes, die übrigen elf Kategorien sind nur blinde Fenster. (W. I, 529. P. I, 100.) Von den Kategorien sind elf zum Fenster hinauszuwerfen und allein die der Causalität zu behalten. (W. I, 531.) Durch den glücklichen Fund der Apriorität von Raum und Zeit erfreut, wollte Kant die Ader desselben noch weiter verfolgen, und seine Liebe zur architektonischen Symmetrie gab ihm den Leitfaden. Wie er nämlich der empirischen Anschauung eine reine Anschauung a priori als Bedingung untergelegt gefunden hatte; ebenso, meinte er, würden auch wohl den empirisch erworbenen Begriffen gewisse reine Begriffe als Voraussetzung in unserm Erkenntnißvermögen zum Grunde liegen, und das empirische wirkliche Denken allererst durch ein reines Denken a priori möglich sein. Von jetzt an war Kant nicht mehr unbefangen, nicht mehr im Zustande des reinen Forschens und Beobachtens des im Bewußtsein Vorhandenen; sondern er war durch eine Voraussetzung geleitet, und verfolgte eine Absicht, nämlich die, zu finden, was er voraussetzte, um auf die so glücklich entdeckte transscendentale Aesthetik eine ihr analoge, also ihr symmetrisch entsprechende transscendentale Logik als zweites Stockwerk aufzusetzen. Hiezu nun verfiel er auf die Tafel der Urtheile, aus welcher er, so gut es gehen wollte, die Kategorientafel bildete, als die Lehre von zwölf reinen Begriffen a priori, welche die Bedingung unsers Denkens eben der Dinge sein sollten, deren Anschauung durch die zwei Formen der Sinnlichkeit a priori bedingt ist; symmetrisch entsprach also jetzt der reinen Sinnlichkeit ein reiner Verstand. Danach suchte er mittelst der Annahme des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe die Plausibilität der Sache noch zu erhöhen. Hätte er hingegen, wie bei der Entdeckung der Anschauung a priori, auch hier sich unbefangen und rein betrachtend verhalten; so müßte er gefunden haben, daß was zur reinen Anschauung des Raumes und der Zeit hinzukommt, wenn aus ihr eine empirische wird, einerseits die Empfindung

und andererseits die Erkenntniß der Causalität ist, welche die bloße Empfindung in objective empirische Anschauung verwandelt, eben deshalb aber nicht erst aus dieser entlehnt und erlernt, sondern a priori vorhanden und eben die Form und Function des reinen Verstandes ist, aber auch seine einzige, jedoch eine so folgenreiche, daß alle empirische Erkenntniß auf ihr beruht. (W. I, 532—535.) Für die Begriffe dürfen wir keine andere a priori bestimmte Form annehmen, als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt, deren Wesen die Bildung der Begriffe, d. i. abstracter, nicht anschaulicher Vorstellungen ist, welche die einzige Function der Vernunft ausmacht. (W. I, 531.) Die ganze reflective Erkenntniß, oder die Vernunft, hat nur eine Hauptform, und diese ist der abstracte Begriff. Die Vereinigung der Begriffe zu Urtheilen hat aber gewisse bestimmte und gesetzliche Formen, welche, durch Induction gefunden, die Tafel der Urtheile ausmachen. Diese Formen sind größtentheils abzuleiten aus der reflectiven Erkenntnißart selbst, also unmittelbar aus der Vernunft. Andere von diesen Formen haben aber ihren Grund in der anschauenden Erkenntnißart, also im Verstande, geben aber deshalb keineswegs Anweisung auf eben so viele besondere Formen des Verstandes; sondern sind ganz und gar aus der einzigen Function desselben, nämlich der unmittelbaren Erkenntniß von Ursach und Wirkung abzuleiten. Noch andere von jenen Formen endlich sind entstanden aus dem Zusammentreffen und der Verbindung der reflectiven und der intuitiven Erkenntnißart, oder eigentlich aus der Aufnahme dieser in jene. Eine Deduction von Kategorien aus den Urtheilsformen ist daher unstatthaft, und die Annahme dieser ist eben so grundlos, als ihre Darstellung verworren und sich selbst widerstreitend. (W. I, 539—557.)

Kategorischer Imperativ, s. unter Moral: Kritik der imperativen Form der Moral.

Katheder-Philosophie, s. Universitätsphilosophie.

Katholicismus.

1) Der Katholicismus in ethischer Hinsicht verglichen mit dem Protestantismus.

Der Protestantismus hat, indem er die Askese und deren Centralpunkt, die Verdienstlichkeit des Cölibats, eliminirte, eigentlich schon den innersten Kern des Christenthums aufgegeben und ist insofern als ein Abfall von demselben anzusehen. Luther mochte, vom praktischen Standpunkte aus, d. h. in Beziehung auf die Kirchengräuel seiner Zeit, die er abstellen wollte, ganz Recht haben; nicht aber ebenso vom theoretischen Standpunkte aus. Je erhabener eine Lehre ist, desto mehr steht sie, der im Ganzen niedrig und schlecht gesinnten Menschennatur gegenüber, dem Mißbrauch offen; darum sind im Katholicismus der Mißbräuche so sehr viel mehr und größere, als im Protestantismus. So z. B. ist das Mönchsthum, diese methodische und, zu gegenseitiger

Ermuthigung, gemeinsam betriebene Verneinung des Willens, eine Anstalt erhabener Art, die aber eben darum meistens ihrem Geiste untreu wird. Die empörenden Mißbräuche der Kirche riefen im redlichen Geiste Luthers eine hohe Indignation hervor. Aber in Folge derselben kam er dahin, vom Christenthum selbst möglich viel abdingen zu wollen, zu welchem Zweck er zunächst es auf die Worte der Bibel beschränkte, dann aber auch im wohlgemeinten Eifer zu weit ging, indem er, im asketischen Princip, das Herz desselben angriff. Denn nach dem Austreten des asketischen Princips trat nothwendig bald das optimistische an seine Stelle, — ein Grundirrthum, der in den Religionen, wie in der Philosophie, aller Wahrheit den Weg vertritt. Nach dem allen scheint der Katholicismus ein schmählich mißbrauchtes, der Protestantismus aber ein ausgeartetes Christenthum zu sein, das Christenthum überhaupt also das Schicksal gehabt zu haben, dem alles Edle, Erhabene und Große anheim fällt, sobald es unter Menschen bestehen soll. (W. II, 716 fg. P. II, 415.) Der Katholicismus ist eine Anweisung den Himmel zu erbetteln, welchen zu verdienen zu unbequem wäre. Die Pfaffen sind die Vermittler dieser Bettelei. (M. 349.)

2) Der Katholicismus in intellectueller Hinsicht verglichen mit dem Protestantismus.

In den protestantischen Kirchen ist der augenfälligste Gegenstand die Kanzel, in den katholischen der Altar. Dies symbolisirt, daß der Protestantismus sich zunächst an das Verständniß wendet, der Katholicismus an den Glauben. (H. 434.)

Alle Superstitionen haben den gar nicht zu verachtenden Gewinn, daß sie durch die imaginäre Welt, die sie schaffen, den Gläubigen in Umgang mit Dämonen, Göttern und Heiligen bringen, — ein Umgang, der beständig die Hoffnung unterhält und, durch den Reiz der Täuschung, oft interessanter wird, als der Umgang mit wirklichen Wesen. Daraus erklärt es sich, warum der Katholicismus zauberischer wirkt, als der Protestantismus. (W. I, 380 fg. H. 426 fg.)

Die katholische Kirche hat, richtig erkennend, daß der Theismus in dem Maaße schwinden muß, als die physische Astronomie populärisirt wird, consequenter Weise das Kopernikanische System verfolgt, worüber daher sich so sehr und mit Zetergeschrei über die Bedrängniß des Galilei zu verwundern einfältig ist. (P. I, 56. 127.)

Kaufleute.

Unsere civilisirte Welt ist nur eine große Maskerade, unter deren Masken meistens lauter Industrielle, Handelsleute und Spekulanten stecken. In dieser Hinsicht machen den einzigen ehrlichen Stand die Kaufleute aus; da sie allein sich für Das geben, was sie sind, sie gehen also unmaskirt herum, stehn daher auch niedrig im Rang. (P. II, 225 fg.)

Auf Kaufleute ist die eudämonologische Regel in Betreff der

Erhaltung des Vermögens (vergl. Vermögen) nicht anwendbar; denn ihnen iſt das Geld ſelbſt Mittel zum ferneren Erwerb, gleichſam Handwerksgeräth; daher ſie, auch wenn es ganz von ihnen ſelbſt erworben iſt, es ſich, durch Benutzung, zu erhalten und zu vermehren ſuchen. Demgemäß iſt in keinem Stande der Reichthum ſo eigentlich zu Hauſe, wie in dieſem. (P. I, 368.)

Kauſalität, ſ. Urſache.

Kenner, ſ. unter Anticipation: Anticipation in der Kunſt.

Kenntniſſe.

Kenntniſſe und Nachdenken verhalten ſich zu der eigenen Erfahrung, wie der Commentar zum Text. Viel Nachdenken und Kenntniſſe, bei wenig Erfahrung, gleicht den Ausgaben, deren Seiten zwei Zeilen Text und vierzig Zeilen Commentar darbieten. Viel Erfahrung, bei wenig Nachdenken und geringen Kenntniſſen, gleicht den bipontiniſchen Ausgaben ohne Noten, welche Vieles unverſtanden laſſen. (P. I, 445.)

Keuſchheit, ſ. Askeſe.

Kind, Kindheit, ſ. Lebensalter.

Kirche.

1) Gegenwärtiger Zuſtand der Kirche.

Eine längſt prophezeite Epoche iſt eingetreten: die Kirche wankt, wankt ſo ſtark, daß es ſich frägt, ob ſie den Schwerpunkt wiederfinden werde; denn der Glaube iſt abhanden gekommen. Iſt es doch mit dem Lichte der Offenbarung wie mit andern Lichtern: einige Dunkelheit iſt die Bedingung. Die Zahl Derer, welche ein gewiſſer Grad und Umfang von Kenntniſſen zum Glauben unfähig macht, iſt bedenklich groß geworden. Da wird es Ernſt mit dem Verlangen nach Philoſophie, und es bedarf einer ernſtlich gemeinten, d. h. einer auf Wahrheit gerichteten Philoſophie. (G. 122.)

2) Warum die Kirche zu allen Zeiten die Magie verfolgt hat.

Der grauſame Eifer, mit welchem, zu allen Zeiten, die Kirche die Magie verfolgt hat, und von welchem der päpſtliche Malleus maleficarum ein furchtbares Zeugniß ablegt, ſcheint nicht blos auf den oft mit ihr verbundenen verbrecheriſchen Abſichten, noch auf der vorausgeſetzten Rolle des Teufels dabei, zu beruhen; ſondern zum Theil hervorzugehen aus einer dunkeln Ahndung und Beſorgniß, daß die Magie die Urkraft an ihre richtige Quelle zurück verlege, während die Kirche ihr eine Stelle außerhalb der Natur angewieſen hatte. (N. 127.)

(Ueber die Verfolgung des Kopernikaniſchen Syſtems durch die Kirche ſiehe: Katholicismus.)

Klar, ſ. unter Begriff: Begriffskategorien.

Klassiker.

1) Wirkung der Lectüre der alten Klassiker auf den Geist.

Es giebt keine größere Erquickung für den Geist, als die Lectüre der alten Klassiker; sobald man irgend einen von ihnen, und wäre es auch nur auf eine halbe Stunde, in die Hand genommen hat, fühlt man alsbald sich erfrischt, erleichtert, gereinigt, gehoben und gestärkt, nicht anders, als hätte man an der frischen Felsenquelle sich gelabt. Liegt dies an den alten Sprachen und ihrer Vollkommenheit, oder an der Größe der Geister, deren Werke von den Jahrtausenden unversehrt und ungeschwächt bleiben? Vielleicht an Beiden zusammen. (P. II, 597.)

2) Warum von den alten Klassikern neben ihren guten Schriften nicht auch noch schlechte vorhanden sind.

Daß wir aus dem Alterthume Klassiker haben, d. h. Geister, deren Schriften in unvermindertem Jugendglanz durch die Jahrtausende gehen, kommt großentheils daher, daß bei den Alten das Bücherschreiben kein Erwerbszweig gewesen ist; ganz allein hieraus aber ist es abzuleiten, daß von diesen Klassikern neben ihren guten Schriften nicht auch noch schlechte vorhanden sind; indem sie nicht, wie selbst die besten unter den Neueren, nachdem der Spiritus verflogen war, noch das Phlegma zu Markte trugen, Geld dafür zu lösen. (P. II, 462.)

(Vergl. auch die Alten.)

Klassische Poesie, s. unter Poesie: Unterschied zwischen klassischer und romantischer Poesie.

Kleidung.

1) Die Kleidung als allegorischer Ausdruck des Fundamentalunterschiedes zwischen Mensch und Thier.

Es giebt in der Welt nur ein lügenhaftes Wesen: es ist der Mensch. Jedes andere ist wahr und aufrichtig, indem es sich unverholen giebt als Das, was es ist, und sich äußert, wie es sich fühlt. Ein emblematischer, oder allegorischer Ausdruck dieses Fundamentalunterschiedes ist, daß alle Thiere in ihrer natürlichen Gestalt umhergehen, was viel beiträgt zu dem so erfreulichen Eindruck ihres Anblicks; während der Mensch durch Kleidung zu einem Fratz, einem Monstrum geworden ist, dessen Anblick schon dadurch widerwärtig ist. — Die Griechen beschränkten die Kleidung möglichst, weil sie es fühlten (P. II, 618. 171.)

2) Gegensatz zwischen unserer Kleidung und der Kleidung der Alten.

Fast auf alle unsere Stellungen und Gebärden hat unsere Kleidung einen gewissen Einfluß, nicht eben so die der Alten, welche vielleicht ihrem ästhetischen Sinne gemäß, durch das Vorgefühl eines solchen

Uebelstandes mit bewogen wurden, ihre weite, nicht anschließende Kleidung beizubehalten. Deshalb hat ein Schauspieler, wann er antikes Kostüm trägt, alle die Bewegungen und Stellungen zu vermeiden, welche irgendwie durch unsere Kleidung veranlaßt und dann zur Gewohnheit geworden sind; doch braucht er deshalb sich nicht zu spreitzen und zu blähen, wie ein französischer, seinen Racine tragirender Hanswurst in Toga und Tunika. (P. II, 438.)

Der edle Sinn und Geschmack der Alten suchte den aus der Bekleidung entspringenden Uebelstand (die Fratzenhaftigkeit) dadurch zu mildern, daß die Bekleidung möglichst leicht war und so gestaltet, daß sie nicht, eng anschließend, mit dem Leibe zu Eins verschmolz, sondern als ein Fremdes aufliegend gesondert blieb und die menschliche Gestalt in allen Theilen möglichst deutlich erkennen ließ. Durch den entgegengesetzten Sinn ist die Kleidung des Mittelalters und der neuen Zeit geschmacklos, barbarisch und widerwärtig. Aber das Widerwärtigste ist die heutige Kleidung der, Damen genannten Weiber, welche, der Geschmacklosigkeit ihrer Urgroßmütter nachgeahmt, die möglichst große Entstellung der Menschengestalt liefert. (P. II, 171.)

3) Die Bekleidung in der Sculptur. (S. unter Sculptur: Die Bedeutung der Draperie in der Sculptur.)

Klein, s. Größe.

Kloster. Klosterleben.

1) Normalbegriff des Klosters.

Ein Kloster ist ein Zusammentreten von Menschen, die Armuth, Keuschheit, Gehorsam (d. i. Entsagung dem Eigenwillen) gelobt haben und sich durch das Zusammenleben theils die Existenz selbst, noch mehr aber jenen Zustand schwerer Entsagung zu erleichtern suchen, indem der Anblick ähnlich Gesinnter und auf gleiche Weise Entsagender ihren Entschluß stärkt und sie tröstet, sodann die Geselligkeit des Zusammenlebens in gewissen Schranken der menschlichen Natur angemessen und eine unschuldige Erholung bei vielen schweren Entbehrungen ist. Dies ist der Normalbegriff der Klöster. (P. II, 340.)

2) Innerer Geist und Sinn des ächten Klosterlebens.

Der innere Geist und Sinn des ächten Klosterlebens, wie der Askese überhaupt, ist dieser, daß man sich eines bessern Daseins, als unseres ist, würdig und fähig erkannt hat und diese Ueberzeugung dadurch bekräftigen und erhalten will, daß man, was diese Welt bietet, verachtet, alle ihre Genüsse als werthlos von sich wirft und nun das Ende dieses, seines eiteln Köders beraubten Lebens mit Ruhe und Zuversicht abwartet, um einst die Stunde des Todes, als die der Erlösung, willkommen zu heißen. (P. II, 340.)

3) Ausartung des Kloſterlebens.

Der Urſprung des Mönchthums war an ſich rein und heilig, aber eben darum dem größten Theil der Menſchen ganz unangemeſſen, daher das ſich daraus Entwickelnde nur Heuchelei und Abſcheulichkeit ſein konnte; denn abusus optimi pessimus. (W. I, 457; II, 716.) Bei keiner Sache entſpricht die Praxis ſo ſelten der Theorie, wie beim Mönchsthum, eben weil der Grundgedanke deſſelben ſo erhaben iſt. Ein ächter Mönch iſt ein höchſt ehrwürdiges Weſen; aber in den allermeiſten Fällen iſt die Kutte ein bloßer Maskenanzug, in welchem ſo wenig wie in dem auf der Maskerade ein wirklicher Mönch ſteckt. (P. II, 341.)

Klug. Klugheit.

1) Weſen der Klugheit.

Die Klugheit iſt Schärfe des Verſtandes in ſeiner praktiſchen Anwendung. Die Schärfe des Verſtandes im Auffaſſen der cauſalen Beziehungen der mittelbar (d. h. mittelſt des Leibes, des unmittelbaren Objects) erkannten Objecte findet nämlich ihre Anwendung nicht allein in der Naturwiſſenſchaft, deren ſämmtliche Entdeckungen ihr zu verdanken ſind; ſondern auch im praktiſchen Leben, wo ſie Klugheit heißt; da ſie hingegen in der erſtern Anwendung beſſer Scharfſinn, Penetration und Sagacität genannt wird. Genau genommen bezeichnet Klugheit ausſchließlich den im Dienſte des Willens ſtehenden Verſtand. (W. I, 25 fg. G. 78. F. 8.) In der Vollkommenheit der unmittelbaren Auffaſſung der Cauſalitätsverhältniſſe beſteht alle Ueberlegenheit des Verſtandes, alle Klugheit, Sagacität, Penetration, Scharfſinn; denn jene liegt aller Kenntniß des Zuſammenhanges der Dinge, im weiteſten Sinne des Wortes, zum Grunde. Ihre Schärfe und Richtigkeit macht den Einen verſtändiger, klüger, ſchlauer als den Andern. (E. 149.) Scharfe Auffaſſung der Beziehungen gemäß dem Geſetze der Cauſalität und Motivation macht die Klugheit aus. (W. I, 223.)

2) Formen der Klugheit.

Die praktiſche Anwendung des Verſtandes, welche das Weſen der Klugheit ausmacht, wird, wenn ſie mit Ueberliſtung Anderer geſchieht, Schlauheit genannt; wenn ſeine Zwecke ſehr geringfügig ſind, Pfiffigkeit; wenn ſie mit dem Nachtheil Anderer verknüpft ſind, Verſchmitztheit. (G. 78.)

3) Unterſchied zwiſchen „klug“ und „vernünftig“.

Die Schärfe des Verſtandes in Auffaſſung der cauſalen Verhältniſſe, in deren praktiſcher Anwendung die Klugheit beſteht, kann nicht durch abſtracte Begriffe, welche das Werk der Vernunft ſind, beigebracht werden; daher vernünftig ſein und klug ſein zwei ſehr verſchiedene Eigenſchaften ſind. (F. 8.) Vernunft hat jeder Tropf; giebt man ihm die Prä-

wissen, so vollzieht er den Schluß. Aber der Verstand liefert die primäre Erkenntniß, folglich die intuitive, und da liegen die Unterschiede. Die höchst verschiedenen Grade seiner Schärfe sind angeboren und nicht zu erlernen. (G. 78.)

4) Gegensatz zwischen dem Klugen und Genialen.

Da scharfe Auffassung der Beziehungen gemäß dem Gesetze der Causalität und Motivation eigentlich die Klugheit ausmacht, die geniale Erkenntniß aber nicht auf die Relationen gerichtet ist (vergl. Genie); so wird ein Kluger, sofern und während er es ist, nicht genial, und ein Genialer, sofern und während er es ist, nicht klug sein. (W. I, 223.)

Der Blick der Klugheit, selbst der feinsten, ist von dem der Genialität dadurch verschieden, daß er das Gepräge des Willensdienstes trägt, der andere hingegen davon frei ist. (P. II, 676 fg.)

5) Gefährlichkeit der Klugheit.

Nicht wer grimmig, sondern wer klug dreinschaut, sieht furchtbar und gefährlich aus, — so gewiß des Menschen Gehirn eine furchtbarere Waffe ist, als die Klaue des Löwen. (P. I, 505.)

6) Die Klugheit, vom ethischen Standpunkt aus betrachtet.

Alles zeitliche Glück steht und alle Klugheit wandelt — auf untergrabenem Boden. Sie schützen zwar die Person vor Unfällen und verschaffen ihr Genüsse; aber die Person ist bloße Erscheinung. Für die das principium individuationis durchschauende Erkenntniß ist ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geschenkt, oder ihm durch Klugheit abgewonnen, mitten unter den Leiden unzähliger Anderer — doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König ist, aber aus dem er erwachen muß. (W. I, 417 fg.)

Knabe, s. Lebensalter.

Komödie, s. Lustspiel.

Kompendienschreiber, s. Schriftsteller.

Kompilatoren, s. Schriftsteller.

Komponist, s. unter Musik: Der Komponist.

Konception, s. unter Kunstwerk: Konception des Kunstwerks.

Königthum.

1) Historischer Ursprung des Königthums. (S. unter Fürsten: Was die Fürsten ursprünglich waren und was sie später wurden.)

2) Grundidee und Werth des Königthums.

Der große Werth, ja die Grundidee des Königthums liegt darin, daß, weil Menschen Menschen bleiben, Einer so hoch gestellt, ihm so

viel Macht, Reichthum, Sicherheit und absolute Unverletzlichkeit gegeben werden muß, daß ihm für sich nichts zu wünschen, zu hoffen und zu fürchten bleibt; wodurch der ihm, wie Jedem, inwohnende Egoismus gleichsam durch Neutralisation vernichtet wird, und er nun, gleich als wäre er kein Mensch, befähigt ist, Gerechtigkeit zu üben und nicht mehr sein, sondern allein das öffentliche Wohl im Auge zu haben. Dies ist der Ursprung des gleichsam übermenschlichen Wesens, welches überall die Königswürde begleitet und sie so himmelweit von der bloßen Präsidentur unterscheidet. (W. II, 681 fg.)

3) Vorzug des erblichen vor dem wählbaren Königthum.

Aus der besagten Grundidee geht hervor, daß die Königswürde erblich, nicht wählbar sein muß; theils damit Keiner im König seines Gleichen sehen könne, theils damit dieser für seine Nachkomunen nur dadurch sorgen kann, daß er für das Wohl des Staates sorgt, als welches mit dem seiner Familie ganz Eines ist. (W. II, 682.) Der König kann der feste, unerschütterliche Pfeiler der ganzen gesetzlichen Ordnung nur werden vermöge seines angeborenen Vorrechts, welches ihm, und nur ihm, eine Auctorität giebt, der keine gleich kommt, die nicht bezweifelt und angefochten werden kann, ja, der ein Jeder wie instinctiv gehorcht. (P. II, 265. M. 198.) Darauf, daß es eine Familie giebt, deren Wohl von dem des Landes ganz unzertrennlich ist; so daß sie, wenigstens in Hauptsachen, nie das Eine ohne das Andere befördern kann, beruht die Kraft und der Vorzug der erblichen Monarchie. (W. I, 406. P. II, 272.)

Konkrete, das.

Die Verbindung der Form mit der Materie, oder der Essentia mit der Existentia, giebt das Konkrete, welches stets ein Einzelnes ist, also das Ding. (W. II, 49. P. II, 454.)

(Ueber den Gegensatz zwischen konkreten und abstracten Begriffen siehe unter Begriff: Begriffskategorien.)

Konkubinat.

In Hinsicht auf die aus der monogamischen Einrichtung entspringende üble Lage der Weiber (s. Ehegesetze unter Ehe) ist des Thomasius grundgelehrte Abhandlung de concubinatu höchst lesenswerth, indem man daraus ersieht, daß, unter allen gebildeten Völkern und zu allen Zeiten bis auf die Lutherische Reformation herab, das Konkubinat eine erlaubte, ja, in gewissem Grade sogar gesetzlich anerkannte und von keiner Unehre begleitete Einrichtung gewesen ist, welche von dieser Stufe blos durch die Lutherische Reformation herabgestoßen wurde, als welche hierin ein Mittel mehr zur Rechtfertigung der Ehe der Geistlichen erkannte. (P. II, 659; I, 389.)

Konstitutionalismus, s. unter Fürsten: Die konstitutionellen Fürsten.

Konversation, s. Gespräch.

Konvertiten.

Nur die Kindheit, nicht das Mannesalter, ist die Zeit, die Saat des Glaubens zu säen, zumal nicht, wo schon ein früherer wurzelt; die gewonnene Ueberzeugung aber, welche erwachsene Konvertiten vorgeben, ist in der Regel nur die Maske irgend eines persönlichen Interesses. Eben weil man fühlt, daß Dies fast nicht anders sein könne, wird überall ein Mensch, der im reifen Alter seine Religion wechselt, von den Meisten verachtet; gleichwohl legen eben diese dadurch an den Tag, daß sie die Religion nicht für Sache vernünftiger Ueberzeugung, sondern blos des früh und vor aller Prüfung eingeimpften Glaubens halten. (P. II, 351 fg.)

Kopf.

1) Verhältniß des Kopfes zum Rumpfe bei den Thieren und beim Menschen.

Während bei den Thieren die Dienstbarkeit der Erkenntniß unter dem Willen nie aufzuheben ist, tritt bei den Menschen solche Aufhebung ausnahmsweise in der ästhetischen Contemplation ein. Dieser Unterschied zwischen Mensch und Thier ist äußerlich ausgedrückt durch die Verschiedenheit des Verhältnisses des Kopfes zum Rumpf. Bei den unteren Thieren sind beide noch ganz verwachsen; bei allen ist der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objecte des Willens liegen; selbst bei den oberen sind Kopf und Rumpf noch viel mehr Eines, als beim Menschen, dessen Haupt dem Leibe frei aufgesetzt erscheint, nur von ihm getragen, nicht ihm dienend. Diesen menschlichen Vorzug stellt im höchsten Grade der Apoll von Belvedere dar. (W. I, 209.)

2) Verhältniß des Kopfes zum Herzen. (S. unter Herz: Gegensatz zwischen Herz und Kopf.)

3) Verhältniß des Kopfes zu den Genitalien. (S. Genitalien.)

4) Unterschied der Köpfe.

Machiavelli hat Recht, wenn er, — wie schon vor ihm Hesiodus (εργα, 293), — sagt: „es giebt dreierlei Köpfe: erstlich solche, welche aus eigenen Mitteln Einsicht und Verstand von den Sachen erlangen; dann solche, die das Rechte erkennen, wenn Andere es ihnen darlegen; endlich solche, welche weder zum Einen, noch zum Andern fähig sind." (Il principe, c. 22.) (S. 51. fg. H. 458 fg. M. 184 fg.)

5) Warum es so schwer ist, unter aufregenden Umständen den Kopf oben zu behalten.

Weil der Intellect ein bloßer Sclave und Leibeigener des Willens ist und daher vom Willen leicht bei Seite geschoben wird, während er seinerseits mit der äußersten Anstrengung kaum vermag, den Willen auch nur zu einer kurzen Pause zu bringen, um zum Worte zu

kommen, — deshalb sind die Leute so selten und werden fast nur unter Spaniern, Türken und allenfalls Engländern gefunden, welche auch unter den provocirendsten Umständen den Kopf oben behalten, die Auffassung und Untersuchung der Sachlage imperturbirt fortsetzen; welches etwas ganz Anderes ist, als die auf Phlegma und Stumpfheit beruhende Gelassenheit vieler Deutschen und Holländer. (W. II, 238. Vergl. auch Affect.)

Kopula.

Die Bestimmung der Kopula „ist — ist nicht" ist, das Vereint- oder Getrenntsein zweier Begriffssphären auszudrücken. Durch dieselbe ist jedes Verbum mittelst seines Particips ausdrückbar. Daher besteht alles Urtheilen im Gebrauch eines Verbi, und umgekehrt. Demnach ist die Bedeutung der Kopula, daß im Subject das Prädicat mitzudenken sei — nichts weiter. (W. II, 114 fg.)

Koran, s. Islam.

Körper. Körperwelt.

1) Die ideale Form und der reale Gehalt der Körperwelt.

Die Körper legen durch die mannigfaltige Verschiedenheit ihrer Qualitäten und deren Wirkungen an den Tag, daß sie nicht blos ideal sind, sondern zugleich ein objectiv Reales, ein Ding an sich selbst, in ihnen sich offenbart, so verschieden solches auch von dieser seiner Erscheinung sein möge. (P. II, 42.) Kein Körper kann ohne ihm inwohnende Kräfte sein, die eben seine Qualität ausmachen. (W. II, 351). Kraft aber an sich selbst ist Wille (Daselbst).

Bei der objectiven Auffassung der Körperwelt giebt der Intellect die sämmtlichen Formen derselben aus eigenen Mitteln, nämlich Zeit, Raum und Causalität, und mit dieser auch den Begriff der abstract gedachten, eigenschafts- und formlosen Materie, die als solche in der Erfahrung gar nicht vorkommen kann. Sobald nun aber der Intellect, mittelst dieser Formen, und in ihnen, einen (stets nur von der Sinnesempfindung ausgehenden) realen Gehalt, d. h. etwas von seinen eigenen Erkenntnißformen Unabhängiges spürt, welches nicht im Wirken überhaupt, sondern in einer bestimmten Wirkungsart sich kundgiebt; so ist es Dies, was er als Körper, d. h. als geformte und specifisch bestimmte Materie setzt, welche also als ein von seinen Formen Unabhängiges auftritt, d. h. als ein durchaus Objectives. Hiebei hat man sich aber zu erinnern, daß die empirisch gegebene Materie sich überall nur durch die in ihr sich äußernden Kräfte manifestirt; wie auch umgekehrt jede Kraft immer nur als einer Materie inhärirend erkannt wird; Beide zusammen machen den empirisch realen Körper aus. Alles empirisch Reale behält jedoch transscendentale Idealität. Das in einem solchen empirisch gegebenen Körper, also in jeder Erscheinung, sich darstellende Ding an sich selbst ist Wille. (P. II, 113 fg.)

Kants wichtigste und glänzendste Grundlehre, die von der Idealität des Raumes und der blos phänomenalen Existenz der Körperwelt findet sich schon dreißig Jahre früher ausgesprochen bei Maupertuis. (W. II, 57.)

2) Die Bewegung der Körper.

Der Platonische Gegensatz zwischen dem sich von innen Bewegenden (Seele) und Dem, was die Bewegung nur von außen empfängt (Körper) — ein Gegensatz, der bis in die neueste Zeit herein vorkommt — ist falsch, da es nicht zwei grundverschiedene Ursprünge der Bewegung giebt, sondern Beides, die Bewegung von innen und von außen, unzertrennlich ist und bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich Statt findet. (N. 84 fg. Vergl. Bewegung.)

3) Die Anschauung der Körper.

Der Verstand ist es, der die Empfindung beim Sehen in Anschauung umarbeitet und aus den durch die Empfindung gewonnenen bloßen Flächen Körper construirt, also die dritte Dimension hinzufügt, indem er die Ausdehnung der Körper in derselben, in dem ihm a priori bewußten Raume, nach Maßgabe der Art ihrer Einwirkung auf das Auge und der Gradationen des Lichtes und Schattens, causal beurtheilt. Während nämlich die Objecte den Raum in allen dreien Dimensionen füllen, können sie auf das Auge nur mit zweien wirken; die Empfindung beim Sehen ist, in Folge der Natur des Organes, blos planimetrisch, nicht stereometrisch. Alles Stereometrische der Anschauung wird vom Verstande allererst hinzugethan, seine alleinigen Data hiezu sind die Richtung, in der das Auge den Eindruck erhält, die Gränzen desselben und die verschiedenen Abstufungen des Hellen und Dunkeln, welche unmittelbar auf ihre Ursachen deuten und wonach wir erkennen, ob wir z. B. eine Scheibe, oder eine Kugel, vor uns haben. (G. 64.) Könnte Jemand, der vor einer schönen weiten Aussicht steht, auf einen Augenblick alles Verstandes beraubt werden, so würde ihm von der ganzen Aussicht nichts übrig bleiben, als die Empfindung einer sehr mannigfaltigen Affection seiner Retina, den vielerlei Farbenflecken auf einer Malerpalette ähnlich, — welche gleichsam der rohe Stoff ist, aus welchem vorhin sein Verstand jene Anschauung schuf. (F. 9.)

(Ueber die als Körpererscheinung sich darstellende Geistererscheinung s. Geister.)

Korporisation, s. Leib.

Kosmogonie.

1) Vorläufer der Kant-Laplace'schen Kosmogonie.

Die Kant-Laplace'sche Kosmogonie hat bereits in der vorsokratischen Philosophie verschiedene Vorläufer gehabt. (P. I, 40 fg.)

2) Wahrheit der Kant-Laplace'schen Kosmogonie.

An der Richtigkeit der so scharfsinnigen, zuerst von Kant und später von Laplace aufgestellten Theorie der Entstehung des Planetensystems zu zweifeln ist kaum möglich. (W. II, 368.) Die Wahrscheinlichkeit dieser Theorie steht der Gewißheit sehr nahe. (P. I, 228.) Die Wahrheit derselben beruht nicht allein auf der von Laplace urgirten Grundlage des räumlichen Verhältnisses, daß nämlich 45 Weltkörper sämmtlich nach einer Richtung circuliren und zugleich nach eben derselben rotiren; sondern sie hat eine noch festere Stütze an dem zeitlichen Verhältniß, welches durch das erste und dritte Kepplersche Gesetz ausgedrückt wird. (P. II, 144 fg.)

3) Zwei metaphysische Betrachtungen, zu denen dieselbe Anlaß giebt.

Die Kant-Laplace'sche Kosmogonie giebt zu zwei metaphysischen Betrachtungen Anlaß. Erstlich zu der, daß im Wesen aller Dinge eine bewunderungswürdige Zusammenstimmung der wirkenden mit den Zweckursachen begründet ist. (P. II, 148 fg. 154. W. II, 368 fg.); zweitens die, daß eine noch so weit reichende physische Erklärung der Entstehung der Welt dennoch nie das Verlangen nach einer metaphysischen aufheben, oder die Stelle derselben einnehmen kann, da, je weiter man der Erscheinung auf die Spur gekommen ist, man desto deutlicher merkt, daß man es nur mit einer solchen und nicht mit dem Wesen der Dinge an sich selbst zu thun hat. (P. II, 149—152. W. II, 191 ff. Vergl. auch Antinomie.)

Kosmologischer Beweis, des Daseins Gottes. (S. unter Gott: die Beweise für das Dasein Gottes.)

Kraft.

1) Unterschied zwischen Kraft und Ursache.

In Folge der zu weiten Fassung des Begriffes Ursache hat man mit demselben den Begriff der Kraft verwechselt; diese, von der Ursache völlig verschieden, ist jedoch Das, was jeder Ursache ihre Causalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken ertheilt. Es ist unmöglich, mit seinem Denken im Klaren zu sein, so lange darin Kraft und Ursache nicht als völlig verschieden deutlich erkannt werden. (W. II, 51.) Die Kräfte sind Das, vermöge dessen die Veränderungen, oder Wirkungen, überhaupt möglich sind, Das, was den Ursachen die Causalität, d. i. die Fähigkeit zu wirken, allererst ertheilt, von welchem sie also diese bloß zur Lehn haben. Ursache und Wirkung sind die zu nothwendiger Succession in der Zeit verknüpften Veränderungen; die Naturkräfte hingegen, vermöge welcher alle Ursachen wirken, sind von allem Wechsel ausgenommen, daher in diesem Sinne außer aller Zeit, eben deshalb aber stets und überall vorhanden, allgegenwärtig und unerschöpflich, immer bereit, sich zu äußern, sobald nur, am Leitfaden der Causalität, die Gelegenheit dazu eintritt. Die Ursache

iſt allemal, wie auch ihre Wirkung, ein Einzelnes, eine einzelne Veränderung; die Naturkraft hingegen iſt ein Allgemeines, Unveränderliches, zu aller Zeit und überall Vorhandenes. (G. 45. W. I, 157—163.) Die Kraft iſt die nothwendige Vorausſetzung aller ätiologiſchen Erklärung. (W. I, 133. Vergl. auch Aetiologie.)

Urſach ſowohl als Wirkung iſt Zuſtand von Materie. Kraft iſt Urſach, ſofern ſie unbekannt iſt, d. h. nicht weiter als Wirkung einer andern Urſach erklärt werden kann. (H. 122.)

2) Unzertrennlichkeit von Kraft und Stoff.

Weil die Materie die Sichtbarkeit des Willens, jede Kraft aber an ſich ſelbſt Wille iſt, kann keine Kraft ohne materielles Subſtrat auftreten, und umgekehrt kein Körper ohne ihm inwohnende Kräfte ſein, die eben ſeine Qualität ausmachen. Kraft und Stoff ſind unzertrennlich, weil ſie im Grunde Eines ſind; da, wie Kant dargethan hat, die Materie ſelbſt uns nur als der Verein zweier Kräfte, der Expanſions- und Attractionskraft gegeben iſt. (W. II, 351 fg.) Da jede Naturkraft Erſcheinung des Willens und die Materie die Sichtbarkeit des Willens iſt; ſo folgt, daß keine Kraft ohne materielles Subſtrat auftreten, mithin auch keine Kraftäußerung ohne irgend eine materielle Veränderung vor ſich gehen kann. Dies ſtimmt zu der Behauptung des Zoochemikers Liebig, daß jede Muskelaction, ja jeder Gedanke im Gehirn, von einer chemiſchen Stoffumſetzung begleitet ſein müſſe. (P. II, 114.)

3) Bedeutung des Ausdrucks „lebendige Kraft".

Erſt in der Bewegung wird die Kraft der Materie gleichſam lebendig; daher der Ausdruck lebendige Kraft für die Kraftäußerung der bewegten Materie. (W. II, 59.)

4) Zurückführung der Kraft auf Wille.

Der Wille iſt es, der in der erkenntnißloſen Natur ſich darſtellt als Naturkraft, höher hinauf als Lebenskraft, in Thier und Menſch aber den Namen Willen erhält. (P. II, 98.) Bisher ſubſumirte man den Begriff Wille unter den Begriff Kraft, es iſt aber gerade umgekehrt jede Kraft als Wille zu denken. Die Zurückführung der Kraft auf Wille iſt von größter Wichtigkeit. Denn der Begriff Wille iſt der einzige, welcher ſeinen Urſprung nicht in der Erſcheinung, nicht in bloßer anſchaulicher Vorſtellung hat, ſondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarſten Bewußtſein eines Jeden hervorgeht. Führen wir daher den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, ſo haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja auf das einzige uns unmittelbar und ganz Bekannte zurückgeführt und unſere Erkenntniß um ein Großes erweitert. Subſumiren wir hingegen, wie bisher geſchah, den Begriff Wille unter den der Kraft; ſo begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntniß, die wir vom innern Weſen der Welt haben, indem wir ſie

untergehen lassen in einen aus der Erscheinung abstrahirten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erscheinung hinauskönnen. (W. I, 133.)

Kraftgefühl.

Es giebt eigentlich gar keinen Genuß anders, als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz ist wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf. (W. I, 360.)

Krampf.

Die Krämpfe und Convulsionen aller Art gehören zu den unwillkürlichen Bewegungen pathologischer Art. (S. unter Bewegung: Unterschied der unwillkürlichen und willkürlichen Bewegung.) Alle Krämpfe sind eine Rebellion der Nerven der Glieder gegen die Souveränität des Gehirns; hingegen sind die normalen Reflexbewegungen die legitime Autokratie untergeordneter Beamten. (W. II, 291.)

Kraniologie, s. Schädel und Schädellehre.

Krankheit.

1) Wesen der Krankheit.

Die in der neuesten Zeit endlich geltend gemachte physiatrische Ansicht, welcher zufolge die Krankheiten ein Heilproceß der Natur sind, den sie einleitet, um eine irgendwie im Organismus eingerissene Unordnung durch Ueberwindung der Ursachen derselben zu beseitigen, gewinnt ihre ganze Rationalität erst von dem Standpunkt aus, welcher in der Lebenskraft, die hier als vis naturae medicatrix auftritt, den Willen erkennen läßt, der im gesunden Zustand allen organischen Functionen zum Grunde liegt, jetzt aber, bei eingetretenen, sein ganzes Werk bedrohenden Unordnungen sich mit dictatorischer Gewalt bekleidet, um durch ganz außerordentliche Maßregeln und völlig abnorme Operationen (die Krankheit) die rebellischen Potenzen zu dämpfen und Alles ins Gleis zurückzuführen. Daß hingegen der Wille selbst krank sei, wie Brandis sagt, ist ein grobes Mißverständniß. (W. II, 295.) Die Krankheiten sind eigentlich nur das Medicament der vis naturae medicatrix. (P. II, 184 fg.)

2) Die Heilarten. Vorzug der Naturheilung vor den Kunstheilungen.

Dem Krankheitsproceß arbeitet die Allopathie, oder Enantiopathie, aus allen Kräften entgegen; die Homoiopathie ihrerseits trachtet ihn zu beschleunigen, oder zu verstärken; wenn nicht etwa gar, durch Karikiren desselben, ihn der Natur zu verleiden; jedenfalls, um die überall auf jedes Uebermaß folgende Reaction zu beschleunigen. Beide demnach wollen es besser verstehen, als die Natur selbst, die doch gewiß sowohl das Maaß, als die Richtung ihrer Heilmethode kennt. Daher ist vielmehr die Physiatrik in allen den Fällen zu empfehlen, die nicht zu

den Ausnahmen gehören. Nur die Heilungen, welche die Natur selbst und aus eigenen Mitteln zu Stande bringt, sind gründlich. Die Heilmittel der Aerzte sind meistens blos gegen die Symptome gerichtet, als welche sie für das Uebel selbst halten; daher wir nach einer solchen Heilung uns unbehaglich fühlen. Läßt man hingegen der Natur nur Zeit; so vollbringt sie allmälig selbst die Heilung, nach welcher wir alsdann uns besser befinden, als vor der Krankheit. Daß es Ausnahmen giebt, also Fälle, wo nur der Arzt helfen kann, ist zuzugeben. Aber bei Weitem die meisten Genesungen sind blos das Werk der Natur, für welches der Arzt die Bezahlung einstreicht. (P. II. 185 fg.)

Kredit.

Weiland war die Hauptstütze des Thrones der Glaube; heut zu Tage ist es der Kredit. Kaum mag dem Papste selbst das Zutrauen seiner Gläubigen mehr am Herzen liegen, als das seiner Gläubiger. Beklagte man ehemals die Schuld der Welt, so sieht man jetzt mit Grausen auf die Schulden der Welt und, wie ehemals den jüngsten Tag, so prophezeit man jetzt den universellen Staatsbankrott, jedoch ebenfalls mit der zuversichtlichen Hoffnung, ihn nicht selbst zu erleben. (P. II, 276.)

Kreis.

1) Der Kreis als Symbol der Natur. (S. unter Natur: Der Kreislauf der Natur.)

2) Der Kreis als Mittel zur Veranschaulichung der Begriffssphären. (S. unter Begriff: Begriffssphären.)

Kreuz, s. Christenthum.

Krieg.

1) Ursprung des Krieges.

Zwischen dem Wirken der schaffenden Natur und dem der Menschen ist eine eigenthümliche, aber nicht zufällige, sondern auf der Identität des Willens in beiden beruhende Analogie. Nachdem, in der gesammten thierischen Natur, die von der Pflanzenwelt zehrenden Thiere aufgetreten waren, erschienen in jeder Thierklasse, nothwendig zuletzt, die Raubthiere, um von jenen ersteren, als ihrer Beute, zu leben. Ebenso nun, nachdem die Menschen, ehrlich und im Schweiße ihres Angesichts, dem Boden abgewonnen haben, was zum Unterhalt eines Volkes nöthig ist, treten allemal, bei einigen derselben, eine Anzahl Menschen zusammen, die, statt den Boden urbar zu machen und von seinem Ertrag zu leben, es vorziehen, ihre Haut zu Markte zu tragen und Leben, Gesundheit und Freiheit aufs Spiel zu setzen, um über die, welche den redlich erworbenen Besitz innehaben, herzufallen und die Früchte ihrer Arbeit sich anzueignen. Diese Raubthiere des menschlichen Geschlechts sind die erobernden Völker; daher hat Voltaire Recht zu sagen: Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler. (P. II, 259.) Der Ursprung

alles Krieges ist Diebesgelüst. (P. II, 480.) Fast alle Kriege sind im Grunde Raubzüge. (P. I, 484.)

2) Die im Kriege zur Erscheinung kommende Eris. (S. Eris.)

Kriminalkodex, s. unter Gesetz: Zweck der Strafgesetze und Voraussetzung derselben.)

Kriticismus.

1) Der Kriticismus im Allgemeinen.

Die Philosophie aller Zeiten schwingt, wie ein Pendel, hin und her zwischen Rationalismus und Illuminismus, d. h. zwischen dem Gebrauch der objectiven und dem der subjectiven Erkenntnißquelle. Der Rationalismus nun, welcher den ursprünglich zum Dienste des Willens allein bestimmten und deshalb nach außen gerichteten Intellect zum Organ hat, tritt zuerst als Dogmatismus auf, als welcher er sich durchaus objectiv verhält. Dann wechselt er ab mit dem Skepticismus und wird in Folge hievon zuletzt Kriticismus, welcher den Streit durch Berücksichtigung des Subjects zu schlichten unternimmt. (P. II, 9.) (Ueber den Gegensatz zwischen Kriticismus und Dogmatismus vergl. Dogmatismus.)

2) Der Kant'sche Kriticismus.

Die Kant'sche kritische Philosophie hat zu der Philosophie seiner Vorgänger eine dreifache Beziehung: erstens, eine bestätigende und erweiternde zu der Locke's; zweitens, eine berichtigende und benutzende zu der Hume's; drittens, eine entschieden polemische und zerstörende zur Leibnitz-Wolfischen Philosophie. Der Grundzug und das Hauptverdienst des Kant'schen Kriticismus ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich, also die Lehre von der gänzlichen Diversität des Idealen und Realen. Die deutliche Erkenntniß und ruhige, besonnene Darstellung der schon vor Kant von Platon und in der indischen Lehre von der Maja mythisch ausgesprochenen, traumartigen Beschaffenheit der Welt ist eigentlich die Basis der ganzen Kantischen Philosophie, ist ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienst. Sie zeigte, daß die Gesetze, welche im Dasein, d. h. in der Erfahrung überhaupt, mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit herrschen, nicht anzuwenden sind, um das Dasein selbst abzuleiten und zu erklären, daß also die Gültigkeit derselben doch nur eine relative ist, dieselben folglich nicht, wie alle frühere occidentalische Philosophie wähnte, ewige Wahrheiten (aeternae veritates) sind. (W. I, 494—499.)

Kritik.

1) Bedingung der Wirksamkeit der Kritik.

Wie eine Arznei ihren Zweck nicht erwirkt, wenn die Dosis zu stark gewesen; ebenso ist es mit Strafreden und Kritiken, wenn sie das Maaß der Gerechtigkeit überschreiten. (P. II, 488.)

2) Seltenheit des kritiſchen Geiſtes und der daraus entſpringende Uebelſtand.

Der Unſtern für geiſtige Verdienſte iſt die Seltenheit der Urtheilskraft. Unterſcheidungsvermögen, esprit de discernement, daran gebricht es. Die Meiſten wiſſen nicht das Aechte vom Unächten, nicht den Haſer von der Spreu, nicht das Gold vom Kupfer zu unterſcheiden und nehmen nicht den weiten Abſtand wahr zwiſchen dem gewöhnlichen Kopf und dem ſeltenſten. Das Reſultat davon iſt der Uebelſtand der ſchweren und ſpäten Erkennung und Anerkennung des Aechten und Vortrefflichen. (P. II, 488 ff.)

3) Dünkel der Kritiker.

Kritiker giebt es, deren Jeder vermeint, bei ihm ſtände es, was gut und was ſchlecht ſein ſolle; indem er ſeine Kindertrompete für die Poſaune der Fama hält. (P. II, 488.)

Kryſtall.

1) Einfachheit der Lebensäußerung des Kryſtalls.

Die verſchiedenen Ideen, welche die Objectität des Willens in der Natur ausmachen, laſſen ſich als einzelne und an ſich einfache Willensacte betrachten. Nun behält, auf den niedrigſten Stufen der Objectität, ein ſolcher Act (oder eine Idee) auch in der Erſcheinung ſeine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erſcheinen, einer ganzen Reihe von Zuſtänden und Entwicklungen in der Zeit bedarf, welche alle zuſammengenommen erſt den Ausdruck ſeines Weſens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche ſich in irgend einer allgemeinen Naturkraft offenbart, immer nur eine einfache Aeußerung, wenngleich dieſe nach Maaßgabe der äußern Verhältniſſe ſich verſchieden darſtellt. Ebenſo hat der Kryſtall nur eine Lebensäußerung, ſein Anſchießen, welche nachher an der erſtarrten Form, dem Leichnam jenes momentanen Lebens, ihren völlig hinreichenden und erſchöpfenden Ausdruck hat. Schon die Pflanze hingegen drückt die Idee, deren Erſcheinung ſie iſt, nicht mit Einem Male und durch eine einfache Aeußerung aus, ſondern in einer Succeſſion von Entwicklungen ihrer Organe, in der Zeit. (W. I, 185.)

2) Die Erſtarrung des Kryſtalls im Momente der Bewegung.

Im Anſchießen des Kryſtalls ſehen wir gleichſam noch einen Anſatz, einen Verſuch zum Leben, zu welchem es jedoch nicht kommt, weil die Flüſſigkeit, aus der er, gleich einem Lebendigen, im Augenblick jener Bewegung beſteht, nicht, wie ſtets bei dieſem, in einer Haut eingeſchloſſen iſt, und er demnach weder Gefäße hat, in denen jene Bewegung ſich fortſetzen könnte, noch irgend etwas ihn von der Außenwelt abſondert. Daher ergreift die Erſtarrung alsbald jene augenblickliche Bewegung, von der nur die Spur als Kryſtall bleibt. (W. II, 336.)

Der Krystall ist eine Einheit des Strebens nach bestimmten Richtungen, von der Erstarrung ergriffen, die dessen Spur bleibend macht. (W. I, 157.)

3) Individualität des Krystalls.

Im unorganischen Reiche der Natur verschwindet alle Individualität; blos der Krystall ist noch gewissermaßen als Individuum anzusehen. Die Individuen derselben Gattung von Krystallen können aber keinen andern Unterschied haben, als den äußere Zufälligkeiten herbeiführen; man kann sogar jede Gattung nach Belieben zu großen, oder kleinen Krystallen anschießen machen. (W. I, 157.)

Kunde, s. Einsicht.

Kunst.

1) Ursprung und Zweck der Kunst.

Die Wissenschaften gehen dem Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestaltungen nach und ihr Thema bleibt die Erscheinung, deren Gesetze, Zusammenhang und daraus entstehendes Verhältniß. Die Kunst hingegen, das Werk des Genius, betrachtet das außer und unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das keinem Wechsel Unterworfene, die Ideen. Sie wiederholt die durch reine Contemplation aufgefaßten ewigen Ideen. Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntniß der Ideen; ihr einziges Ziel Mittheilung dieser Erkenntniß. Wir können sie geradezu bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist. (W. I, 217 fg.; II, 414. P. II, 449 fg. H. 302.) Zweck der Kunst ist die Erleichterung der Erkenntniß der Ideen der Welt (im platonischen Sinne). (W. II, 464.)

Die Kunst ist, da die Idee ihr Gegenstand ist, nicht Nachahmung der Natur, des Wirklichen, sondern sie übertrifft die Natur, indem der Künstler durch Anticipation dessen, was die Natur darzustellen sich bemüht hat, durch Erkenntniß der Idee im einzelnen Dinge, das Schöne schaut, so wie der Dichter das Charakteristische. (W. I, 261—263. H. 364—368. — Vergl. Anticipation.)

2) Das Object der Kunst, die Idee. (S. Idee.)

3) Das Subject der Kunst, das Genie. (S. Genie.)

4) Verwandtschaft der Kunst mit der Philosophie und Unterschied beider.

Nicht blos die Philosophie, sondern auch die schönen Künste arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daseins zu lösen. Denn das wahre Wesen der Dinge, des Lebens, des Daseins hat allein Interesse für den von den Zwecken des Willens frei gewordenen Intellect.

Deshalb ist das Ergebniß jeder rein objectiven, also auch jeder künstlerischen Auffassung der Dinge ein Ausdruck mehr vom Wesen des Lebens und Daseins, eine Antwort mehr auf die Frage: „Was ist das Leben?“ Aber die Künste reden nur die naive und kindliche Sprache der Anschauung, nicht die abstracte und ernste der Reflexion; ihre Antwort ist daher ein flüchtiges Bild, nicht eine bleibende allgemeine Erkenntniß. Sie gewähren immer nur ein Fragment, ein Beispiel, statt der Regel, nicht das Ganze, als welches nur in der Allgemeinheit des Begriffes gegeben werden kann. Für diesen daher, also für die Reflexion und in abstracto, eine eben deshalb bleibende und auf immer genügende Beantwortung jener Frage zu geben, — ist die Aufgabe der Philosophie. (W. II, 461 fg.) In den Werken der darstellenden Künste ist zwar alle Weisheit enthalten, jedoch nur virtualiter oder implicite; hingegen dieselbe actualiter und explicite zu liefern ist die Philosophie bemüht, welche in diesem Sinne sich zu jenen verhält, wie der Wein zu den Trauben. (W. II, 463.)

5) Gegensatz zwischen Kunst und Geschichte.

Der Stoff der Kunst ist die Idee, der Stoff der Wissenschaft der Begriff. Beide sind also mit Dem beschäftigt, was immer da ist und stets auf gleiche Weise. Daher eben haben Beide es mit Dem zu thun, was Plato ausschließlich als den Gegenstand wirklichen Wissens aufstellt. Der Stoff der Geschichte hingegen ist das Einzelne in seiner Einzelnheit und Zufälligkeit, was Ein Mal ist und dann auf immer nicht mehr ist, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt, welche oft durch den geringfügigsten Zufall ganz umgestaltet werden. (W. II, 503.)

In der Kunst gilt nur die innere Bedeutsamkeit; die äußere gilt in der Geschichte. Beide sind völlig unabhängig von einander, können zusammen eintreten, aber auch jede allein erscheinen. Eine für die Geschichte höchst bedeutende, d. h. eine in Beziehung auf die Folgen wichtige Handlung kann an innerer Bedeutsamkeit, d. h. in Beziehung auf die Tiefe der Einsicht in die Idee der Menschheit, welche sie eröffnet, eine sehr alltägliche und gemeine sein, und umgekehrt kann eine Scene aus dem alltäglichen Leben von großer innerer Bedeutsamkeit sein. (W. I, 272. 288 fg.)

6) Das Angeborene und das Erworbene in der Kunst.

Der Künstler läßt uns durch seine Augen in die Welt blicken. Daß er diese Augen hat, daß er das Wesentliche, außer allen Relationen Liegende der Dinge erkennt, ist die Gabe des Genius, das Angeborene; daß er aber im Stande ist, auch uns diese Gabe zu leihen, uns seine Augen aufzusetzen, dies ist das Erworbene, das Technische der Kunst. (W. I, 230.)

7) Die beiden Extreme in der Reihe der Künste.

Die Quelle des ästhetischen Genusses liegt bald mehr in der Auffassung der erkannten Idee, bald mehr in der Seeligkeit und Geistesruhe

des von allem Wollen und seiner Pein befreiten reinen Erkennens, und zwar hängt dies Vorherrschen des einen oder des andern Bestandtheils des ästhetischen Genusses davon ab, ob die intuitiv aufgefaßte Idee eine höhere oder niedere Stufe der Objectität des Willens ist. Daher ist bei Betrachtung der Werke der schönen Baukunst der Genuß des reinen willenlosen Erkennens überwiegend, weil die hier aufgefaßten Ideen nur niedrige Stufen der Objectität des Willens, daher nicht Erscheinungen von tiefer Bedeutsamkeit und vielsagendem Inhalt sind. Hingegen besteht, wenn Thiere und Menschen der Gegenstand der ästhetischen Darstellung sind, der Genuß mehr in der objectiven Auffassung dieser Ideen, welche die bedeutsamsten und die deutlichsten Offenbarungen des Willens sind. (W. I, 250 fg.) In dieser Hinsicht bilden Architectur und Drama die beiden Extreme in der Reihe der schönen Künste. Dort überwiegt wegen geringer objectiver Bedeutsamkeit der offenbarten Ideen die subjective Seite, hier hingegen wegen tiefer Bedeutsamkeit der zur Erkenntniß gebrachten Ideen die objective Seite des ästhetischen Genusses. (W. I, 255.)

8) Hoher Werth und Wichtigkeit der Kunst.

Die gesammte sichtbare Welt ist nur die Objectivation, der Spiegel des Willens, zu seiner Selbsterkenntniß, ja zur Möglichkeit seiner Erlösung ihn begleitend, und zugleich ist sie, wenn man sie als Welt der Vorstellung abgesondert betrachtet, indem man vom Wollen losgerissen, nur sie allein das Bewußtsein einnehmen läßt, die erfreulichste und die allein unschuldige Seite des Lebens. Der hohe Werth und die Wichtigkeit der Kunst besteht nun darin, daß sie, als die höhere Steigerung, die vollkommnere Entwicklung von allem Diesem wesentlich eben das Selbe, nur concentrirter, vollendeter, mit Absicht und Besonnenheit, leistet, was die sichtbare Welt selbst, und sie daher, im vollen Sinne des Wortes, die Blüthe des Lebens genannt werden mag. (W. I, 315.) Die künstlerische Contemplation hat schon Analogie und sogar Verwandtschaft mit der Verneinung des Willens zum Leben, weil in ihr das Accidenz (der Intellect) die Substanz (den Willen) bemeistert und aufhebt, wenngleich nur auf eine kurze Weile. (W. II, 420; I, 316. H. 399. M. 275. — Vergl. auch unter Genie: Das Genie in ethischer Hinsicht.)

9) Gegensatz zwischen den nützlichen und den schönen Künsten.

Die Mutter der nützlichen Künste ist die Noth; die der schönen der Ueberfluß. Zum Vater haben jene den Verstand, diese das Genie, welches selbst eine Art Ueberfluß ist, nämlich der der Erkenntnißkraft über das zum Dienste des Willens erforderliche Maß. (W. II, 466.)

Die Rolle der mannigfaltigen Blumen zwischen den Aehren tragenden Halmen im Kornfeld ist die selbe, welche die Poesie und die schönen Künste im ernsten, nützlichen und fruchtbringenden bürgerlichen

Leben spielen; daher sie als Sinnbild dieser betrachtet werden können. (P. II, 684.)

(Ueber die einzelnen schönen Künste: Baukunst, Gartenkunst, Sculptur, Malerei, Poesie und Musik siehe diese Artikel.)

Kunstproduct, s. Artefact.

Kunsttriebe, s. Instinct.

Kunstwerk.

1) Tendenz des Kunstwerks.

Jedes Kunstwerk ist eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind, aber, durch den Nebel objectiver und subjectiver Zufälligkeiten hindurch, nicht von Jedem unmittelbar erfaßt werden können. Diesen Nebel nimmt die Kunst hinweg. (W. II, 462.)

2) Konception des Kunstwerks.

a) Verhältniß des Objects zum Subject in der Konception.

Der Ausdruck „Konception" für das Entstehen des Grundgedankens zu einem Kunstwerke ist sehr treffend; denn sie ist, wie zum Entstehen des Menschen die Zeugung, das Wesentlichste. Das Object übt gleichsam als Männliches einen beständigen Zeugungsact auf das Subject als Weibliches aus. Dieser wird jedoch nur in einzelnen glücklichen Augenblicken und bei begünstigten Subjecten fruchtbar. Und eben auch, wie bei der physischen Zeugung, hängt die Fruchtbarkeit viel mehr vom weiblichen, als vom männlichen Theile ab; ist jener (das Subject) in der zum Empfangen geeigneten Stimmung, so wird fast jedes jetzt in seine Apperception fallende Object anfangen, zu ihm zu reden, d. h. einen lebhaften, eindringenden und originellen Gedanken in ihm zu erzeugen. (P. II, 460 fg.)

b) Verhältniß der Konception zur Ausführung des Kunstwerks.

Eine rein objective, vom Willen und seinen Zwecken freie Auffassung muß es allemal sein, welche der Konception, d. i. der ersten, allemal intuitiven Erkenntniß vorsteht, die nachmals den eigentlichen Stoff und Kern, gleichsam die Seele eines ächten Kunstwerks ausmacht. Hingegen bei der Ausführung des Werkes, als wo die Mittheilung und Darstellung des also Erkannten der Zweck ist, kann, ja muß, eben weil ein Zweck vorhanden ist, der Wille wieder thätig sein; demnach herrscht hier auch wieder der Satz vom Grunde, welchem gemäß Kunstmittel zu Kunstzwecken gehörig angeordnet werden. So, wo den Maler die Richtigkeit der Zeichnung und die Behandlung der Farben, den Dichter die Anordnung des Plans, sodann Ausdruck und Metrum beschäftigen. (P. II, 450 fg.) Denken soll freilich der Künstler bei

der Anordnung seines Werkes; aber nur das Gedachte, was geschaut wurde, ehe es gedacht war, hat nachmals, bei der Mittheilung, anregende Kraft und wird dadurch unvergänglich. (W. II, 465.)

3) Verwerflichkeit der vom Begriff ausgehenden Kunstwerke.

Da der Zweck der Kunst Erleichterung der Erkenntniß der Ideen der Welt ist, die Ideen aber wesentlich ein Anschauliches und daher in seinen nähern Bestimmungen Unerschöpfliches sind, so kann die Mittheilung eines solchen nur auf dem Wege der Anschauung geschehen. Der bloße Begriff hingegen ist ein vollkommen Bestimmbares, daher zu Erschöpfendes, deutlich Gedachtes, seinem ganzen Inhalt nach durch Worte kalt und nüchtern Mittheilbares. Ein Solches nun aber durch ein Kunstwerk mittheilen zu wollen, ist ein sehr unnützer Umweg. Ein Kunstwerk, dessen Konception aus bloßen deutlichen Begriffen hervorgegangen, ist allemal ein unächtes und erregt Ekel und Unwillen. Ganz befriedigt durch den Eindruck eines Kunstwerks sind wir nur dann, wenn es etwas hinterläßt, das wir, bei allem Nachdenken darüber, nicht bis zur Deutlichkeit eines Begriffs herabziehen können. (W. II, 464 fg.) Daher ist es ein so unwürdiges, wie albernes Unternehmen, die Dichtungen eines Shakespeare oder Göthe zurückführen zu wollen auf eine abstracte Wahrheit, deren Mittheilung ihr Zweck gewesen wäre. (Daselbst.) Der Begriff, so nützlich er für das Leben und so brauchbar, nothwendig und ergiebig er für die Wissenschaft ist, ist für die Kunst ewig unfruchtbar. Hingegen ist die aufgefaßte Idee die wahre und einzige Quelle jedes ächten Kunstwerks. (W. I, 277. H. 369.)

Will man den Vorzug, welchen die anschauende Erkenntniß, als die primäre und fundamentale, vor der abstracten hat, unmittelbar empfinden und daraus inne werden, wie die Kunst uns mehr offenbart, als alle Wissenschaft vermag; so betrachte man, sei es in der Natur, oder unter Vermittelung der Kunst, ein schönes und bewegtes menschliches Antlitz voll Ausdruck. Welche tiefere Einsicht in das Wesen des Menschen, ja der Natur überhaupt, giebt nicht dieses, als alle Worte, sammt den Abstractis, die sie bezeichnen. (P. II, 454 fg.)

Ein willkürliches Spielen mit den Mitteln der Kunst, ohne eigentliche Kenntniß des Zwecks, ist, in jeder, der Grundcharakter der Pfuscherei. (W. II, 464.) Die Darstellung eines abstracten, durch Worte kalt und nüchtern mittheilbaren Begriffs durch ein Kunstwerk ist ein sehr unnützer Umweg und gehört zu dem Spielen mit den Mitteln der Kunst ohne Kenntniß des Zwecks. (Daselbst.) Da das Ausgehen von Begriff in der Kunst verwerflich ist, so kann es nicht gebilligt werden, wenn man ein Kunstwerk absichtlich und eingeständlich zum Ausdruck eines Begriffes bestimmt, wie in der Allegorie geschieht. (Vergl. Allegorie.)

4) Warum aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt, als aus der Natur.

Das ästhetische Wohlgefallen ist zwar wesentlich Eines und dasselbe, es mag durch ein Werk der Kunst, oder unmittelbar durch die Anschauung der Natur und des Lebens hervorgerufen sein. Aber das Kunstwerk ist ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wohlgefallen besteht. Daß aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt, als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künstler, der nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in seinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, sie ausgesondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslassung aller störenden Zufälligkeiten. (W. I, 229 fg.; II, 421.) Es beruht aber auch darauf, daß das zur rein objectiven Auffassung des Wesens der Dinge erforderte gänzliche Schweigen des Willens am sichersten dadurch erreicht wird, daß das angeschaute Object selbst gar nicht im Gebiete der Dinge liegt, welche einer Beziehung zum Willen fähig sind, indem es kein Wirkliches, sondern ein bloßes Bild ist. (W. II, 421.) Was macht, daß ein Bild uns leichter zur Auffassung einer (Platonischen) Idee bringt, als ein Wirkliches, also Das, wonach das Bild der Idee näher steht, als die Wirklichkeit, ist im Allgemeinen Dieses, daß das Kunstwerk das schon durch ein Subject hindurchgegangene Object ist. Näher aber betrachtet, beruht die Sache darauf, daß das Kunstwerk nicht, wie die Wirklichkeit, uns Das zeigt, was nur Ein Mal da ist und nie wieder; sondern daß es uns die Form allein zeigt. Das Bild leitet uns mithin sogleich vom Individuo weg auf die bloße Form. Schon dieses Absondern der Form von der Materie bringt solche der Idee um Vieles näher. (P. II, 454.)

5) Die zum Genuß eines Kunstwerks erforderte Mitwirkung des Beschauers.

Jeder, der ein Gedicht liest, oder ein Kunstwerk betrachtet, muß aus eigenen Mitteln beitragen, die in jenem enthaltene Weisheit zu Tage zu fördern; folglich faßt er nur so viel davon, als seine Fähigkeit und seine Bildung zuläßt; wie ins tiefe Meer jeder Schiffer sein Senkblei so tief hinabläßt, als dessen Länge reicht. (W. II, 462.)

Eine Wissenschaft kann Jeder erlernen, wenn auch der Eine mit mehr, der Andere mit weniger Mühe. Aber von der Kunst erhält Jeder nur so viel, als er, nur unentwickelt, mitbringt. Was helfen einem Unmusikalischen Mozart'sche Opern? Was sehen die Meisten an der Rafael'schen Madonna? Und wie Viele schätzen Göthe's Faust nicht blos auf Auctorität? — Denn die Kunst hat es nicht, wie die Wissenschaft, blos mit der Vernunft zu thun, sondern mit dem innersten Wesen des Menschen, und da gilt Jeder nur so viel, als er wirklich ist. (H. 301.)

6) Warum das Kunstwerk nicht Alles den Sinnen geben darf.

Jedes Kunstwerk kann nur durch das Medium der Phantasie wirken, daher es diese anregen muß und sie nie aus dem Spiel gelassen werden und unthätig bleiben darf. Dies ist eine Bedingung der ästhetischen Wirkung und daher ein Grundgesetz aller schönen Künste. Aus demselben aber folgt, daß durch das Kunstwerk nicht Alles geradezu den Sinnen gegeben werden darf, vielmehr nur so viel, als erfordert ist, die Phantasie auf den rechten Weg zu leiten; ihr muß immer noch etwas und zwar das Letzte zu thun übrig bleiben. Daher bringen Wachsfiguren, obgleich gerade in ihnen die Nachahmung der Natur den höchsten Grad erreichen kann, nie eine ästhetische Wirkung hervor und sind nicht eigentliche Werke der schönen Kunst. Denn sie lassen der Phantasie nichts zu thun übrig. (W. II, 463 fg.)

Absonderung der Form von der Materie gehört zum Charakter des ästhetischen Kunstwerks, weil dessen Zweck ist, uns zur Erkenntniß einer (Platonischen) Idee zu bringen. Es ist also dem Kunstwerk wesentlich, die Form allein, ohne die Materie, zu geben, und zwar Dies offenbar und augenfällig zu thun. Hier liegt nun eigentlich der Grund, warum Wachsfiguren keinen ästhetischen Eindruck machen und daher keine Kunstwerke (im ästhetischen Sinne) sind. (P. II, 454.)

7) Vorzug der in der Begeisterung der ersten Conception geschaffenen Werke vor den Werken von langsamer und überlegter Ausführung.

Die in der Begeisterung der ersten Konception vollendeten Werke, die Werke aus einem Guß, die ohne alle Reflexion und völlig wie durch Eingebung zu Stande kommen, wie die Skizze der Maler, die Melodie, das lyrische Gedicht, haben vor den größern Werken von langsamer und überlegter Ausführung den großen Vorzug, das lautere Werk der Begeisterung des Augenblicks ohne alle Einmischung der Absichtlichkeit und Reflexion zu sein. Ihre Wirkung ist viel unfehlbarer, als die der größten Kunstwerke, der großen historischen Gemälde, langen Epopöen, großen Opern u. s. w., weil an diesen die Reflexion, die Absicht und durchdachte Wahl bedeutenden Antheil hat. Verstand, Technik und Routine müssen hier die Lücken ausfüllen, welche die geniale Konception gelassen hat und allerlei nothwendiges Nebenwerk muß, als Cäment der eigentlich allein ächten Glanzpartien, diese durchziehen. (W. II, 465 fg.)

8) Gegensatz zwischen den Kunstwerken und Artefacten, s. Artefact.

Kupferstiche.

Schwarze Kupferstiche und Tuschbilder entsprechen einem edleren und höhern Geschmack, als colorirte Kupfer und Aquarellbilder; während hingegen diese dem weniger gebildeten Sinne mehr zusagen. Dies beruht offenbar darauf, daß die schwarzen Darstellungen die Form allein, gleichsam in abstracto, geben, deren Apprehension

intellectual, d. h. Sache des anschauenden Verstandes ist. Die Farbe hingegen ist blos Sache des Sinnesorgans und zwar einer ganz besondern Einrichtung in demselben. (Vergl. Farbe.) In dieser Hinsicht kann man auch die bunten Kupferstiche den gereimten Versen, die schwarzen den blos metrischen vergleichen. (P. II, 456.)

Kynismus.

1) Geist und Grundgedanke des Kynismus.

Die Ethik der Kyniker und Stoiker ist nur ein Eudämonismus besonderer Art. (E. 117.) Die Ethik der Kyniker setzte sich den Zweck des glücklichsten Lebens. Nur aber schlugen die Kyniker zu diesem Ziel einen ganz besondern Weg ein, einen dem gewöhnlichen gerade entgegengesetzten: den der möglichst weit getriebenen Entbehrung. Der Grundgedanke des Kynismus ist, daß das Leben in seiner einfachsten und nacktesten Gestalt, mit den ihm von der Natur beigegebenen Beschwerden, das erträglichste, mithin zu erwählen sei; weil jede Hülfe, Bequemlichkeit, Ergötzlichkeit und Genuß, wodurch man es angenehmer machen möchte, nur neue und größere Plagen herbeizöge, als die demselben ursprünglich eigenen. (W. II, 167—169.) Die Kyniker waren tief ergriffen von der Erkenntniß der Negativität des Genusses und der Positivität des Schmerzes; daher sie, consequent, Alles thaten für die Vermeidung der Uebel, hiezu aber die völlige und absichtliche Verwerfung der Genüsse nöthig erachteten. (P. I, 434.) Um des Glückes der Geistesruhe theilhaft zu werden, entsagten die Kyniker jedem Besitz. (P. I, 452.)

2) Verwandtschaft der Lebensansicht der Kyniker mit der des Rousseau.

Dem Geiste der Sache nach trifft die Lebensansicht der Kyniker mit der des J. J. Rousseau im Discours sur l'origine de l'inégalité zusammen; da auch er uns zum rohen Naturzustande zurückführen möchte und das Herabsetzen unserer Bedürfnisse auf ihr Minimum als den sichersten Weg zur Glückseligkeit betrachtet. (W. II, 170.)

3) Grundverschiedenheit des Kynismus von der Askese.

Die Grundverschiedenheit des Geistes des Kynismus von dem der Askese tritt augenfällig hervor an der Demuth, als welche der Askese wesentlich, dem Kynismus aber so fremd ist, daß er im Gegentheil den Stolz und die Verachtung aller Uebrigen im Schilde führt. Mit den Mönchen treffen die Kyniker nur im Resultat zusammen; aber der Grundgedanke Beider ist verschieden; bei Jenen ist er ein über das Leben hinausgestecktes Ziel, bei Diesen möglichste Glückseligkeit in diesem Leben. (W. II, 170.)

(Ueber das Verhältniß des Kynismus zu dem Stoicismus siehe: Stoicismus.)

L.

Lächeln.

Zuverlässig verdankt Mancher das Glück seines Lebens blos dem Umstande, daß er ein angenehmes Lächeln besitzt, womit er die Herzen gewinnt. Jedoch thäten die Herzen besser, sich in Acht zu nehmen und aus Hamlets Gedächtnißtafel zu wissen, daß Einer lächeln und lächeln kann, und ein Schurke sein. (P. II, 637.)

Lachen.

1) Das Lachen als physische Bewegung.

Lachen gehört, wie Weinen, zu den Reflexbewegungen, als entschieden unwillkürliche Bewegung. Daß Lachen und Weinen auf bloßen stimulus mentalis eintreten, haben sie mit der Erection, welche den Reflexbewegungen beigezählt wird, gemein; überdies kann das Lachen auch ganz physisch, durch Kitzeln erregt werden. Seine gewöhnliche, also mentale Erregung, ist daraus zu erklären, daß die Gehirnfunction, mittelst welcher wir ein Lächerliches erkennen, eine eigenthümliche Einwirkung auf die Medulla oblongata, oder sonst einen dem excitor-motorischen System angehörigen Theil hat, von dem sodann diese seltsame, viele Theile zugleich erschütternde Reflexbewegung ausgeht. Das par quintum und der nervus vagus scheinen den meisten Antheil daran zu haben. (P. II, 180.)

2) Das Lachen als psychischer Act.

Das Lachen entsteht jedesmal aus nichts Anderem, als aus der plötzlich wahrgenommenen Incongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objecten, die durch ihn in irgend einer Beziehung gedacht worden waren, und es ist selbst eben nur der Ausdruck dieser Incongruenz. Sie tritt oft dadurch hervor, daß zwei oder mehrere reale Objecte durch einen Begriff gedacht und seine Identität auf sie übertragen wird; darauf aber eine gänzliche Verschiedenheit derselben im Uebrigen es auffallend macht, daß der Begriff nur in einer einseitigen Rücksicht auf sie paßte. Eben so oft jedoch ist es ein einziges reales Object, dessen Incongruenz zu dem Begriff, dem es einerseits mit Recht subsumirt worden, plötzlich fühlbar wird. Je richtiger nun einerseits die Subsumtion solcher Wirklichkeiten unter den Begriff ist, und je größer und greller andererseits ihre Unangemessenheit zu ihm, desto stärker ist die aus diesem Gegensatz entspringende Wirkung des Lächerlichen. Jedes Lachen also entsteht auf Anlaß einer paradoxen und daher unerwarteten Subsumtion; gleichviel, ob diese durch Worte oder durch Thaten sich ausspricht. (W. I, 70; II, 99 fg.)

(Ueber das Gegentheil des Lachens und Scherzes, den Ernst, vergl. Ernst.)

3) Das Lachen als charakteristisches Merkmal des Menschen.

Wegen des Mangels an Vernunft, also an Allgemeinbegriffen, ist das Thier, wie der Sprache so auch des Lachens unfähig. Dieses ist daher ein Vorrecht und charakteristisches Merkmal des Menschen. (W. II, 108.)

4) Die Art und der Anlaß des Lachens als charakteristisch für die Person.

Je mehr ein Mensch des ganzen Ernstes fähig ist, desto herzlicher kann er lachen. Menschen, deren Lachen stets affectirt und gezwungen herauskommt, sind intellectuell und moralisch von leichtem Gehalt; wie denn überhaupt die Art des Lachens, und andererseits der Anlaß dazu, sehr charakteristisch für die Person ist. (W. II, 109.) — Kinder und rohe Menschen lachen bei den kleinsten, sogar bei widrigen Zufällen, wenn sie ihnen unerwartet waren, also ihren vorgefaßten Begriff des Irrthums überführen. (W. II, 107.)

Die gewöhnlichen Menschen haben Langeweile, wenn sie allein sind; sie können nicht allein lachen; sogar erscheint solches ihnen närrisch. Mangel an Phantasie und an Lebhaftigkeit des Geistes überhaupt ist es, was Ihnen, wenn sie allein sind, das Lachen verwehrt. (P. II, 645.)

5) Warum das Lachen Freude macht.

Der Grund davon, daß die Wahrnehmung der Incongruenz des Gedachten zum Angeschauten, also zur Wirklichkeit, uns Freude macht und wir uns gern der krampfhaften Erschütterung hingeben, welche diese Wahrnehmung erregt, liegt in Folgendem. Bei jedem plötzlich hervortretenden Widerstreit zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten behält Jenes allemal unzweifelhaftes Recht. Dieser Sieg der anschauenden Erkenntniß über das Denken erfreut uns. Denn das Anschauen ist die primäre Erkenntnißweise, ist das Medium der Gegenwart, des Genusses und der Fröhlichkeit, und ist mit keiner Anstrengung verknüpft, während das Denken, die zweite Potenz des Erkennens, oft Anstrengung erfordert und deren Begriffe, als das Medium der Vergangenheit, der Zukunft und des Ernstes, sich oft der Befriedigung unserer unmittelbaren Wünsche entgegenstellen. Diese strenge, unermüdliche, überlästige Hofmeisterin Vernunft einmal der Unzulänglichkeit überführt zu sehen, muß uns daher ergötzlich sein. (W. II, 107 fg.)

6) Die Miene des Lachens.

Weil das Lachen Freude macht, deshalb ist die Miene des Lachens der der Freude sehr nahe verwandt. (W. II, 108.)

Was für eine schöne Gegend der aus den Wolken plötzlich hervorbrechende Sonnenblick, das ist für ein schönes Gesicht der Eintritt des Lachens. Daher ridete puellae, ridete. (P. II, 454.)

7) Das beleidigende und das bittere Lachen.

Daß das Lachen Anderer über Das, was wir thun oder ernstlich sagen, uns so empfindlich beleidigt, beruht darauf, daß es aussagt,

zwischen unsern Begriffen und der objectiven Realität sei eine gewaltige Incongruenz. Aus demselben Grunde ist das Prädicat „Lächerlich" beleidigend. (W. II, 109.)

Das eigentliche Hohngelächter ruft dem gescheiterten Widersacher triumphirend zu, wie incongruent die Begriffe, welche er gehegt, zu der sich jetzt ihm offenbarenden Wirklichkeit gewesen. Unser eigenes bitteres Lachen bei der sich uns schrecklich enthüllenden Wahrheit, durch welche fest gehegte Erwartungen sich als täuschend erweisen, ist der lebhafte Ausdruck der nunmehr gemachten Entdeckung der Incongruenz zwischen den Gedanken, die wir in thörichtem Vertrauen auf Menschen oder Schicksal gehegt, und der jetzt sich entschleiernden Wirklichkeit. (W. II, 109.)

Lächerliche, das.

1) Wesen und Elemente des Lächerlichen.

Das Lächerliche besteht in der paradoxen und daher unerwarteten Subsumtion eines Gegenstandes unter einen ihm übrigens heterogenen Begriff, also in der Incongruenz zwischen dem Abstracten und Anschaulichen. In allem Lächerlichen muß daher nachzuweisen sein ein Begriff und ein Anschauliches, welches zwar unter jenen Begriff sich subsumiren, mithin durch ihn denken läßt, jedoch in anderer und vorwaltender Beziehung gar nicht darunter gehört, sondern sich von Allem, was sonst durch jenen Begriff gedacht wird, auffallend unterscheidet. (W. I, 70; II, 99 fg.)

2) Arten des Lächerlichen.

Das Lächerliche zerfällt in zwei Arten. Entweder nämlich sind in der Erkenntniß zwei oder mehrere sehr verschiedene reale Objecte, anschauliche Vorstellungen vorhergegangen und man hat sie willkürlich durch die Einheit eines beide fassenden Begriffs identificirt. Diese Art des Lächerlichen heißt Witz. Oder aber umgekehrt, der Begriff ist in der Erkenntniß zuerst da, und man geht nun von ihm zur Realität und zum Wirken auf dieselbe, zum Handeln über, behandelt also grundverschiedene Objecte, die alle in jenem Begriff gedacht sind, auf gleiche Weise. Diese Art des Lächerlichen heißt Narrheit. Demnach ist jedes Lächerliche entweder ein witziger Einfall, oder eine närrische Handlung. Der Witz zeigt sich immer in Worten, die Narrheit aber meistens in Handlungen, wiewohl auch in Worten, wenn sie ihr Vorhaben nur ausspricht, statt es wirklich zu vollführen, oder auch in bloßen Urtheilen und Meinungen sich äußert. (W. I, 71; II, 101—106.)

a) Witz.

In allen Beispielen des Witzes findet man, daß einem Begriff, oder überhaupt einem abstracten Gedanken, ein Reales, entweder unmittelbar, oder mittelst eines engern Begriffes, subsumirt wird, welches zwar nach

der Strenge darunter gehört, jedoch himmelweit verschieden ist von der eigentlichen und ursprünglichen Absicht und Richtung des Gedankens. Demgemäß besteht Witz, als Geistesfähigkeit, ganz allein in der Leichtigkeit, zu jedem vorkommenden Gegenstande einen Begriff zu finden, unter welchem er allerdings mitgedacht werden kann, jedoch allen andern darunter gehörigen Gegenständen sehr heterogen ist. (W. II, 105.) — Witz und Scharfsinn sind Aeußerungen der Urtheilskraft; in jenem ist sie reflectirend, in diesem subsumirend thätig. (W. II, 98.)

Eine Afterart des Witzes ist das Wortspiel, calembourg, pun, zu welchem auch die Zweideutigkeit, l'équivoque, deren Hauptgebrauch der obscöne (die Zote) ist, gezogen werden kann. Wie der Witz zwei sehr verschiedene reale Objecte unter einen Begriff zwingt, so bringt das Wortspiel zwei verschiedene Begriffe, durch Benutzung des Zufalls, unter ein Wort; der selbe Contrast entsteht wieder, aber viel matter und oberflächlicher, weil er nicht aus dem Wesen der Dinge, sondern aus dem Zufall der Namengebung entsprungen ist. Beim Witz ist die Identität im Begriff, die Verschiedenheit in der Wirklichkeit; beim Wortspiel aber ist die Verschiedenheit in den Begriffen, die Identität in der Wirklichkeit, als zu welcher der Wortlaut gehört. (W. I, 72 fg.)

b) Narrheit.

Die Narrheit geht vom abstracten Begriff zu dem durch diesen gedachten Realen, oder Anschaulichen, welches nun aber irgend eine Incongruenz zu demselben, die übersehen worden, an den Tag legt, wodurch eine Ungereimtheit, mithin in praxi eine närrische Handlung, entsteht. Da das Schauspiel Handlung erfordert, so ist diese Art des Lächerlichen der Komödie wesentlich. (W. II, 105.)

Witz als Narrheit zu maskiren ist die Kunst des Hofnarren und des Hanswurst. Ein solcher, der Diversität der Objecte sich wohl bewußt, vereinigt dieselben mit heimlichem Witz unter einen Begriff, von welchem sodann ausgehend er von der nachher gefundenen Diversität der Objecte diejenige Ueberraschung erhält, welche er selbst sich vorbereitet hatte. (W. I, 71.)

Zur Narrheit gehört auch die Pedanterie. Diese, den Verstand ganz unter die Vormundschaft der Vernunft stellend, geht immer von allgemeinen Begriffen, Regeln, Maximen aus und will sich überall genau an sie halten, klebt daher an der Form, an der Manier, am Ausdruck und Wort. Da zeigt sich denn bald die Incongruenz des Begriffs zur Realität, da jener in seiner starren Allgemeinheit nie genau zu den feinen Nüancen der Wirklichkeit paßt. Der Pedant kommt daher mit seinen allgemeinen Maximen im Leben fast immer zu kurz, producirt in der Kunst steife manierirte Aftergeburten und trifft auch in ethischer Hinsicht nicht das Rechte. (W. I, 71 fg.; II, 83.)

3) Das absichtlich Lächerliche: Ironie und Humor.

Das absichtlich Lächerliche ist der Scherz; er ist das Bestreben, zwischen den Begriffen des Andern und der Realität, durch Verschieben des Einen dieser Beiden, eine Discrepanz zu Wege zu bringen; während sein Gegentheil, der Ernst, in der wenigstens angestrebten genauen Angemessenheit Beider zu einander besteht. Versteckt nun aber der Scherz sich hinter den Ernst, so entsteht die Ironie; z. B. wenn wir auf die Meinungen des Andern, welche das Gegentheil der unserigen sind, mit scheinbarem Ernst eingehen und sie mit ihm zu theilen simuliren, bis endlich das Resultat ihn an uns und ihnen irre macht. Das Umgekehrte der Ironie, der hinter den Scherz versteckte Ernst, ist der Humor. Die Ironie ist objectiv, nämlich auf den Andern berechnet; der Humor aber subjectiv, nämlich zunächst nur für das eigene Selbst da. Näher betrachtet, beruht der Humor auf einer subjectiven, aber ernsten und erhabenen Stimmung, welche unwillkürlich in Conflict geräth mit einer ihr sehr heterogenen, gemeinen Außenwelt, der sie weder ausweichen, noch sich selbst aufgeben kann; daher sie zur Vermittelung versucht, ihre eigene Ansicht und jene Außenwelt durch die selben Begriffe zu denken, welche hiedurch eine doppelte, bald auf dieser, bald auf der andern Seite liegende Incongruenz zu dem dadurch gedachten Realen erhalten, wodurch der Eindruck des absichtlich Lächerlichen, also des Scherzes entsteht, hinter welchem jedoch der tiefste Ernst versteckt ist und durchscheint. Fängt die Ironie mit ernster Miene an und endigt mit lächelnder, so hält der Humor es umgekehrt. (W. II, 109—112. M. 241 fg.) Es ist Mißbrauch, das Wort „humoristisch", in der Bedeutung von „komisch" überhaupt zu gebrauchen und jeden Spaß, jede Hanswurstiade mit „Humor" zu betiteln. (W. II, 111 fg.)

Die Ironie ist platt und gemein, wenn mit plumper Absichtlichkeit ein Reales und Anschauliches geradezu unter den Begriff seines Gegentheils gebracht wird; denn dann ist die Incongruenz zwischen dem Gedachten und dem Angeschauten eine totale. Nur Kinder und Leute ohne alle Bildung lachen bei solcher platten Ironie. (W. II, 104.) — Dieser Gattung des Lächerlichen ist wegen der Uebertreibung und deutlichen Absichtlichkeit in etwas verwandt die Parodie. Ihr Verfahren besteht darin, daß sie den Vorgängen und Worten eines ernsthaften Gedichtes oder Dramas unbedeutende, niedrige Personen, oder kleinliche Motive und Handlungen unterschiebt. Sie subsumirt also die von ihr dargestellten platten Realitäten unter die im Thema gegebenen hohen Begriffe, unter welche sie nun in gewisser Hinsicht passen müssen, während sie übrigens denselben sehr incongruent sind; wodurch dann der Widerstreit zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten sehr grell hervortritt. (W. II, 104 fg.)

Lage.

Die wechſelſeitige Beſtimmung der Theile des Raumes durch einander iſt die Lage. Sie iſt für den Raum daſſelbe, was für die Zeit die Folge (Succeſſion). (W. I, 9. G. 131.)

Landſchaft, ſ. unter Natur: Die äſthetiſche Wirkung der Natur.

Landſchaftsmalerei, ſ. Malerei.

Langeweile.

1) Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier in Hinſicht auf die Langeweile.

Der Menſch hat zwar vor dem Thiere die eigentlich intellectuellen Genüſſe voraus, die gar viele Abſtufungen zulaſſen, von der einfältigſten Spielerei oder auch Converſation bis zu den höchſten geiſtigen Leiſtungen; aber als Gegengewicht dazu, auf der Seite der Leiden, tritt bei ihm die Langeweile auf, welche das Thier, wenigſtens im Naturzuſtande, nicht kennt, ſondern von der nur im gezähmten Zuſtande die allerklügſten Thiere leichte Anfälle ſpüren; während ſie beim Menſchen zu einer wirklichen Geißel wird. (P. II, 316.) Nur in den allerklügſten Thieren, wie Hunden und Affen, macht ſich die Langeweile fühlbar. (P. II, 71.)

2) Noth und Langeweile als die beiden Pole des Menſchenlebens.

Noth und Langeweile ſind die beiden Pole des Menſchenlebens. (P. II, 316.) Sobald Noth und Leiden dem Menſchen eine Raſt vergönnen, iſt gleich die Langeweile ſo nahe, daß er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf. Was alle Lebenden beſchäftigt und in Bewegung erhält, iſt das Streben nach Daſein. Mit dem Daſein aber, wenn es ihnen geſichert iſt, wiſſen ſie nichts anzufangen; daher iſt das Zweite, was ſie in Bewegung ſetzt, das Streben, die Laſt des Daſeins los zu werden, es unfühlbar zu machen, „die Zeit zu tödten", d. h. der Langeweile zu entgehen. Demgemäß ſehen wir, daß faſt alle vor Noth und Sorgen geborgene Menſchen, nachdem ſie nun endlich alle andern Laſten abgewälzt haben, jetzt ſich ſelbſt zur Laſt ſind. Die Langeweile aber iſt nichts weniger, als ein gering zu achtendes Uebel; ſie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Geſicht. Der Kampf gegen die Langeweile iſt eben ſo quälend, wie der gegen die Noth. (W. I, 368 fg.) Noth und Schmerz erfüllen die Welt, und auf Die, welche dieſen entronnen ſind, lauert in allen Winkeln die Langeweile. (P. I, 352.) Wie die Noth die beſtändige Geißel des Volkes iſt, ſo die Langeweile die der vornehmen Welt. Im bürgerlichen Leben iſt ſie durch den Sonntag, wie die Noth durch die ſechs Wochentage repräſentirt. (W. I, 370. P. I, 347.)

Der allgemeinſte Ueberblick zeigt uns, als die beiden Feinde des menſchlichen Glückes, den Schmerz und die Langeweile. In dem

Maaße, als es uns glückt von einem derſelben zu entfernen, nähern wir uns dem andern und umgekehrt; ſo daß unſer Leben wirklich eine ſtärkere, oder ſchwächere Oscillation zwiſchen ihnen darſtellt. Dies entſpringt daraus, daß Beide in einem doppelten Antagonismus zu einander ſtehen, einem äußern, oder objectiven, und einem innern, oder ſubjectiven. (P. I, 347. H. 447.)

3) Die Langeweile als Beweis der Werth- und Gehaltloſigkeit des Daſeins an ſich ſelbſt.

Die Langeweile beweiſt geradezu, daß das Daſein an ſich ſelbſt keinen Werth hat; denn ſie iſt eben nur die Empfindung der Leerheit deſſelben. Wenn nämlich das Leben, in dem Verlangen nach welchem unſer Weſen und Daſein beſteht, einen poſitiven Werth und realen Gehalt in ſich ſelbſt hätte; ſo könnte es gar keine Langeweile geben, ſondern das bloße Daſein an ſich ſelbſt müßte uns erfüllen und befriedigen. (P. II, 307.) Daß hinter der Noth ſogleich die Langeweile liegt, welche ſogar die klügeren Thiere befällt, iſt eine Folge davon, daß das Leben keinen wahren ächten Gehalt hat, ſondern blos durch Bedürfniß und Illuſion in Bewegung erhalten wird; ſobald aber dieſe ſtockt, tritt die gänzliche Kahlheit und Leere des Daſeins ein. (P. II, 311.)

4) Wirkungen der Langeweile.

Die Langeweile macht, daß Weſen, welche einander ſo wenig lieben, wie die Menſchen, doch ſo ſehr einander ſuchen, und wird dadurch die Quelle der Geſelligkeit. (W. I, 369. P. I, 349. 449 fg.) Auch werden überall gegen die Langeweile, wie gegen andere allgemeine Calamitäten, öffentliche Vorkehrungen getroffen, ſchon aus Staatsklugheit; weil dieſes Uebel, ſo gut als ſein entgegengeſetztes Extrem, die Hungersnoth, die Menſchen zu den größten Zügelloſigkeiten treiben kann. (W. I, 369.) Die Reiſeſucht iſt eine Folge der Langeweile. Was die Menſchen durch die Länder jagt, iſt die ſelbe Langeweile, welche zu Hauſe ſie haufenweiſe zuſammentreibt und zuſammendrängt, daß es ein Spaß iſt, es anzuſehen. (P. II, 645.) Ferner Kartenſpiel und andere Spiele. Der Langeweile zu begegnen, ſchiebt man dem Willen kleine, blos einſtweilige Motive vor, ihn zu erregen und dadurch auch den Intellect, der ſie aufzufaſſen hat, in Thätigkeit zu verſetzen. Solche Motive nun ſind die Spiele, mit Karten u. ſ. w., welche zu beſagtem Zweck erfunden worden ſind; ferner [illegible] hilft der beſchränkte Menſch ſich durch Klappern und Trommeln, mit Allem, was er in die Hand kriegt. Auch die Cigarre iſt ihm ein willkommenes Surrogat der Gedanken. (P. I, 350. W. I, 370.) Aus der innern Leerheit, welche die Quelle der Langeweile iſt, entſpringt die Sucht nach Geſellſchaft, Zerſtreuung, Vergnügen um jeder Art, welche Viele zur Verſchwendung und dann zum [illegible] treibt. (P. I, 348.)

5) Gegensatz zwischen der Geistesstumpfheit und Geistesregsamkeit in Hinsicht auf die Langeweile.

Aus der Geistesstumpfheit geht jene auf zahllosen Gesichtern ausgeprägte, wie auch durch die beständig rege Aufmerksamkeit auf alle, selbst die kleinsten Vorgänge in der Außenwelt sich verrathende innere Leerheit hervor, welche die wahre Quelle der Langeweile ist und stets nach äußerer Anregung lechzt, um Geist und Gemüth durch irgend etwas in Bewegung zu bringen. (P. I, 347.) Dagegen läßt der innere Reichthum, je mehr er sich der Eminenz nähert, der Langeweile immer weniger Raum. Die unerschöpfliche Regsamkeit der Gedanken aber, ihr an den mannigfaltigen Erscheinungen der Innen- und Außenwelt sich stets erneuerndes Spiel, die Kraft und der Trieb zu immer andern Combinationen derselben, setzen den eminenten Kopf, die Augenblicke der Abspannung abgerechnet, ganz außer dem Bereich der Langeweile. (P. I, 348.) Dem Manne von Genie kann die Langeweile, dieser beständige Hausteufel der Gewöhnlichen, sich nicht nähern. (P. II, 84.)

Daß die beschränkten Köpfe der Langeweile so sehr ausgesetzt sind, kommt daher, daß ihr Intellect durchaus nichts weiter, als das Medium der Motive für ihren Willen ist. Sind nun vor der Hand keine Motive aufzufassen da, so ruht der Wille und feiert der Intellect; dieser, weil er so wenig, wie jener, auf eigene Hand in Thätigkeit geräth. Das Resultat ist schreckliche Stagnation aller Kräfte im ganzen Menschen, — Langeweile. (P. I, 350.)

6) Verhältniß der Lebensalter zur Langeweile.

Die Zeit unsers Lebens hat in der subjectiven Schätzung eine beschleunigte Bewegung, indem Jedem nach Maßgabe seiner Entfernung vom Lebensanfange die Zeit schneller und immer schneller verfließt. Wir sind daher der Langeweile durchweg im umgekehrten Verhältniß unsers Alters unterworfen. Kinder bedürfen beständig des Zeitvertreibes, sei es Spiel oder Arbeit; stockt er, so ergreift sie augenblicklich entsetzliche Langeweile. Auch Jünglinge sind ihr noch sehr unterworfen und sehen mit Besorgniß auf unausgefüllte Stunden. Im männlichen Alter schwindet die Langeweile mehr und mehr; Greisen wird die Zeit stets zu kurz und die Tage fliegen pfeilschnell vorüber. Durch diese Beschleunigung des Laufes der Zeit fällt also in spätern Jahren meistens die Langeweile weg. (P. I, 519 fg.)

Laokoon, s. Sculptur.

Lärm.

1) Warum Lärm störend auf den Geist wirkt.

Das Gehör ist ein passiver Sinn. Daher wirken Töne störend und feindlich auf unsern Geist, und zwar um so mehr, je thätiger und entwickelter dieser ist; sie zerreißen alle Gedanken, zerrütten

momentan die Denkkraft. Es ist dies daraus erklärlich, daß das Hören vermöge einer mechanischen Erschütterung des Gehörnervens vor sich geht, die sich sogleich bis tief ins Gehirn fortpflanzt, dessen ganze Masse die durch den Gehörnerven erregten Schwingungen dröhnend mit empfindet. Denkende Köpfe und überhaupt Leute von vielem Geist können daher keinen Lärm vertragen. Bewunderungswürdig dagegen ist die Unempfindlichkeit gewöhnlicher Köpfe gegen den Lärm. Die Quantität Lärm, die Jeder unbeschwert vertragen kann, steht wirklich in umgekehrtem Verhältniß zu seinen Geisteskräften und kann als das ungefähre Maß derselben betrachtet werden. (W. II, 33—35. P. II, 678 fg.)

2) Die Toleranz gegen Lärm als ein Zeichen geistiger Stumpfheit.

Unmöglich könnte, wenn diese Welt von eigentlich denkenden Wesen bevölkert wäre, der Lärm jeder Art so unbeschränkt erlaubt und freigegeben sein, wie sogar der entsetzlichste und dabei zwecklose es ist. (P. II, 535.)

Die allgemeine Toleranz gegen unnöthigen Lärm, z. B. gegen das so höchst ungezogene und gemeine Thürenwerfen, ist geradezu ein Zeichen der allgemeinen Stumpfheit und Gedankenleere der Köpfe. (P. II, 681.) Ganz civilisirt werden wir erst sein, wann auch die Ohren nicht mehr vogelfrei sein werden und nicht Jedem das Recht zustehen wird, das Bewußtsein jedes denkenden Wesens auf tausend Schritte in die Runde zu durchschneiden mittelst Pfeifen, Heulen, Brüllen, Hämmern, Peitschenklatschen, Bellenlassen u. s. w. (W. II, 35.)

Latein.

1) Gegensatz zwischen den Latein Verstehenden und den es Nichtverstehenden.

Der Mensch, welcher kein Latein versteht, gleicht Einem, der sich in einer schönen Gegend bei nebligem Wetter befindet; sein Horizont ist äußerst beschränkt. Der Horizont des Lateiners dagegen geht sehr weit, durch die neuern Jahrhunderte, das Mittelalter, das Alterthum. — Wer kein Latein versteht, gehört zum Volke, auch wenn er ein großer Virtuose auf der Elektrisirmaschine wäre und das Radical der Flußspathsäure im Tiegel hätte. (P. II, 606.)

2) Wichtigkeit des Lateins als allgemeiner Gelehrtensprache.

Die Abschaffung des Lateinischen als allgemeiner Gelehrtensprache und die dagegen eingeführte Kleinbürgerei der Nationallitteraturen ist für die Wissenschaften in Europa ein wahres Unglück gewesen. Zunächst, weil es nur mittelst der lateinischen Sprache ein allgemeines europäisches Gelehrtenpublicum gab, an dessen Gesammtheit jedes erscheinende Buch sich direct wandte. Nun ist aber die Zahl der eigentlich

denkenden und urtheilsfähigen Köpfe in ganz Europa ohnehin schon so klein, daß, wenn man ihr Forum noch durch Sprachgränzen zerstückelt und auseinander reißt, man ihre wohlthätige Wirksamkeit unendlich schwächt. Hieran wird sich bald ein zweiter, noch größerer Nachtheil knüpfen: das Aufhören der Erlernung der alten Sprachen. (P. II, 521. 576.) Lateinische Autoren mit deutschen Noten herauszugeben, wie jetzt geschieht, ist eine Schweinerei und eine Infamie. (P. II, 521. 606.)

3) Das Lateinschreiben als beste Vorschule zum vollkommenen Ausdruck in der Muttersprache.

Durch das Lateinschreiben allein lernt man die Diction als ein Kunstwerk behandeln, dessen Stoff die Sprache ist, welche daher mit größter Sorgfalt und Behutsamkeit behandelt werden muß. Demnach richtet sich jetzt eine geschärfte Aufmerksamkeit auf die Bedeutung und den Werth der Worte, ihrer Zusammenstellung und der grammatikalischen Formen; man lernt diese genau abwägen und so das kostbare Material handhaben, welches geeignet ist, dem Ausdruck und der Erhaltung werthvoller Gedanken zu dienen; man lernt Respect haben vor der Sprache, in der man schreibt, so daß man nicht nach Willkür und Laune mit ihr umspringt, um sie umzumodeln. Ohne diese Vorschule artet die Schreiberei leicht in bloßes Gewäsche aus. (P. II, 605 fg.)

4) Gegen das Nachahmen des Stils der Alten beim Lateinschreiben.

Fremden Stil nachahmen heißt eine Maske tragen. Darum gleichen denn auch die lateinisch schreibenden Schriftsteller, welche den Stil der Alten nachahmen, doch eigentlich den Masken. Man hört nämlich wohl was sie sagen, sieht aber nicht dazu auch ihre Physiognomie, den Stil. Wohl aber sieht man auch diese in den lateinischen Schriften der Selbstdenker, als welche sich zu jener Nachahmung nicht bequemt haben, z. B. Skotus Erigena, Petrarka, Bako, Karteſius, Spinoza, Hobbes u. a. m. (P. II, 550.)

5) Eigenthümlicher Zauber gereimter lateinischer Gedichte.

In keiner Sprache macht der Reim einen so wohlgefälligen und mächtigen Eindruck, wie in der lateinischen; die mittelalterlichen gereimten lateinischen Gedichte haben einen eigenthümlichen Zauber. Man muß es daraus erklären, daß die lateinische Sprache ohne allen Vergleich vollkommener, schöner und edler ist, als irgend eine der neueren, und nun in dem, eben diesen angehörigen, von ihr selbst aber ursprünglich verschmähten Putz und Flitter so anmuthig einhergeht. (W. II, 487.)

Laune.

Durch den Begriff Laune (wahrscheinlich von Luna) wird in allen seinen Modificationen ein entschiedenes Ueberwiegen des Subjectiven über das Objective bei der Auffassung der Außenwelt gedacht. Der Humor beruht auf einer besondern Art der Laune. (W. II, 111. Vergl. unter Lächerlich: Humor.)

Leben.

A. Das physische Leben.

1) Wesen des Lebens und Gegensatz des Lebenden gegen das Leblose.

Das Leben läßt sich definiren als der Zustand eines Körpers, in welchem er unter beständigem Wechsel der Materie seine ihm wesentliche (substantielle) Form allezeit behält. (P. II, 172.) Das Wesentliche alles Lebens ist allein der beständige Wechsel der Materie beim Beharren der Form. (P. II, 143. W. II, 335.)

Seit Anfang dieses Jahrhunderts hat man gar oft dem Unorganischen ein Leben beilegen wollen; — sehr fälschlich. Lebendig und Organisch sind Wechselbegriffe; auch hört mit dem Tode das Organische auf, organisch zu sein. In der ganzen Natur aber ist keine Gränze so scharf gezogen, wie die zwischen Organischem und Unorganischem, d. h. Dem, wo die Form das Wesentliche und Bleibende, die Materie das Accidentelle und Wechselnde ist, — und Dem, wo dies sich gerade umgekehrt verhält. Die Gränze schwankt hier nicht, wie vielleicht zwischen Thier und Pflanze, fest und flüssig, Gas und Dampf; also sie aufheben wollen heißt absichtlich Verwirrung in unsere Begriffe bringen. Hingegen kommt dem Leblosen, Unorganischen so gut, wie dem Lebendigen, Organischen, Wille zu. (N. 83 fg.) Das in unsern Tagen so beliebte Gerede vom Leben des Unorganischen, ja sogar des Erdkörpers, und daß dieser, wie auch das Planetensystem, ein Organismus sei, ist durchaus unstatthaft. Nur dem Organischen gebührt das Prädicat Leben. (W. II, 335 fg.)

Alle Lebensprocesse erfordern, um gehörig vollzogen zu werden, Bewegung sowohl der Theile, worin sie vorgehen, als des Ganzen. Daher sagt Aristoteles mit Recht: ὁ βιος εν τῃ κινησει εστι. Das Leben besteht in der Bewegung und hat sein Wesen in ihr. Daher das Schädliche der sitzenden Lebensweise. Sogar die Bäume bedürfen, um zu gedeihen, der Bewegung durch den Wind. (P. I, 343.-466.) Der unorganische Körper hat seinen Bestand durch Ruhe und Abgeschlossenheit von äußern Einflüssen; hiebei allein erhält sich sein Dasein, und, wenn dieser Zustand vollkommen ist, ist ein solcher Körper von endloser Dauer. Der organische hingegen hat seinen Bestand gerade durch die fortwährende Bewegung und stetes Empfangen äußerer Einflüsse; sobald diese wegfallen und die Bewegung in ihm stockt, ist er todt und hört damit auf organisch zu sein, wenn auch die Spur des dagewesenen Organismus noch eine Weile beharrt. (W. II, 335 fg.)

2) Die äußern Ursachen des Lebens.

Der erste Anknüpfungspunkt des Lebens an die Außenwelt ist der Athmungsproceß; daher muß die Bewegung des Lebens als von ihm ausgehend und er als das erste Glied der Kausalkette gedacht werden. Demnach tritt als erster Impuls, also als erste äußere Ursache des

Lebens ein wenig Luft auf, welche eindringend und oxydirend, ferneren Processe einleitet und so das Leben zur Folge hat. Die zweite äußere Ursache des Lebens ist die Nahrung. Auch sie wirkt anfangs von außen, als Motiv, doch nicht so dringend und ohne Aufschub zu gestatten, wie die Luft; erst im Magen fängt ihre physiologische kausale Wirksamkeit an. (P. II, 178.)

3) Der Kampf des Lebens gegen die mechanischen und chemischen Kräfte.

Obgleich der Organismus kein zufälliges, durch das Wirken mechanischer und chemischer Kräfte hervorgebrachtes Phänomen ist, sondern eine höhere Idee, welche sich jene niedrigeren durch überwältigende Assimilation unterworfen hat; so ist doch kein Sieg ohne Kampf. Indem die höhere Idee nur durch Ueberwältigung der niedrigern hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser. So unterhält der Organismus einen dauernden Kampf gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht auf die Materie haben. Daher sinkt der Arm, den man eine Weile mit Ueberwältigung der Schwere gehoben gehalten; daher ist das behagliche Gefühl der Gesundheit so oft von Unbehaglichkeit unterbrochen. Daher auch deprimirt die Verdauung alle animalischen Functionen. Daher überhaupt die Last des physischen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes. (W. I, 173 fg.)

4) Der Gegensatz zwischen dem organischen und animalischen Leben.

Bichat's Gegensatz von organischem und animalischem Leben entspricht dem Gegensatz von Wille und Intellect. Alles, was die „Welt als Wille und Vorstellung" dem eigentlichen Willen zuschreibt, legt Bichat dem organischen Leben bei, und Alles, was sie als Intellect faßt, ist bei ihm das animale Leben. Bichat's Betrachtungen und die der „Welt als Wille und Vorstellung" unterstützen sich wechselseitig, wie physiologischer und philosophischer Commentar. Jener geht vom Objectiven, d. h. vom Bewußtsein anderer Dinge, diese vom Subjectiven, vom Selbstbewußtsein aus. (W. II, 296—304.)

B. Charakter, Werth und Zweck des Lebens im Ganzen.

1) Der Lebenswille als blinder Drang.

Wille zum Leben, weit entfernt, eine beliebige Hypostase, oder gar ein leeres Wort zu sein, ist der allein wahre Ausdruck des innersten Wesens der Welt, wie der universelle Lebensdrang und das verzweifelte Sträuben und Wehren gegen den Tod in der Thier- und Menschenwelt beweist. Sehen wir uns nun aber den dürftigen Ertrag des ganzen mühsäligen, auf Erhaltung des Lebens bedachten Treibens an, so müssen wir zu der Einsicht gelangen, daß der überschwänglich starke Hang aller Thiere und Menschen, das Leben zu erhalten und möglichst

lange fortzusetzen, keineswegs das Resultat irgend einer objectiven Erkenntniß vom Werthe des Lebens, sondern ein von aller Erkenntniß unabhängiges Ursprüngliches und Unbedingtes, ein blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivirter Trieb ist, oder mit andern Worten, daß jene Wesen nicht als von vorne gezogen, sondern als von hinten getrieben sich darstellen. Nur aus der Ursprünglichkeit und Unbedingtheit des Willens zum Leben ist es erklärlich, daß der Mensch ein Dasein voll Noth, Plage, Schmerz, Angst und dann wieder voll Langeweile, welches, rein objectiv betrachtet und erwogen, von ihm verabscheut werden müßte, über Alles liebt und dessen Ende über Alles fürchtet. Wie mit dem Ausharren im Leben, so ist es auch mit dem Treiben und der Bewegung desselben. Diese ist nicht etwas irgend frei Erwähltes; sondern, während eigentlich Jeder gern ruhen möchte, sind Noth und Langeweile die Peitschen, welche die Bewegung der Kreisel unterhalten. Daher trägt das Ganze und jedes Einzelne das Gepräge eines erzwungenen Zustandes, und hier liegt, beiläufig gesagt, der Ursprung des Komischen, des Burlesken, Grottesken, der fratzenhaften Seite des Lebens. (W. II, Cap. 28.)

Die auf der ganzen Erde gebräuchliche Anwünschung langen Lebens läßt sich nicht wohl aus der Kenntniß, was das Leben, hingegen aus der, was der Mensch seinem Wesen nach sei, nämlich Wille zum Leben, erklären. (P. II, 620.)

2) Verwandtschaft zwischen Leben und Traum.

Die enge Verwandtschaft zwischen Leben und Traum ist von vielen großen Geistern anerkannt und ausgesprochen worden. Sie läßt sich gleichmißweise so ausdrücken: Das Leben und die Träume sind Blätter eines nnd des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhang heißt wirkliches Leben. Wann aber die jedesmalige Lesestunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen ist, so blättern wir oft noch müßig und schlagen, ohne Ordnung und Zusammenhang, bald hier, bald dort ein Blatt auf; oft ist es ein schon gelesenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus dem selben Buch. So ein einzeln gelesenes Blatt ist zwar außer Zusammenhang mit der folgerechten Durchlesung; doch steht es hiedurch nicht so gar sehr hinter dieser zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lectüre eben so aus dem Stegereife anhebt und endigt und sonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzusehen ist. (W. I, 20 fg.)

Jedes Individuum und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend hinzeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen läßt, dann auslöscht, neuen Platz zu machen. (W. I, 379.)

3) Die tragiſche und die komiſche Seite des Lebens.

Das Leben iſt nie ſchön, ſondern nur die Bilder des Lebens ſind es, nämlich im verklärenden Spiegel der Kunſt oder der Poeſie. (W. II, 426.) Das Leben im Ganzen und Allgemeinen überſehen iſt immer ein Trauerſpiel, im Einzelnen durchgegangen hat es den Charakter des Luſtſpiels. (W. I, 380. H. 371. 447.) Wenn man von der Betrachtung des Weltlaufs im Großen und zumal der reißend ſchnellen Succeſſion der Menſchengeſchlechter und ihres ephemeren Scheindaſeins ſich hinwendet auf das Detail des Menſchenlebens, wie etwa die Komödie es darſtellt; ſo iſt der Eindruck, den jetzt dieſes macht, dem Anblick zu vergleichen, den, mittelſt des Sonnenmikroſkops, ein von Infuſionsthierchen wimmelnder Tropfen, oder ein ſonſt unſichtbares Häuflein Käſemilben gewährt, deren eifrige Thätigkeit und Streit uns zum Lachen bringt. Denn wie hier im engſten Raum, ſo dort in der kürzeſten Spanne Zeit, wirkt die große und ernſtliche Activität komiſch. (P. II, 309.)

4) Die Unſeligkeit des Lebens.

Alles Leben iſt weſentlich Leiden. In dem Maaße, als die Erſcheinungen des Willens vollkommener werden, wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. Mit der Steigerung des Bewußtſeins wächſt auch die Qual, welche folglich ihren höchſten Grad im Menſchen erreicht und dort wieder um ſo mehr, je intelligenter er iſt. (W. I, 365 fg.) Das beſtändige Streben ohne Ziel und Raſt, das uns ſchon in der erkenntnißloſen Natur als deren inneres Weſen entgegentrat, tritt uns bei der Betrachtung des Thieres und des Menſchen noch deutlicher entgegen. Wollen und Streben iſt ſein ganzes Weſen, einem unlöſchbaren Durſt vergleichbar. Die Baſis alles Wollens aber iſt Bedürftigkeit, Mangel, alſo Schmerz, dem er folglich ſchon urſprünglich und durch ſein Weſen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objecten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung ſie ihm ſogleich wieder wegnimmt; ſo befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile. Sein Leben ſchwingt alſo, gleich einem Pendel, hin und her, zwiſchen dem Schmerz und der Langeweile, welche beide in der That deſſen letzte Beſtandtheile ſind. (W. I, 367—371; II, 406. — Vergl. auch Langeweile.)

Wovon uns ſchon die Unterſuchung der erſten elementaren Grundzüge des Menſchenlebens a priori überzeugt, daß nämlich daſſelbe ſchon der ganzen Anlage nach keiner wahren Glückſäligkeit fähig, ſondern weſentlich ein vielgeſtaltetes Leiden und ein durchweg unſeliger Zuſtand iſt, — davon iſt die Beſtätigung a posteriori überall leicht zu haben. (W. I, 382 fg.; II, Cap. 46. P. II, Cap. 12. H. 421 fg. — Vergl. auch Glückſäligkeit.)

5) Zweck des Lebens.

Die Pantheiſten entblöden ſich nicht, zu ſagen, das Leben ſei „Selbſtzweck". Wenn dieſes unſer Daſein der letzte Zweck der Welt

wäre; so wäre es der albernste Zweck, der je gesetzt worden, möchten nun wir selbst, oder ein Anderer ihn gesetzt haben. (P. II, 306.) Wenn nicht der nächste und unmittelbarste Zweck unsers Lebens das Leiden ist; so ist unser Dasein das Zweckwidrigste auf der Welt. Denn es ist absurd anzunehmen, daß der endlose, aus der dem Leben wesentlichen Noth entspringende Schmerz, wovon die Welt überall voll ist, zwecklos und rein zufällig sein sollte. (P. II, 312.) Wenn die Welt und das Leben Selbstzweck sein und demnach theoretisch keiner Rechtfertigung, praktisch keiner Entschädigung oder Gutmachung bedürfen sollten; dann müßten nicht etwa die Leiden und Plagen des Lebens durch die Genüsse und das Wohlsein in demselben völlig ausgeglichen werden, sondern es müßte ganz und gar keine Leiden geben und auch der Tod nicht sein, oder nichts Schreckliches für uns haben. Nur so würde das Leben für sich selbst bezahlen. (W. II, 659 fg.) Alter und Tod, zu denen jedes Leben nothwendig hineilt, sind das aus den Händen der Natur selbst erfolgende Verdammungsurtheil über den Willen zum Leben, welches aussagt, daß dieser Wille ein Streben ist, das sich selbst vereiteln muß. „Was du gewollt hast", spricht es, „endigt so; wolle etwas Besseres." — Also die Belehrung, welche Jedem sein Leben giebt, besteht im Ganzen darin, daß die Gegenstände seiner Wünsche beständig täuschen, wanken und fallen, sonach mehr Qual als Freude bringen, bis endlich sogar der ganze Grund und Boden, auf dem sie sämmtlich stehen, einstürzt, indem sein Leben selbst vernichtet wird und er so die letzte Bekräftigung erhält, daß all sein Streben und Wollen eine Verkehrtheit, ein Irrweg war. (W. II, 656 fg.) Das menschliche Dasein, weit entfernt, den Charakter eines Geschenks zu tragen, hat ganz und gar den einer contrahirten Schuld. Die Einforderung derselben erscheint in Gestalt der, durch jenes Dasein gesetzten, dringenden Bedürfnisse, quälenden Wünsche und endlosen Noth. Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet; doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Capitalabzahlung geschieht durch den Tod. — Und wann wurde diese Schuld contrahirt? — Bei der Zeugung. Wenn man demgemäß den Menschen ansieht als ein Wesen, dessen Dasein eine Strafe und Buße ist; — so erblickt man ihn im richtigen Lichte. (W. II, 663. 650.) Der Werth des Lebens besteht gerade darin, das es uns lehrt, es nicht zu wollen. (P. II, 343.)

(Vergl. auch: Heilsordnung und unter Dasein: Zweck des Daseins.)

Lebensalter.

1) Beharrliches und Veränderliches in den verschiedenen Lebensaltern.

Bei der Vergleichung unserer Denkungsart in verschiedenen Lebensaltern bietet sich uns ein sonderbares Gemisch von Beharrlichkeit und Veränderlichkeit dar. Einerseits ist die moralische Tendenz des Mannes

und Greises noch die selbe, welche die des Knaben war; andererseits ist ihm Vieles so entfremdet, daß er sich nicht mehr kennt und sich wundert, wie er einst Dieses und Jenes thun oder sagen gekonnt. Bei näherer Untersuchung wird man finden, daß das Veränderliche der Intellect war, mit seinen Functionen der Einsicht und Erkenntniß. Als das Unabänderliche im Bewußtsein hingegen weist sich gerade die Basis desselben aus, der Wille, also die Neigungen, Leidenschaften, Affecte, der Charakter; wobei jedoch die Modificationen in Rechnung zu bringen sind, welche von den körperlichen Fähigkeiten zum Genusse und hiedurch vom Alter abhängen. So z. B. wird die Gier nach sinnlichem Genuß im Knabenalter als Naschhaftigkeit auftreten, im Jünglings- und Mannesalter als Hang zur Wollust, und im Greisenalter wieder als Naschhaftigkeit. (W. II, 252. 263—267.)

Unser ganzes Leben hindurch haben wir immer nur die Gegenwart inne, und nie mehr. Was dieselbe unterscheidet ist blos, daß wir am Anfang eine lange Zukunft vor uns, gegen das Ende aber eine lange Vergangenheit hinter uns sehen; sodann, daß unser Temperament, wiewohl nicht unser Charakter, einige bekannte Veränderungen durchgeht, wodurch jedes Mal eine andere Färbung der Gegenwart entsteht. (P. I, 508.)

2) Charakter der Kindheit.

In der Kindheit verhalten wir uns viel mehr erkennend, als wollend. Gerade hierauf beruht jene Glückseligkeit des ersten Viertels unser Lebens, in Folge welcher es nachher wie ein verlorenes Paradies hinter uns liegt. Wir haben in der Kindheit nur wenige Beziehungen und geringe Bedürfnisse, also wenig Anregung des Willens; der größere Theil unsers Wesens geht demnach im Erkennen auf, und zwar in dem Erkennen, das im Stillen an den individuellen Dingen und Vorgängen die Grundtypen, die Ideen, das Wesen des Lebens selbst aufzufassen beschäftigt ist. Hieraus entspringt die Poesie und Seligkeit der Kinderjahre. (P. I, 508—511. W. II, 449 fg. P. II, 456.)

Zum Glück der Kindheit trägt auch noch dieses bei, daß wir in früher Kindheit alle einander ähnlich sind, daher vortrefflich harmoniren. Aber mit der Pubertät fängt die Divergenz an und wird, wie die der Radien eines Cirkels immer größer. (P. I, 511.)

Die Lernbegierde der Kinder ist stark, wenn sie das wahrhaft Brauchbare und Nothwendige vor sich sieht, und erscheint nur dann schwach, wenn wir dem Kinde das ihm Unangemessene aufdringen wollen. (G. 100.) Knaben zeigen meistens Wißbegier; kleine Mädchen bloße Neugier, diese aber in stupendem Grade und oft mit widerwärtiger Naivetät. Die dem weiblichen Geschlechte eigenthümliche Richtung auf das Einzelne, bei Unempfänglichkeit für das Allgemeine, kündigt sich hierin schon an. (P. II, 65.)

3) Charakter des Jugendalters.

Was den Rest der ersten Hälfte, die so viele Vorzüge vor der zweiten hat, also das jugendliche Alter trübt, ja unglücklich macht ist das Jagen nach Glück, in der festen Voraussetzung, es müsse im Leben anzutreffen sein. Daraus entspringt die fortwährend getäuschte Hoffnung und aus dieser die Unzufriedenheit. Wir sind in unsern Jünglingsjahren mit unserer Lage und Umgebung meistens unzufrieden, weil wir ihr zuschreiben, was der Leerheit und Armseligkeit des menschlichen Lebens überall zukommt, und mit der wir jetzt die erste Bekanntschaft machen, nachdem wir ganz andere Dinge erwartet hatten. (P. I, 511. 433.) Der Jüngling erwartet seinen Lebenslauf in Form eines interessanten Romans. Dergleichen melancholische Jünglingsschwärmerei verlangt eigentlich etwas sich geradezu Widersprechendes. Denn die Schönheit, mit der die ersehnten, poetischen Gegenstände und Situationen sich darstellen, beruht gerade auf der reinen Objectivität, d. i. Interesselosigkeit ihrer Anschauung und würde daher durch die Beziehung auf den eigenen Willen, welche der Jüngling schmerzlich vermißt, sofort aufgehoben, mithin der ganze Zauber gar nicht vorhanden sein. Verwirklicht werden heißt mit dem Wollen ausgefüllt werden, welches Wollen unausweichbare Schmerzen herbeiführt. (W. II, 426. 486. P. I, 512.) In der Jugend ist, besonders auf lebhafte und phantasiereiche Köpfe, der Eindruck des Anschaulichen, mithin auch der Außenseite der Dinge, so überwiegend, daß sie die Welt ansehen als ein Bild; daher ihnen hauptsächlich angelegen ist, wie sie darauf figuriren und sich ausnehmen, — mehr als wie ihnen innerlich dabei zu Muthe sei. Dies zeigt sich schon in der persönlichen Eitelkeit und Putzsucht der Jünglinge. (P. I, 521.)

4) Gegensatz zwischen Jugend und Alter.

Die Jugend ist die Zeit der Illusionen; das Alter die der Enttäuschungen. In der Kindheit stellt das Leben sich uns dar, wie eine Theaterdecoration, von Weitem gesehen; im Alter, wie dieselbe in der größten Nähe. (P. I, 511.) Ist der Charakter der ersten Lebenshälfte unbefriedigte Sehnsucht nach Glück, so ist der der zweiten Besorgniß vor Unglück. (P. I, 512.) Die zweite Hälfte des Lebens enthält, wie die zweite Hälfte einer musikalischen Periode, weniger Strebsamkeit, aber mehr Beruhigung, als die erste, welches darauf beruht, daß man in der Jugend denkt, in der Welt sei Wunder was für Glück und Genuß anzutreffen, nur schwer dazu zu gelangen; während man im Alter weiß, daß da nichts zu holen ist, also vollkommen darüber beruhigt, eine erträgliche Gegenwart genießt. (P. I, 512 fg. 523—526.) In der Jugend herrscht die Anschauung, im Alter das Denken vor; daher ist jene die Zeit für Poesie, dieses mehr für Philosophie. (P. I, 521.) Die Dichtergabe blüht eigentlich nur in der Jugend; auch die Empfänglichkeit für Poesie ist in der Jugend oft leidenschaftlich, der Jüngling hat Freude an Versen als solchen

und nimmt oft mit geringer Waare vorlieb. Mit den Jahren nimmt diese Neigung allmälig ab und im Alter zieht man die Prosa vor. Durch jene poetische Tendenz der Jugend wird dann leicht der Sinn für die Wirklichkeit verdorben. (W. II, 486.) Das Alter hat vor der Jugend die Unbefangenheit voraus. Der gereifte Mann sieht die Dinge ganz einfach und nimmt die Dinge für Das, was sie sind; während dem Knaben und Jüngling ein Trugbild, zusammengesetzt aus selbstgeschaffenen Grillen, überkommenen Vorurtheilen und seltsamen Phantasien, die wahre Welt bedeckt oder verzerrt. (P. I, 513.) Die Heiterkeit und der Lebensmuth der Jugend beruht zum Theil darauf, daß wir, bergaufgehend, den Tod nicht sehen. Nach Ueberschreitung des Gipfels aber werden wir den Tod ansichtig, wodurch, da zu gleicher Zeit die Lebenskraft zu ebben beginnt, auch der Lebensmuth sinkt und ein trüber Ernst den jugendlichen Uebermuth verdrängt. (P. I, 514 fg.) Vom Standpunkte der Jugend aus gesehen ist das Leben eine unendlich lange Zukunft; vom Standpunkt des Alters aus, eine sehr kurze Vergangenheit. (P. I, 515—517. 528.)

Durch das Wegfallen der Langeweile in spätern Jahren und das Verstummen der Leidenschaften mit ihrer Qual wird, wenn nur die Gesundheit sich erhält, im Ganzen genommen die Last des Lebens geringer, als sie in der Jugend ist; daher nennt man den dem Eintritt der Altersschwäche vorhergehenden Zeitraum „die besten Jahre". In Hinsicht auf unser Wohlbehagen mögen sie es wirklich sein; hingegen bleibt den Jugendjahren der Vorzug, die befruchtende Zeit für den Geist, der Blüthen ansetzende Frühling desselben zu sein. Die größte Energie und Spannung der Geisteskräfte findet in der Jugend statt, spätestens bis ins 35te Jahr; von dem an nimmt sie ab. Jedoch sind die spätern Jahre nicht ohne Compensation dafür, indem die reichere Erfahrung und die Vielseitigkeit der Betrachtung die Dinge allererst jetzt im Zusammenhange verstehen lehrt. In der Jugend ist mehr Conception, im Alter mehr Urtheil, Penetration und Gründlichkeit. (P. I, 520—523. 527.)

Im Verlaufe des Lebens treten Kopf und Herz immer mehr auseinander; immer mehr sondert man seine subjective Empfindung von seiner objectiven Erkenntniß. Im Kinde sind beide noch ganz verschmolzen; es weiß sich von seiner Umgebung kaum zu unterscheiden, es verschwimmt mit ihr. Im Jüngling wirkt alle Wahrnehmung zunächst Empfindung und Stimmung, ja vermischt sich mit dieser. Eben daher haftet der Jüngling so sehr an der anschaulichen Außenseite der Dinge; eben daher taugt er nur zur lyrischen Poesie und erst der Mann zur dramatischen. Den Greis kann man sich höchstens noch als Epiker denken, wie Ossian, Homer; denn Erzählen gehört zum Charakter des Greises. (W. I, 296.)

5) Worauf die dem Alter erwiesene Achtung beruht.

Die Achtung vor dem Alter scheint darauf zu beruhen, daß die Ehre junger Leute zwar als Voraussetzung angenommen, aber noch

nicht erprobt ist, daher eigentlich auf Credit besteht. Bei den Aelteren aber hat es sich im Laufe des Lebens ausweisen müssen, ob sie durch ihren Wandel ihre Ehre behaupten konnten. Denn weder die Jahre an sich, als welche auch Thiere, und einige in viel höherer Zahl, erreichen, noch auch die Erfahrung, als bloße, nähere Kenntniß vom Laufe der Welt, sind hinreichender Grund für die Achtung der Jüngeren gegen die Aelteren, welche doch überall gefordert wird. Die bloße Schwäche des höheren Alters würde mehr auf Schonung, als auf Achtung Anspruch geben. (P. I, 385 fg.)

6) Beziehung zwischen Lebensalter und Charakter.

Der Charakter fast jedes Menschen scheint vorzugsweise Einem Lebensalter angemessen zu sein; so daß er in diesem sich vortheilhafter ausnimmt. Einige sind liebenswürdige Jünglinge, und dann ist's vorbei; Andere kräftige, thätige Männer, denen das Alter allen Werth raubt; Manche stellen sich am vortheilhaftesten im Alter dar, als wo sie milder, weil erfahrener und gelassener sind; dies ist oft bei Franzosen der Fall. Die Sache muß darauf beruhen, daß der Charakter selbst etwas Jugendliches, Männliches oder Aeltliches an sich hat, womit das jedesmalige Lebensalter übereinstimmt, oder als Correctiv entgegenwirkt. (P. I, 518.)

7) Verhältniß des Lebensalters zur Lebenskraft. (S. Lebenskraft.)

8) Verhältniß des Lebensalters zur Langeweile. (S. Langeweile.)

9) Verhältniß des Lebensalters zur Einsamkeit. (S. Einsamkeit.)

Lebensansicht.

Je nachdem die Energie des Intellects angespannt, oder erschlafft ist, erscheint ihm das Leben so kurz, so klein, so flüchtig, daß nichts darin Vorkommendes werth sein könne, uns zu bewegen; — oder aber umgekehrt, so lang, so wichtig, so Alles in Allem, daß wir danach uns mit ganzer Seele auf dasselbe werfen, um seiner Güter theilhaft zu werden. Diese erstere Lebensansicht ist die transscendente, die letztere die immanente. Dort hat das Erkennen das Uebergewicht, hier das Wollen. Der Mensch ist groß, oder klein, je nach dem Vorherrschen der einen oder der andern Lebensansicht. (P. II, 635 fg.)

Lebensdauer.

Das menschliche Leben ist eigentlich weder lang, noch kurz zu nennen, weil es im Grunde das Maß ist, wonach wir alle andern Zeitlängen abschätzen. — Mit Recht wird im Upanischad des Veda die natürliche Lebensdauer auf Hundert Jahre angegeben, weil nur Die, welche das neunzigste Jahr überschritten haben, der Euthanasie

theilhaft werden, d. h. ohne alle Krankheit und Todeskampf, vor Alter sterben oder vielmehr zu leben aufhören. In jedem frühern Alter stirbt man blos an Krankheiten, also vorzeitig. (P. I, 528, Anmerk.)

Lebensglück, s. Glückseligkeitslehre.

Lebensgüter, s. Güter.

Lebenskraft.

1) Gegen das Leugnen der Lebenskraft.

Das Leugnen der Lebenskraft ist absurd. Wenn nicht eine eigenthümliche Naturkraft, der es so wesentlich ist, zweckmäßig zu verfahren, wie der Schwere wesentlich, die Körper einander zu nähern, das ganze complicirte Getriebe des Organismus bewegt, lenkt, ordnet; nun dann ist das Leben ein falscher Schein, eine Täuschung, und ist in Wahrheit jedes Wesen ein bloßes Automat, d. h. ein Spiel mechanischer, physikalischer und chemischer Kräfte. Allerdings wirken im Organismus physikalische und chemische Kräfte; aber was diese zusammenhält und lenkt, so daß ein zweckmäßiger Organismus daraus wird und besteht, — das ist die Lebenskraft. (P. II, 172 fg. N. Vorr. VI.) Die Lebenskraft benutzt allerdings und gebraucht die Kräfte der unorganischen Natur, besteht jedoch keineswegs aus ihnen; so wenig wie der Schmied aus dem Hammer und Ambos. Daher wird nie auch nur das so höchst einfache Pflanzenleben aus ihnen, etwa aus der Haarröhrchenkraft und der Endosmose, erklärt werden können, geschweige das thierische Leben. (W. I, 169.)

2) Gegensatz zwischen der Lebenskraft und den andern Naturkräften.

Man hat einen fundamentalen Unterschied der Lebenskraft von allen andern Naturkräften darin finden wollen, daß sie den Körper, von dem sie einmal gewichen ist, nicht wieder in Besitz nimmt. Von den Kräften der unorganischen Natur weichen einige, wie Magnetismus und Elektricität, nur ausnahmsweise von dem Körper, den sie einmal beherrschen; andere, wie die Schwere und die chemische Qualität, weichen nie von einem Körper. Die Lebenskraft aber kann, nachdem sie einen Körper verlassen hat, ihn nicht wieder in Besitz nehmen. Der Grund davon ist, daß sie nicht, wie die Kräfte der unorganischen Natur an dem bloßen Stoff, sondern zunächst an der Form haftet. Ihre Thätigkeit besteht ja eben in der Hervorbringung und Erhaltung dieser Form; daher ist, sobald sie von einem Körper weicht, auch schon seine Form zerstört. Nun aber hat die Hervorbringung der Form ihren regelmäßigen, planmäßigen Hergang in bestimmter Succession. Daher muß die Lebenskraft, wo immer sie von Neuem eintritt, auch ihr Gewebe von vorn, ab ovo anfangen. (P. II, 173 fg.)

3) Die Lebenskraft an sich und ihre drei Erscheinungsformen.

An sich ist die Lebenskraft der Wille. Sie ist geradezu identisch mit dem Willen, so daß, was im Selbstbewußtsein als Wille auftritt, im bewußtlosen, organischen Leben jenes primum mobile desselben ist, welches sehr passend als Lebenskraft bezeichnet worden. (P. II, 173 fg. W. II, 335.) Die Zurückführung der Lebenskraft auf Willen steht der alten Eintheilung ihrer Functionen in Reproductionskraft, Irritabilität und Sensibilität durchaus nicht entgegen. Diese bleibt eine tiefgefaßte Unterscheidung. (N. 31. W. II, Cap. 20.) An sich ist die Lebenskraft nur eine, welche, — als Urkraft, als metaphysisch, als Ding an sich, als Wille, — unermüdlich, also keiner Ruhe bedürftig ist. Jedoch ihre Erscheinungsformen, Irritabilität, Sensibilität und Reproductivität, ermüden allerdings und bedürfen der Ruhe; eigentlich wohl nur, weil sie allererst mittelst der Ueberwindung der Willenserscheinungen niedrigerer Stufen, die ein früheres Recht an die selbe Materie haben, den Organismus hervorbringen, erhalten und beherrschen. (P. II, 174—177. W. I, 174.)

Die Lebenskraft kann nicht gleichzeitig unter ihren drei Formen, sondern immer nur unter einer ganz und ungetheilt, daher mit voller Macht wirken. (P. II, 175.)

4) Die drei Functionen der Lebenskraft als Unterscheidungsmerkmale zwischen Pflanze, Thier und Mensch.

Die Reproductionskraft, objectivirt im Zellgewebe, ist der Hauptcharakter der Pflanze und das Pflanzliche im Menschen. Wenn sie in ihm überwiegend vorherrscht, vermuthen wir Phlegma, Trägheit, Stumpfsinn (Böotier). — Die Irritabilität, objectivirt in der Muskelfaser, ist der Hauptcharakter des Thieres und ist das Thierische im Menschen. Wenn sie in ihm überwiegend vorherrscht, findet sich Behändigkeit, Stärke, Tapferkeit (Spartaner). — Die Sensibilität, objectivirt im Nerven, ist der Hauptcharakter des Menschen und ist das eigentlich Menschliche im Menschen. Ueberwiegend vorherrschend giebt sie Genie (Athener). (N. 31 fg.)

5) Die Lebenskraft als Heilkraft.

Die Lebenskraft wirft während des Schlafes, d. h. des Einstellens aller animalischen Functionen, sich gänzlich auf das organische Leben, und ist daselbst, unter einiger Verringerung des Athmens, des Pulses, der Wärme, auch fast aller Secretionen, hauptsächlich mit der langsamen Reproduction, der Herstellung alles Verbrauchten, der Heilung alles Verletzten und der Beseitigung aller eingerissenen Unordnungen, beschäftigt; daher der Schlaf die Zeit ist, während welcher die vis naturae medicatrix in allen Krankheiten die heilsamen Krisen herbeiführt, in welchen sie alsdann den entscheidenden Sieg über das vor-

handene Uebel erkämpft, und wonach daher der Kranke, mit dem sichern Gefühl der herankommenden Genesung, erleichtert und freudig erwacht. Aber auch bei dem Gesunden wirkt sie das Selbe, nur in ungleich geringerem Grade an allen Punkten, wo es nöthig ist. (P. I, 249. 275; II, 175. 185. W. II, 240. 295. 396. — Vergl. auch Krankheit.)

6) Die Lebenskraft in der Jugend und im Alter.

Hinsichtlich der Lebenskraft sind wir bis zum 36ten Jahre Denen zu vergleichen, welche von ihren Zinsen leben. Aber von jenem Zeitpunkt an ist unser Analogon der Rentenier, welcher anfängt, sein Kapital anzugreifen. (P. I, 517 fg.)

Lebenslauf.

1) Der Lebenslauf als Product zweier Factoren.

Unser Lebenslauf ist keineswegs schlechthin unser eigenes Werk, sondern das Product zweier Factoren, nämlich der Reihe der Begebenheiten und der Reihe unserer Entschlüsse, welche stets in einander greifen und sich gegenseitig modificiren. Von beiden sind uns wegen der Beschränktheit unsers Horizonts eigentlich nur die gegenwärtigen recht bekannt. Deshalb können wir, so lange unser Ziel noch fern liegt, nicht ein Mal gerade darauf hinsteuern; sondern nur approximativ und nach Muthmaßungen unsere Richtung dahin lenken, müssen also oft lawiren. Alles nämlich, was wir vermögen, ist unsere Entschlüsse allezeit nach Maßgabe der gegenwärtigen Umstände zu fassen, in der Hoffnung, es so zu treffen, daß es uns dem Hauptziel näher bringe. So sind denn meistens die Begebenheiten und unsere Grundabsichten zweien, nach verschiedenen Seiten ziehenden Kräften zu vergleichen und die daraus entstehende Diagonale ist unser Lebenslauf. (P. I, 498 fg.)

2) Die unbewußte Weisheit im Lebenslauf des Einzelnen.

Es giebt in unserm Lebenslauf etwas über unser bewußtes und berechnetes Thun Hinausliegendes. Es giebt etwas Weiseres in uns, als der Kopf ist. Wir handeln nämlich, bei den großen Zügen, den Hauptschritten unseres Lebenslaufes, nicht sowohl nach deutlicher Erkenntniß des Rechten, als nach einem innern Impuls, man möchte sagen Instinct, der aus dem tiefsten Grunde unseres Wesens kommt, und bemäkeln nachher unser Thun nach deutlichen, aber auch dürftigen, erworbenen, ja erborgten Begriffen; da werden wir leicht ungerecht gegen uns selbst. (P. I, 499 fg. Vergl. unter Schicksal: Die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen.)

3) Die successive Herrschaft der Planeten im Lebenslauf des Menschen.

Zwar ist nicht, wie die Astrologie es wollte, der Lebenslauf des Einzelnen in den Planeten vorgezeichnet; wohl aber der Lebenslauf des

Menschen überhaupt, sofern jedem Alter desselben ein Planet, der Reihenfolge nach, entspricht und sein Leben demnach successive von allen Planeten beherrscht wird. (P. I, 529 fg.)

4) Der Lebenslauf als Folge eines früheren Daseins. (S. unter Präexistenz: Die Präexistenz als moralisches Postulat.)

Lebensweise, der Thiere, s. unter Organisch: Verhältniß der Organisation zur Lebensweise.

Lebensweisheit, s. Glückseligkeitslehre.

Lectüre, s. Lesen.

Legalität, s. Moralität.

Lehren und Lernen.

1) Scheinbarer und wirklicher Zweck des Lehrens und Lernens bei der Mehrzahl der Menschen.

Wenn man die vielen und mannigfaltigen Anstalten zum Lehren und Lernen und das so große Gedränge von Schülern und Meistern sieht, könnte man glauben, daß es dem Menschengeschlechte gar sehr um Einsicht und Wahrheit zu thun sei. Aber auch hier trügt der Schein. Jene lehren, um Geld zu verdienen, und streben nicht nach Weisheit, sondern nach dem Schein und Credit derselben; und diese lernen nicht, um Kenntniß und Einsicht zu erlangen, sondern um schwätzen zu können und sich ein Ansehen zu geben. (P. II, 513.)

2) Nachtheil des vielen Lehrens und Lernens.

Wie das viele Lesen und Lernen dem eigenen Denken Abbruch thut; so entwöhnt das viele Schreiben und Lehren den Menschen von der Deutlichkeit und eo ipso Gründlichkeit des Wissens und Verstehens, weil es ihm nicht Zeit läßt, diese zu erlangen. Da muß er dann in seinem Vortrage die Lücken seines deutlichen Erkennens mit Worten und Phrasen ausfüllen. (P. II, 514.)

3) Vorzug der Dilettanten vor den Lehrern von Profession.

Unstreitig befähigt den geistreichen Menschen sein rein intellectuelles Leben vor allen Andern zum Lehren, weil er keinen andern Zweck als die Erkenntniß um ihrer selbst willen hat. Weil er aus eigenem Triebe stets denkt und lernt, wird er accidentaliter zur Belehrung fähig. Gewöhnliche Menschen hingegen, die den Vorsatz gefaßt haben, Lehrer zu werden, vereiteln ihn schon dadurch, daß bei allem ihrem Lernen und erzwungenen Denken der Zweck des Lehrens ihnen vorschwebt und sie verhindert, tief einzugehen in die Gegenstände der Erkenntniß. (M. 424 fg.)

Die Gelehrten, wie sie in der Regel sind, studiren zu dem Zweck, lehren und schreiben zu können. Daher gleicht ihr Kopf einem Magen und Gedärmen, daraus die Speisen unverdaut wieder abgehen. Eben deshalb wird auch ihr Lehren und Schreiben wenig nützen. (P. II, 515.) Schon Diderot hat es in Rameau's Neffen gesagt, daß Die, welche eine Wissenschaft lehren, nicht Die sind, welche sie verstehen und ernstlich treiben, als welchen keine Zeit zum Lehren derselben bleibt. Jene Andern leben blos von der Wissenschaft; sie ist ihnen „eine tüchtige Kuh, die sie mit Butter versorgt". (P. II, 516. Vergl. auch Dilettanten.)

Lehrsatz.

Ein Satz von mittelbarer Gewißheit ist ein Lehrsatz, und das dieselbe Vermittelnde ist der Beweis. (W. II, 132.)

Leib.

1) Der Leib als Object unter Objecten.

Der Leib ist dem rein erkennenden Subject, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, eine Vorstellung wie jede andere, ein Object unter Objecten. Insofern er der Ausgangspunkt für die Anschauung aller andern Objecte, also das diese Vermittelnde ist, läßt er sich als das unmittelbare Object bezeichnen, welcher Ausdruck jedoch nicht so zu verstehen ist, daß er unmittelbar als Object sich darstelle. Denn objectiv, also als Object, wird auch er, wie alle andern Objecte, allein mittelbar erkannt, indem er, gleich allen andern Objecten, sich im Verstande, oder Gehirn, als erkannte Ursache subjectiv gegebener Empfindung und eben dadurch objectiv darstellt; welches nur dadurch geschehen kann, daß seine Theile auf seine eigenen Sinne wirken, also das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet u. s. f., als auf welche Data das Gehirn, oder Verstand (welches Eins ist), auch ihn, gleich andern Objecten seiner Gestalt und Beschaffenheit nach räumlich construirt. (G. 84. W. I, 6. 13. 22—24; II, 7.)

2) Identität des Leibes und Willens.

Dem Subject des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Object unter Objecten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wirkliche Act seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes. Der Willensact und die Action des Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Causalität verknüpft, stehen nicht im Verhältniß der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und das Selbe, nur auf zwei

gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Action des Leibes ist nichts Anderes, als der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene Act des Willens. Dieses gilt von jeder Bewegung des Leibes, nicht blos von der willkürlichen, auf Motive, sondern auch von der unwillkürlichen, auf bloße Reize erfolgenden; ja, der ganze Leib ist nichts Anderes, als der objectivirte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille, oder die Objectität des Willens. (W. I, 119 fg. 126—130; II, 277. 280—300. N. 34—54. P. I, 322. H. 350.)

Die Identität des Leibes und Willens zeigt sich unter anderm auch darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d. h. jeder Affect, ganz unmittelbar den Leib und dessen inneres Getriebe erschüttert und den Gang seiner vitalen Functionen stört. (W. I, 121. 128. N. 28. P. II, 618 fg.)

Der Wille ist nicht, wie der Intellect, eine Function des Leibes; sondern der Leib ist seine Function; daher ist er diesem ordine rerum vorgängig, als dessen metaphysisches Substrat, als das Ansich der Erscheinung desselben. (W. II, 240.)

3) Verhältniß der physiologischen zu der metaphysischen Erklärung des Leibes.

Von der Entstehung und von der Entwicklung und Erhaltung des Leibes läßt sich zwar auch ätiologisch eine Rechenschaft geben, welche eben die Physiologie ist; allein diese erklärt ihr Thema gerade nur so, wie die Motive das Handeln erklären. So wenig daher die Begründung der einzelnen Handlung durch das Motiv und die nothwendige Folge derselben aus diesem damit streitet, daß die Handlung überhaupt und ihrem Wesen nach nur Erscheinung eines an sich selbst grundlosen Willens ist; eben so wenig thut die physiologische Erklärung der Functionen des Leibes der philosophischen Wahrheit Eintrag, daß das ganze Dasein dieses Leibes und die gesammte Reihe seiner Functionen nur die Objectivirung eben jenes Willens ist, der in desselben Leibes äußerlichen Actionen nach Maßgabe der Motive erscheint. (W. I, 128 fg. Vergl. auch Aetiologie.)

4) Worauf die Zweckmäßigkeit des Leibes beruht.

Darauf, daß der Leib nichts Anderes ist, als die Erscheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, Objectität des Willens, beruht die vollkommene Angemessenheit des menschlichen und thierischen Leibes zum menschlichen und thierischen Willen überhaupt, derjenigen ähnlich, aber sie weit übertreffend, die ein absichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieserhalb erscheinend als Zweckmäßigkeit, d. i. die teleologische Erklärbarkeit des Leibes. Die Theile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben sein. Zähne, Schlund und Darmkanal sind der

objectivirte Hunger; die Genitalien der objectivirte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füße entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen. Wie die allgemein menschliche Form dem allgemein menschlichen Willen, so entspricht dem individuell modificirten Willen, dem Charakter des Einzelnen, die individuelle Korporisation, welche daher durchaus und in allen Theilen charakteristisch und ausdrucksvoll ist. (W. I, 129 fg. H. 350.)

5) Die Erkenntniß unsers eigenen Leibes als Schlüssel zur Erkenntniß des Wesens der Dinge.

Die doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniß, welche wir vom Wesen und Wirken unsers eigenen Leibes haben, ist der Schlüssel zur Erkenntniß des Wesens jeder Erscheinung in der Natur, da alle Objecte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtsein gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes zu beurtheilen sind und daher anzunehmen ist, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjects bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende seinem ganzen Wesen nach das selbe sein muß, als was wir an uns Wille nennen. (W. I, 125. 130 fg. N. 93.)

6) Kritik des Gegensatzes zwischen Leib und Seele als zweier grundverschiedener Substanzen. (S. Seele.)

Leibeigenschaft.

Zwischen Leibeigenschaft, wie in Rußland, und Grundbesitz, wie in England, und überhaupt zwischen dem Leibeigenen und dem Pächter, Einsassen, Hypothekenschuldner u. dgl. m., liegt der Unterschied mehr in der Form, als in der Sache. Ob mir der Bauer gehört, oder das Land, von welchem er sich nähren muß, ist im Wesentlichen wenig verschieden. Der freie Bauer hat zwar Dies voraus, daß er davon gehen kann in die weite Welt; wogegen der Leibeigene und glebae adscriptus den vielleicht größeren Vortheil hat, daß, wenn Mißwachs, Krankheit, Alter und Unfähigkeit ihn hülflos machen, sein Herr für ihn sorgen muß; daher schläft er ruhig, während, bei Mißwachs, der Herr sich schlaflos auf dem Lager wälzt, auf Mittel sinnend, seinen Leibeigenen Brod zu schaffen. (P. II, 260.)

Leichnam, s. Tod.

Leichtfertigkeit. Leichtsinn.

Während das Handeln nach Begriffen in Pedanterie, so kann das nach dem anschaulichen Eindruck in Leichtfertigkeit und Thorheit übergehen. (W. II, 83.)

Der Leichtsinn besteht im Mangel der Anwendung der Vernunft auf das Praktische, im Sichleitenlassen durch den gegenwärtigen anschaulichen Eindruck, ohne Rücksicht auf die Zukunft. Der Vernünftige,

d. i. Der, welcher die abstracte oder Vernunft-Erkenntniß zur Richtschnur seines Thuns nimmt und demnach dessen Folgen und die Zukunft allezeit bedenkt, übt häufig das Sustine et abstine. Daher borgt bei ihm stets die Zukunft von der Gegenwart. Beim leichtsinnigen Thoren borgt umgekehrt die Gegenwart von der Zukunft, welche, dadurch verarmt, nachher Bankrott wird. (W. II, 165.) Die Leichtsinnigen leben zu sehr in der Gegenwart. (P. I, 441.)

Leiden.

1) Allgemeinheit und Maßlosigkeit des Leidens.

Da das den Kern und das Ansich jedes Dinges ausmachende Streben das Selbe ist, was in uns Wille heißt, Hemmung desselben aber durch ein Hinderniß, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, Leiden, hingegen sein Erreichen des Ziels Befriedigung, Wohlsein, Glück genannt wird; so können wir diese Benennungen auch auf die dem Grade nach schwächeren, dem Wesen nach mit uns identischen Erscheinungen der erkenntnißlosen Welt übertragen. Diese sehen wir alsdann in stetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist jede stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden. Kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens. (W. I, 365.)

2) Leiden des Lebens. (S. Leben.)

3) Läuternde Kraft und Ehrwürdigkeit des Leidens.

Alles Leiden hat, indem es eine Mortification und Aufforderung zur Resignation ist, der Möglichkeit nach eine heiligende Kraft. Hieraus ist es zu erklären, daß großes Unglück, tiefe Schmerzen schon an sich eine gewisse Ehrfurcht einflößen. Ganz ehrwürdig wird uns aber der Leidende erst dann, wann er, den Lauf seines Lebens als eine Kette von Leiden überblickend, oder einen großen und unheilbaren Schmerz betrauernd, seinen Blick vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben hat und sein eigenes Leiden nur als Beispiel des Ganzen betrachtet und dann das Ganze des Lebens, als wesentliches Leiden aufgefaßt, ihn zur Resignation bringt. (W. I, 468. Vergl. auch Heilsordnung.)

Leidenschaft.

1) Definition der Leidenschaft.

Leidenschaft ist eine so starke Neigung, daß die sie anregenden Motive eine Gewalt über den Willen ausüben, welche stärker ist, als die jedes möglichen, ihnen entgegenwirkenden Motivs, wodurch ihre Herrschaft über den Willen eine absolute wird, dieser folglich gegen sie sich passiv, leidend verhält. Die Leidenschaften erreichen jedoch selten den Grad,

wo sie der Definition vollkommen entsprechen, führen vielmehr häufig als bloße Approximationen zu denselben ihren Namen; daher es alsdann doch noch Gegenmotive giebt, die ihre Wirkung allenfalls zu hemmen vermögen, wenn sie nur deutlich in's Bewußtsein treten. (W. II, 678.)

2) Gegensatz zwischen Leidenschaft und Affect.

Der Affect ist im Gegensatze zur Leidenschaft eine nur vorübergehende Erregung des Willens, durch ein Motiv, welches seine Gewalt nicht durch eine tief wurzelnde Neigung, sondern blos dadurch erhält, daß es, plötzlich eintretend, die Gegenwirkung aller andern Motive durch seine große Lebhaftigkeit und Nähe für den Augenblick ausschließt. (W. II, 678 fg.) Bei der Leidenschaft bewegt das Motiv den Willen durch seine Materie, Gehalt, beim Affect durch seine Form, Anschaulichkeit in der Gegenwart, unmittelbare Realität. (H. 393.) Die That des Affects ist zwar ein Zeichen des empirischen Charakters, aber nicht sofort des intelligibeln. Hingegen die Leidenschaft hat ihren Sitz ganz und gar im Willen. Sie ist beharrlicher Zustand; die ihr entsprechenden Motive beherrschen den Willen jederzeit, sowohl wenn sie überlegt werden, als wenn sie sich plötzlich darbieten. Die Thaten der Leidenschaft sind daher dem Willen beizumessen und sind Symptome des intelligibeln Charakters. (H. 394.)

3) Unfähigkeit des Thieres zur eigentlichen Leidenschaft.

Durch die in der menschlichen Gattung auftretende Steigerung des Intellects, wie auch durch die als Träger eines so erhöhten Intellects nothwendig vorausgesetzte Vehemenz des Willens, ist beim Menschen eine Erhöhung aller Affecte eingetreten, ja die Möglichkeit der Leidenschaften, welche das Thier eigentlich nicht kennt. (W. II, 317.)

4) Die Sprache der Leidenschaft.

Der Wille zum Leben tritt im Menschen, wo mit der Vernunft die Besonnenheit und mit dieser die Fähigkeit zur Verstellung eingetreten, nicht so unverschleiert auf, wie bei den Thieren. Beim Menschen tritt er nur noch in den Ausbrüchen der Affecte und Leidenschaften unverhüllt hervor. Eben deshalb aber findet allemal die Leidenschaft, wann sie spricht, Glauben, gleichviel welche es sei, und mit Recht. Aus dem selben Grunde sind die Leidenschaften das Hauptthema der Dichter und das Paradepferd der Schauspieler. (P. II, 617 fg.)

Lesen.

1) Nachtheile des vielen Lesens.

Da das fortwährende Einströmen fremder Gedanken die eigenen hemmt und erstickt, ja, auf die Länge die Denkkraft lähmt, so verdirbt das unaufhörliche Lesen und Studiren geradezu den Kopf. (W. II, 85. P. II, 527. 529.) Es ist sogar gefährlich, früher über einen

Gegenstand zu lesen, als man selbst darüber nachgedacht hat. Denn da schleicht sich mit dem neuen Stoff zugleich die fremde Ansicht und Behandlung desselben in den Kopf. (W. II, 85.) Während des Lesens ist unser Kopf doch eigentlich nur der Tummelplatz fremder Gedanken. Daher kommt es, daß wer sehr viel liest, dazwischen aber sich in gedankenlosem Zeitvertreibe erholt, die Fähigkeit, selbst zu denken, allmälig verliert, — wie Einer, der immer reitet, zuletzt das Gehen verlernt. (P. II, 587 fg. 514.) Das viele Lesen nimmt dem Geiste alle Elasticität, wie ein fortdauernd drückendes Gewicht sie einer Springfeder nimmt. (P. II, 527.) Wie nicht Alles, was wir essen, dem Organismus sofort einverleibt wird, sondern nur sofern es verdaut worden, wobei nur ein kleiner Theil davon wirklich assimilirt wird, das Uebrige wieder abgeht, weshalb mehr essen, als man assimiliren kann, unnütz, ja schädlich ist; geradeso verhält es sich mit dem, was wir lesen: nur sofern es Stoff zum Denken giebt, vermehrt es unsere Einsicht und eigentliches Wissen. (W. II, 86.)

2) Verschiedenheit zwischen der Wirkung des Lesens und der des Selbstdenkens auf den Geist.

Die Verschiedenheit zwischen der Wirkung, welche das Selbstdenken, und der, welche das Lesen auf den Geist hat, ist unglaublich groß; daher sie die ursprüngliche Verschiedenheit der Köpfe, vermöge welcher man zum Einen, oder zum Andern getrieben wird, noch immerfort vergrößert. Beim Lesen erleidet der Geist totalen Zwang von außen, jetzt Dies oder Jenes zu denken, wozu er so eben gar keinen Trieb, noch Stimmung hat. Hingegen beim Selbstdenken folgt er seinem selbsteigenen Triebe, wie diesen für den Augenblick entweder die äußere Umgebung, oder irgend eine Erinnerung näher bestimmt hat. Die anschauliche Umgebung nämlich bringt dem Geiste nicht einen bestimmten Gedanken auf, wie das Lesen; sondern giebt ihm blos Stoff und Anlaß zu denken, was seiner Natur und gegenwärtigen Stimmung gemäß ist. (P. II, 527.)

3) Was und wann man lesen soll.

In Hinsicht auf unsere Lectüre ist die Kunst, nicht zu lesen, höchst wichtig. Sie besteht darin, daß man die beim großen Publicum beliebte und eben Lärm machende Tageslitteratur, wie etwa politische oder kirchliche Pamphlete, Romane, Poesien u. dgl. m. nicht deshalb auch in die Hand nehme. Man wende vielmehr die stets knapp gemessene, dem Lesen bestimmte Zeit ausschließlich den Werken der großen, die übrige Menschheit überragenden Geister aller Zeiten und Völker zu; nur diese bilden und belehren wirklich. (P. II, 590.)

Lesen soll man nur dann, wann die Quelle der eigenen Gedanken stockt; was auch beim besten Kopfe oft genug der Fall sein wird. Hingegen die eigenen, und kräftigen Gedanken verscheuchen, um ein Buch zur Hand zu nehmen, ist Sünde wider den heiligen Geist.

Man gleicht alsdann Dem, der aus der freien Natur flieht, um ein Herbarium zu besehen, oder um schöne Gegenden im Kupferstich zu betrachten. (P. II, 528.)

Da man sich zwar willkürlich auf das Lesen appliciren kann, auf das Denken aber eigentlich nicht, zu diesem vielmehr die gute Stunde abgewartet sein will und sogar der größte Kopf nicht jederzeit zum Selbstdenken fähig ist, so thut man wohl, die Zeit, wo man zum Selbstdenken nicht aufgelegt ist, zum Lesen zu benutzen, als welches dem Geiste Stoff zuführt. (P. II, 526. 531.)

Liberum arbitrium indifferentiae, s. Freiheit.

Licht.

1) Unzulässigkeit mechanischer Erklärungsweise der Eigenschaften des Lichts.

Die Eigenschaften des Lichts, der Wärme und Elektricität lassen sich nicht mechanisch erklären, fordern vielmehr eine dynamische Erklärung, d. h. eine solche, welche die Erscheinung aus ursprünglichen Kräften erklärt, die von denen des Stoßes, Druckes, der Schwere u. s. w. gänzlich verschieden und daher höherer Art, d. h. deutlichere Objectivationen jenes Willens sind, der in allen Dingen zur Sichtbarkeit gelangt. Das Licht ist weder eine Emanation, noch eine Vibration; beide Ansichten sind der verwandt, welche die Durchsichtigkeit durch Poren erklärt, und deren offenbare Falschheit beweist, daß das Licht keinen mechanischen Gesetzen unterworfen ist. Die von den Franzosen ausgegangenen Constructionen des Lichts aus Molecülen und Atomen sind eine empörende Absurdität. (W. II, 342 fg. P. II, 123.) Die Ableitung der Wirkung und Färbung des Lichts aus den Vibrationen eines völlig imaginären Aethers, — diese mit unerhörter Dreistigkeit vorgetragene, kolossale Aufschneiderei und Narrenspoſſe wird besonders von den Unwissendsten der Gelehrtenrepublik mit einer so kindlichen Zuversicht und Sicherheit nachgesprochen, daß man denken sollte, sie hätten den Aether, seine Schwingungen, Atome und was sonst für Possen sein mögen, wirklich gesehen und in Händen gehabt. (P. II, 117. 122. 128.) Der Erfinder des Aethers ist Carteſius. (P. II, 123.) Es giebt im Grunde nur eine mechanische Wirkungsart, sie besteht im Eindringenwollen eines Körpers in den Raum, den ein anderer inne hat; darauf läuft Druck und Stoß zurück. Aber kein Körper kann durch Stoß wirken, der nicht zugleich schwer ist; das Licht ist ein imponderabile, also kann es nicht mechanisch, d. h. durch Stoß wirken. (P. II, 122 fg. 127 fg.)

2) Verhältniß des Lichts zur Gravitation.

Mit der Gravitation steht das Licht ohne Zweifel in einem gewissen Zusammenhang, jedoch indirect und im Sinne eines Widerspiels, *als* ihr absolutes Gegentheil. Es ist eine wesentlich ausbreitende Kraft,

wie die Gravitation eine zusammenziehende. Beide wirken stets geradlinig. Vielleicht kann man in einem tropischen Sinne das Licht den Reflex der Gravitation nennen. (P. II, 123.)

3) Verhältniß des Lichts zur Wärme.

Licht und Wärme sind Metamorphosen von einander. Die Sonnenstrahlen sind kalt, so lange sie leuchten; erst wann sie, auf undurchsichtige Körper treffend, zu leuchten aufhören, verwandelt sich ihr Licht in Wärme. Umgekehrt verwandelt sich die Wärme in Licht, beim Glühen der Steine, des Glases, der Metalle und des Flußspaths sogar bei geringer Erwärmung. (F. 77.)

Der nächste Verwandte des Lichts, im Grunde aber seine bloße Metamorphose, ist die Wärme, deren Natur daher am ersten dienen könnte, die seinige zu erläutern. Das Latent- und wieder frei-Werden der Wärme beweist unwidersprechlich ihre materielle Natur und, da sie eine Metamorphose des Lichts ist, auch die des Lichts. Doch nicht so materiell, wie die Wärme, verhält sich das Licht, als welches vielmehr nur eine Gespensternatur hat, indem es erscheint und verschwindet, ohne Spur, wo es geblieben sei. Blos wann das Licht, auf einen opaken Körper treffend, sich nach Maßgabe seiner Dunkelheit in Wärme verwandelt und nun die substantiellere Natur dieser angenommen hat, können wir insofern Rechenschaft von ihm geben. Dagegen nun zeigt es eine gewisse Materialität in der Reflexion und Refraction. (P. II, 123—127.) Die Metamorphose des Lichts in Wärme und umgekehrt erhält einen frappanten Beleg durch das Verhalten des Glases bei der Erwärmung. (P. II, 131.)

4) Verhältniß des Lichts zur Farbe. (S. Farbe.)

5) Antagonismus zwischen Licht und Schall.

Die bekannte Thatsache, daß Nachts alle Töne und Geräusche lauter schallen, als bei Tage, wird gewöhnlich aus der allgemeinen Stille der Nacht erklärt. Bei öfterer Beobachtung jenes Phänomens fühlt man sich jedoch zu der Annahme der Hypothese geneigt, daß die Sache auf einem wirklichen Antagonismus zwischen Schall und Licht beruhe, welcher Antagonismus daraus erklärt werden könnte, daß das in absolut geraden Linien strebende Wesen des Lichts, indem es die Luft durchdringt, die Elasticität derselben vermindere. Wäre nun dies constatirt, so würde es ein Datum mehr zur Kenntniß der Natur des Lichts sein. Wäre der Aether und das Vibrationssystem erwiesen; so würde die Erklärung, daß seine Wellen die des Schalles durchkreuzen und hemmen, Alles für sich haben. Die Endursache hingegen wäre hier diese, daß die Abwesenheit des Lichts, während sie den thierischen Wesen den Gebrauch des Gesichts benimmt, den des Gehörs erhöhte. (P. II, 132.)

6) Erklärung des Wohlgefallens am Lichte.

Das Licht ist das Erfreulichste der Dinge, Symbol alles Guten und Heilbringenden. Abwesenheit des Lichts macht uns unmittelbar traurig; seine Wiederkehr beglückt. Dies kommt daher, daß das Licht das Correlat und die Bedingung der vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise ist, der einzigen, die unmittelbar durchaus nicht den Willen afficirt. Die Freude über das Licht ist in der That nur die Freude über die objective Möglichkeit der reinsten und vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise und als solche daraus abzuleiten, daß das reine, von allem Wollen befreite und entledigte Erkennen höchst erfreulich ist und schon als solches einen großen Antheil am ästhetischen Genusse hat. (W. I, 235 fg.; II, 427.) Was für den Willen die Wärme, ist für die Erkenntniß das Licht. Das Licht ist eben daher der größte Demant in der Krone der Schönheit und hat auf die Erkenntniß jedes schönen Gegenstandes den entschiedensten Einfluß; seine Anwesenheit überhaupt ist unerläßliche Bedingung, seine günstige Stellung erhöht auch die Schönheit des Schönsten. (W. I, 239.)

7) Gegensatz zwischen dem physischen und geistigen Licht in Hinsicht auf die Schnelligkeit der Fortpflanzung.

Das starre Festhalten des großen Haufens an Vorurtheilen, Wahnbegriffen, Sitten, Gebräuchen und Trachten, das langsame Eindringen erkannter Wahrheiten in's Volk beweist, daß in Hinsicht auf die Schnelligkeit der Fortpflanzung dem physischen Lichte nichts unähnlicher ist, als das geistige. (P. II, 65.)

Liebe.

1) Das Wort „Liebe" in den alten und in den neuern Sprachen.

Armuth der Sprache kann eine dauernde Aequivocation und dadurch Verwirrung der Begriffe veranlassen. So bedeutet „Liebe" im Deutschen 1) caritas, αγαπη, welche Mitleid ist, das im tiefsten Grunde auf Erkenntniß der metaphysischen Identität mit dem Andern beruht; 2) amor, ερως, welcher der Wille der Gattung als solcher ist.

Amour, love, amore sind eben so äquivok wie „Liebe"; also stehen hierin alle neuern Sprachen den alten nach. (H. 403.)

2) Wesen aller wahren und reinen Liebe.

Da jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein positives Gut ist, die Freuden also nur negativer Natur sind und nur das Ende eines Uebels, so ist, was auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist was sie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniß des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt. Hieraus aber ergiebt

sich, daß die reine Liebe (αγαπη, caritas) ihrer Natur nach Mitleid ist. Alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht. Selbstsucht ist der ερως; Mitleid ist die αγαπη. Mischungen von beiden finden häufig Statt. (W. I, 443 fg.)

3) Gemeinschaftliche Wurzel von caritas und amor.

Caritas und amor haben ganz in der Tiefe eine gemeinschaftliche Wurzel. In beiden nämlich handelt durch das Individuum sein jenseits der Erscheinung und der Individualität liegendes metaphysisches Substrat, der Wille zum Leben, einmal als Geist der Gattung, indem er sie zu perpetuiren und ihren Typus rein zu halten strebt (vgl. Geschlechtsliebe), — im andern Fall, indem er sich auch hier über die Individualität erhebt und in verschiedenen Individuen seine eigene Identität erkennend, eines für das andere sorgen läßt. (H. 405.)

Lied, s. Lyrik.

Linguistik, s. Sprache.

List, s. Lüge.

Litteratur.

1) Positive Schädlichkeit der schlechten Litteratur.

Es ist in der Litteratur nicht anders, als im Leben; wohin auch man sich wende, trifft man sogleich auf den incorrigibeln Pöbel der Menschheit, welcher Alles erfüllt und Alles beschmutzt, wie die Fliegen im Sommer. Daher die Unzahl schlechter Bücher, dieses wuchernde Unkraut der Litteratur, welches dem Weizen die Nahrung entzieht und ihn erstickt. Sie reißen nämlich Zeit, Geld und Aufmerksamkeit des Publicums, welche von Rechtswegen den guten Büchern gehören, an sich, während sie blos in der Absicht, Geld einzutragen, oder Aemter zu verschaffen, geschrieben sind. Sie sind also nicht blos unnütz, sondern positiv schädlich. (P. II, 589 fg.)

2) Gegensatz der wirklichen und scheinbaren Litteratur.

Es giebt zu allen Zeiten zwei Litteraturen, die ziemlich fremd neben einander hergehen: eine wirkliche und eine blos scheinbare. Jene erwächst zur bleibenden Litteratur. Betrieben von Leuten, die für die Wissenschaft, oder die Poesie, leben, geht sie ihren Gang ernst und still, aber äußerst langsam, producirt in Europa kaum ein Dutzend Werke im Jahrhundert, welche jedoch bleiben. Die andere, betrieben von Leuten, die von der Wissenschaft, oder Poesie, leben, geht im Galopp, unter großem Lärm und Geschrei der Betheiligten, und bringt jährlich viele Tausend Werke zu Markte. Aber nach wenig Jahren frägt man: wo sind sie? Man kann daher auch diese als die fließende, jene als die stehende Litteratur bezeichnen. (P. II, 591.)

Wie in der Kunst, so ist auch in der Litteratur fast jeder Zeit irgend eine falsche Grundansicht, oder Weise, oder Manier, im Schwange und

wird bewundert. Die gemeinen Köpfe sind eifrig bemüht, solche sich anzueignen und zu üben. Der Einsichtige erkennt und verschmäht sie; er bleibt außer der Mode. Aber nach einigen Jahren kommt auch das Publicum dahinter und erkennt die Faxe für Das, was sie ist, verlacht sie jetzt, und die bewunderte Schminke aller jener manierirten Werke fällt ab, wie eine schlechte Gypsverzierung von der damit bekleideten Mauer, und wie diese stehen sie alsdann da. (P. II, 544.)

3) Gegen die Toleranz und Höflichkeit in der Litteratur.

Es ist durchaus falsch, die Toleranz, welche man gegen stumpfe, hirnlose Menschen in der Gesellschaft nothwendig haben muß, auch auf die Litteratur übertragen zu wollen. Denn hier sind sie unverschämte Eindringlinge, und hier das Schlechte herabzusetzen ist Pflicht gegen das Gute. Ueberhaupt ist in der Litteratur die Höflichkeit, als welche aus der Gesellschaft stammt, ein fremdartiges, sehr oft schädliches Element; weil sie verlangt, daß man das Schlechte gut heißt und dadurch den Zwecken der Wissenschaften, wie der Kunst, gerade entgegenarbeitet. (P. II, 545 fg.)

4) Gegen die Anonymität in der Litteratur. (S. Anonymität.)

Litteraturgeschichte.

1) Der Lauf der Litteraturgeschichte.

Während in der Weltgeschichte ein halbes Jahrhundert immer für die Entwicklung beträchtlich ist, so ist hingegen in der Geschichte der Litteratur die selbe Zeit oft für gar keine zu rechnen; man steht noch, wo man vor funfzig Jahren gewesen. Denn stümperhafte Versuche gehen sie nicht an. Dies zu erläutern, denke man sich die Fortschritte der Erkenntniß beim Menschengeschlechte unter dem Bilde einer Planetenbahn. Dann lassen sich die Irrwege, auf welche es meistens bald nach jedem bedeutenden Fortschritte geräth, durch Ptolemäische Epicyklen darstellen, nach der Durchlaufung eines jeden von welchen es wieder da ist, wo es vor dem Antritt derselben war. Die großen Köpfe jedoch, welche wirklich auf jener Planetenbahn das Geschlecht weiterführen, machen den jedesmaligen Epicyklus nicht mit. Mit diesem Hergange der Dinge hängt es zusammen, daß wir den wissenschaftlichen, litterarischen und artistischen Zeitgeist ungefähr alle 30 Jahre deklarirten Bankrott machen sehen. In solcher Zeit nämlich haben alsdann die jedesmaligen Irrthümer sich so gesteigert, daß sie unter der Last ihrer Absurdität zusammenstürzen, und zugleich hat die Opposition sich an ihnen gestärkt. Nun also schlägt es um; oft aber folgt jetzt ein Irrthum in entgegengesetzter Richtung. Diesen Gang der Dinge in seiner periodischen Wiederkehr zu zeigen, wäre der rechte pragmatische Stoff der Litteraturgeschichte. (P. II, 591—593.)

2) Die tragiſche Seite der Litteraturgeſchichte.

Eine Darſtellung der tragiſchen Seite der Litteraturgeſchichte würde zeigen, wie die verſchiedenen Nationen, deren jede ihren höchſten Stolz in die großen Schriftſteller und Künſtler, welche ſie aufzuweiſen hat, ſetzt, dieſe während ihres Lebens behandelt haben. Sie brächte uns alſo jenen endloſen Kampf vor die Augen, den das Gute und Aechte aller Zeiten und Länder gegen das jedes Mal herrſchende Verkehrte und Schlechte zu beſtehen hat, das Märtyrerthum faſt aller wahren Erleuchter der Menſchheit, faſt aller großen Meiſter in jeder Art und Kunſt. (P. II, 594 fg.)

3) Gegenſatz zwiſchen der politiſchen und der Litteraturgeſchichte. (S. Geſchichte.)

4) Gegen die Monomanie, Litteraturgeſchichte zu leſen.

Gegen die heut zu Tage herrſchende Monomanie, Litteraturgeſchichte zu leſen, um von Allem ſchwätzen zu können, ohne irgend etwas eigentlich zu kennen, iſt eine höchſt leſenswerthe Stelle in Lichtenbergs Schriften (Bd. II, S. 302 der alten Ausgabe) zu empfehlen. (P. II, 594.)

Litteraturzeitungen.

1) Aufgabe der Litteraturzeitungen.

Die Litteraturzeitungen ſollten gegen die immer höher ſteigende Sündfluth unnützer und ſchlechter Bücher der Damm ſein, indem ſie, unbeſtechbar, gerecht und ſtrenge urtheilend, jedes Machwerk eines Unberufenen, jede Schreiberei, mittelſt welcher der leere Kopf dem leeren Beutel zu Hülfe kommen will, folglich wohl $^9/_{10}$ aller Bücher, ſchonungslos geißelten und dadurch pflichtgemäß dem Schreibekitzel und der Prellerei entgegenarbeiteten, ſtatt ſolche dadurch zu befördern, daß ihre niederträchtige Toleranz im Bunde ſteht mit Autor und Verleger, um dem Publicum Zeit und Geld zu rauben. (P. II, 544.)

2) Von Wem allein eine ihre Aufgabe erfüllende Litteraturzeitung ausgehen kann.

Eine ihre Aufgabe erfüllende Litteraturzeitung könnte nur von Leuten geſchrieben werden, in welchen unbeſtechbare Redlichkeit mit ſeltenen Kenntniſſen und noch ſeltenerer Urtheilskraft vereint wäre; demnach könnte ganz Deutſchland allerhöchſtens und kaum eine ſolche Litteraturzeitung zu Stande bringen, die dann aber daſtehen würde als ein gerechter Areopag, und zu der jedes Mitglied von den ſämmtlichen andern gewählt ſein müßte; ſtatt daß jetzt die Litteraturzeitungen von Univerſitätsgilden, oder Litteratenkliquen, im Stillen vielleicht gar von Buchhändlern, zum Nutzen des Buchhandels betrieben werden und in der Regel einige Coalitionen ſchlechter Köpfe zum Nichtaufkommenlaſſen des Guten enthalten. (P. II, 546.)

3) Verwerflichkeit der Anonymität in Litteraturzeitungen.

In Litteraturzeitungen hat zur Einführung der Anonymität der Vorwand gedient, daß sie den redlichen Recensenten, den Warner des Publicums, schützen sollte gegen den Groll des Autors und seiner Gönner; allein gegen Einen Fall dieser Art werden hundert sein, wo sie blos dient, Den, der das was er sagt nicht vertreten kann, aller Verantwortlichkeit zu entziehn, oder wohl gar die Schande Dessen zu verhüllen, der feil und niederträchtig genug ist, für ein Trinkgeld vom Verleger ein schlechtes Buch dem Publicum anzupreisen. Alles anonyme Recensiren ist auf Lug und Trug abgesehen. Anonyme Litteraturzeitungen sind ganz eigentlich der Ort, wo ungestraft Unwissenheit über Gelehrsamkeit, und Dummheit über Verstand zu Gericht sitzt, und wo das Publicum ungestraft belogen, auch um Geld und Zeit durch Lob des Schlechten geprellt wird. (P. II, 546 fg. Vergl. auch Anonymität.)

Logik.

1) Definition der Logik.

Die Logik ist ein Theil der Erkenntnißlehre, also der philosophia prima. Diese zerfällt nämlich in die Betrachtung der primären, d. i. anschaulichen Vorstellungen, welchen Theil man Dianoiologie oder Verstandeslehre nennen kann, und in die Betrachtung der secundären, d. i. abstracten Vorstellungen, nebst der Gesetzmäßigkeit ihrer Handhabung, also Logik oder Vernunftlehre. (P. II, 19.) In der Logik ist der formelle Theil der abstracten Erkenntniß niedergelegt und dargestellt, und deshalb ist sie von unsern Vätern ganz richtig Vernunftlehre benannt worden. (G. 115.) Die Logik ist eben nur das als ein System von Regeln ausgesprochene natürliche Verfahren der Vernunft selbst. (G. 116.) Die Logik ist das allgemeine, durch Selbstbeobachtung der Vernunft und Abstraction von allem Inhalt erkannte und in der Form von Regeln ausgedrückte Wissen von der Verfahrungsweise der Vernunft. Sie ist die specielle Kenntniß der Organisation und Action der Vernunft. (W. I, 54 fg.) Sie bildet mit der Dialektik und Rhetorik zusammen das Ganze einer Technik der Vernunft. (W. II, 112.) Sie kann nur auf die formale Wahrheit, nicht auf die materiale führen. Sie setzt das Vorhandensein der Begriffe voraus und lehrt nur, wie man regelrecht damit zu operiren habe; sie bleibt dabei immer auf dem Gebiete der Begriffe. Ob es aber in rerum natura Dinge gebe, die diesen Begriffen entsprechen, ob die Begriffe sich auf wirkliche Dinge beziehen, oder blos willkürlich ersonnen sind, das geht sie nichts an. Darum kann auch bei dem schärfsten und regelrechtesten Denken oft gar kein wahrhafter Gehalt sein und es sich um lauter Chimären drehen. Urtheile aus Urtheilen ableiten ist Alles was die Logik lehrt und was die Vernunft allein und abgesondert durch sich selbst vermag. (H. 36 fg.)

2) Werth der Logik.

Die Logik kann nie von praktischem Nutzen, sondern nur von theoretischem Interesse für die Philosophie sein. Denn obwohl sich sagen ließe, daß sie sich zum vernünftigen Denken verhält, wie der Generalbaß zur Musik, die Ethik zur Tugend, oder die Aesthetik zur Kunst, so ist doch zu bedenken, daß noch kein Künstler es durch Studium der Aesthetik geworden ist, noch ein edler Charakter durch Studium der Ethik, daß lange vor Rameau richtig und schön componirt wurde, und auch, daß man nicht den Generalbaß inne zu haben braucht, um Disharmonie zu bemerken. Ebenso wenig nun braucht man Logik zu wissen, um sich nicht durch Trugschlüsse täuschen zu lassen. Jedoch ist einzuräumen, daß, wenn auch nicht für die Beurtheilung, dennoch für die Ausübung der musikalischen Composition der Generalbaß von großem Nutzen ist; sogar auch mögen, wenngleich in geringerm Grade, Aesthetik und selbst Ethik für die Ausübung einigen, wiewohl hauptsächlich negativen Nutzen haben, also auch ihnen nicht aller praktische Werth abzusprechen sein; aber von der Logik läßt sich nicht einmal so viel rühmen. Sie ist nämlich blos das Wissen in abstracto dessen, was Jeder in concreto weiß. Daher, so wenig als man sie braucht, einem falschen Räsonnement nicht beizustimmen, so wenig ruft man ihre Regeln zu Hülfe, um ein richtiges zu machen, und selbst der geschickteste Logiker setzt sie bei seinem wirklichen Denken ganz bei Seite. (W. I, 53 fg.) Praktischen Nutzen wird die Logik, wenigstens für das eigene Denken, nicht haben. Denn die Fehler unsers eigenen Räsonnements liegen fast nie in den Schlüssen, noch sonst in der Form, sondern in den Urtheilen, also in der Materie des Denkens. Hingegen können wir bei der Controverse bisweilen einigen praktischen Nutzen von der Logik ziehen, indem wir die, aus deutlich oder undeutlich bewußter Absicht trügerische Argumentation des Gegners auf die strenge Form regelmäßiger Schlüsse zurückführen und dann ihre Fehler gegen die Logik nachweisen. (W. II, 113; I, 55. H. 36—38.)

Obgleich die Logik aber ohne praktischen Nutzen ist, so ist sie doch theoretisch interessant und wichtig und muß als philosophische Disciplin beibehalten werden, als specielle Kenntniß der Organisation und Action der Vernunft. (W. I, 54 fg.; II, 113. H. 36.)

3) Wie die Logik zu lehren ist.

Als abgeschlossene, für sich bestehende, in sich vollendete, abgerundete und vollkommen sichere Disciplin ist die Logik berechtigt, für sich allein und unabhängig von allen andern wissenschaftlich abgehandelt und ebenso auf Universitäten gelehrt zu werden; aber ihren eigentlichen Werth erhält sie erst im Zusammenhange der gesammten Philosophie, bei Betrachtung des Erkennens, und zwar des vernünftigen oder abstracten Erkennens. Demgemäß sollte ihr Vortrag nicht so sehr die Form einer auf das Praktische gerichteten Wissenschaft haben, als vielmehr darauf gerichtet sein, daß das Wesen der Vernunft und des Be-

griffs erkannt und der Satz vom Grunde des Erkennens ausführlich betrachtet werde. (W. I, 55.)

4) Worauf die Sicherheit der Logik und die Uebereinstimmung Aller im Logischen beruht.

Die vollkommene Sicherheit der Wissenschaften a priori, also der Logik und Mathematik, beruht hauptsächlich darauf, daß in ihnen uns der Weg vom Grunde auf die Folge offen steht, der allemal sicher ist. Dies verleiht ihnen den Charakter rein objectiver Wissenschaften, d. h. solcher, über deren Wahrheiten Alle, welche dieselben verstehen, auch übereinstimmend urtheilen müssen; welches um so auffallender ist, als gerade sie auf den subjectiven Formen des Intellects beruhen, während die empirischen Wissenschaften allein es mit dem handgreiflichen Objectiven zu thun haben. (W. II, 98.)

Die nothwendige Uebereinstimmung Aller im Logischen und Mathematischen rührt nicht von etwas Aeußerem her, sondern von der gleichen Beschaffenheit der subjectiven Erkenntnißformen in allen Individuen. Beim Logischen und Mathematischen ist der Stoff ganz und gar im Kopfe eines Jeden; und dieser Kopf ist entweder so, daß er die Functionen gar nicht (der Blödsinnige), oder so, daß er sie richtig vollzieht. (H. 331 fg.)

5) Gegen den falschen Gebrauch des Wortes „Logik".

Es ist unpassend, wenn man Logik sagt, wo man gesunde Vernunft meint. Man liest bisweilen das Lob von Schriftstellern: „es ist viel Logik in dem Werk", statt: „es enthält richtige Urtheile und Schlüsse", oder man hört: „er sollte erst Logik studiren", statt: „er sollte seine Vernunft gebrauchen und denken, ehe er schreibt". (H. 37.) Die Ausdrücke vernünftig und logisch verhalten sich zu einander, wie Praxis und Theorie. (G. 116.)

Logos.

1) Logos im Sinne von Vernunft. (S. Vernunft.)

2) Der Logos im Eingang des Johannis-Evangeliums.

Wenn man liest, was über die Zahlenphilosophie der Pythagoräer in den Scholien zum Aristoteles gesagt wird; so kann man auf die Vermuthung gerathen, daß der so seltsame und geheimnißvolle, an das Absurde streifende Gebrauch des Wortes λογος im Eingang des dem Johannes zugeschriebenen Evangeliums, wie auch die früheren Analoga desselben beim Philo, von der Pythagorischen Zahlenphilosophie abstamme, nämlich von der Bedeutung des Wortes λογος im arithmetischen Sinne, als Zahlenverhältniß, ratio numerica, da ein solches Verhältniß nach den Pythagoräern die innerste unzerstörbare Essenz jedes Wesens ausmacht, also dessen erstes und ursprüngliches Principium, αρχη, ist; wonach denn von jedem Dinge gälte: im Anfang war der Logos. (P. I, 42 fg.)

Lüge.

1) Urſprung und Zweck der Lüge.

Es giebt zwei Arten der Ausübung des Unrechts, Gewalt und Liſt. (Vergl. Gewalt.) Die Lüge gehört zur Letzteren. Von der Ausübung des Unrechts durch Gewalt unterſcheidet nämlich die durch Liſt ſich dadurch, daß während jene ſich der phyſiſchen Cauſalität bedient, dieſe die geiſtige Cauſalität, d. i. die durch das Erkennen durchgegangene Cauſalität, die Motivation (vergl. über dieſe unter Grund: Satz vom Grund des Handelns) anwendet, indem ſie dem fremden Individuum, das ſie zwingen will, Scheinmotive vorſchiebt, vermöge welches es ſeinem Willen zu folgen glaubend, doch nur dem des Andern folgt. Da das Medium, in welchem die Motive liegen, die Erkenntniß iſt, ſo kann der Liſtige ſeinen Zweck nur durch Verfälſchung der fremden Erkenntniß erreichen, und dieſe eben iſt die Lüge. (W. I, 398. E. 222.)

Die Lüge bezweckt allemal Einwirkung auf den fremden Willen, nicht auf ſeine Erkenntniß allein für ſich und als ſolche, ſondern auf dieſe nur als Mittel, nämlich ſofern ſie ſeinen Willen beſtimmt. Denn das Lügen ſelbſt, als vom Willen ausgehend, bedarf eines Motivs; ein ſolches kann aber nur der fremde Wille ſein, nicht die fremde Erkenntniß an und für ſich. Dies gilt nicht nur von allen aus offenbarem Eigennutz entſprungenen Lügen, ſondern auch von den aus reiner Bosheit, die ſich an den ſchmerzlichen Folgen des von ihr veranlaßten fremden Irrthums weiden will, hervorgegangenen. Sogar die bloße Windbeutelei bezweckt, mittelſt dadurch erhöhter Achtung, oder verbeſſerter Meinung von Seiten der Andern, größern oder leichtern Einfluß auf ihr Wollen und Thun. (W. I, 398. E. 222.)

Die Quelle der Lüge iſt allemal die Abſicht, die Herrſchaft ſeines Willens auszudehnen über fremde Individuen, den Willen dieſer zu verneinen, um ſeinen eigenen deſto beſſer zu bejahen; folglich geht die Lüge als ſolche aus von Ungerechtigkeit, Uebelwollen, Bosheit. (H. 402.)

2) Worauf die Unrechtmäßigkeit der Lüge beruht.

Aus dem über Urſprung und Zweck der Lüge Geſagten ergiebt ſich, daß jede Lüge, wie jede Gewaltthätigkeit, als ſolche Unrecht iſt, weil ſie ſchon als ſolche zum Zweck hat, die Herrſchaft des Willens des Lügenden auf fremde Individuen auszudehnen, alſo ſeinen Willen durch Verneinung des ihrigen zu bejahen, ſo gut wie die Gewalt. (W. I, 399.) Die Unrechtmäßigkeit der Lüge beruht darauf, daß ſie ein Werkzeug der Liſt, d. h. des Zwanges mittelſt der Motivation iſt. Dies aber iſt ſie in der Regel. (E. 222.)

3) Unterſchied zwiſchen Lüge und bloßer Verweigerung einer Ausſage.

Das bloße Verweigern einer Wahrheit, d. h. einer Ausſage überhaupt, iſt an ſich kein Unrecht, wohl aber jedes Aufheften einer Lüge.

Wer dem verirrten Wanderer den rechten Weg zu zeigen sich weigert, thut ihm kein Unrecht, wohl aber der, welcher ihn auf den falschen hinweist. (W. I, 398.)

4) Inwieweit es ein Recht zur Lüge giebt.

Die Abwehrung fremden Unrechts ist nur die Verneinung einer Verneinung, also Recht. Ich kann ohne Unrecht den meinen Willen verneinenden fremden Willen zwingen, von dieser Verneinung abzustehen, d. h. ich habe somit ein Zwangsrecht. In allen Fällen daher, wo ich ein Zwangsrecht, ein vollkommenes Recht habe, Gewalt gegen Andere zu gebrauchen, kann ich nach Maßgabe der Umstände ebensowohl der fremden Gewalt auch die List entgegenstellen, ohne Unrecht zu thun, und habe folglich ein Recht zur Lüge, gerade soweit, wie ich es zum Zwange habe, z. B. gegen Räuber und unberechtigte Gewaltiger jeder Art. (W. I, 401 fg. E. 222.)

Aber das Recht zur Lüge geht sogar noch weiter; es tritt ein bei jeder völlig unbefugten Frage, deren Beantwortung nicht nur, sondern schon deren bloße Zurückweisung mich in Gefahr bringen würde. Hier ist die Lüge die Nothwehr gegen unbefugte Neugier, deren Motiv meistens kein wohlwollendes ist. Aber auch nur für den Fall der Nothwehr gestattet die Moral den Gebrauch der Lüge. Den Fall der Nothwehr gegen Gewalt oder List ausgenommen, ist jede Lüge ein Unrecht; daher die Gerechtigkeit Wahrhaftigkeit gegen Jedermann fordert. Aber gegen die völlig unbedingte, ausnahmslose Verwerflichkeit der Lüge spricht schon dies, daß es Fälle giebt, wo Lüge sogar Pflicht ist, namentlich für Aerzte; ebenfalls, daß es edelmüthige Lügen giebt. Die gangbare Lehre von der Nothlüge ist ein elender Flicken auf dem Kleide einer armseligen Moral. Kants Polemik gegen die Lüge ist nicht stichhaltig. (E. 222—225.)

5) Warum die Lüge schimpflicher ist und für schimpflicher gilt, als Gewalt.

Unrecht durch Gewalt ist für den Ausüber nicht so schimpflich, wie Unrecht durch List, weil jenes von physischer Kraft zeugt, welche unter allen Umständen dem Menschengeschlechte imponirt, dieses hingegen durch Gebrauch des Umwegs Schwäche verräth und ihn also als physisches und moralisches Wesen zugleich herabsetzt; zudem, weil Lug und Betrug nur dadurch gelingen kann, daß wer sie ausübt zu gleicher Zeit selbst Abscheu und Verachtung dagegen äußern muß, um Zutrauen zu gewinnen, und sein Sieg darauf beruht, daß man ihm die Redlichkeit zutraut, die er nicht hat. (W. I, 399.)

Daß nach dem Princip der ritterlichen Ehre (vergl. unter Ehre: eine Afterart der Ehre) der Vorwurf der Lüge als so schwer und eigentlich mit dem Blute des Anschuldigers abzuwaschen genommen wird, während die Anschuldigung eines durch Gewalt verübten Unrechts nicht als so drückend betrachtet wird, liegt daran, daß nach dem

Princip der ritterlichen Ehre eigentlich die Gewalt das Recht begründe; wer nun, um ein Unrecht auszuführen, zur Lüge greift, beweiſt, daß ihm die Gewalt, oder der zur Anwendung dieſer nöthige Muth abgeht. Jede Lüge zeugt von Furcht; das bricht den Stab über ihn. (E. 226.) Hiſtoriſch ſchreibt ſich die hohe Indignation des ritterlichen Ehrenprincips über den Vorwurf der Lüge aus dem Mittelalter her. (P. I, 394.)

6) Vertragsbruch, Betrug und Verrath.

Die vollkommenſte Lüge iſt der gebrochene Vertrag, weil hier die das Weſen und den Zweck der Lüge ausmachenden Beſtimmungen vollſtändig und deutlich vorhanden ſind. Denn, indem ich einen Vertrag eingehe, iſt die fremde verheißene Leiſtung unmittelbar und eigentlich das Motiv zur meinigen nunmehr erfolgenden. Die Verſprechen werden mit Bedacht und förmlich gewechſelt. Bricht der Andere den Vertrag, ſo hat er mich getäuſcht und, durch Unterſchieben bloßer Scheinmotive in meine Erkenntniß, meinen Willen nach ſeiner Abſicht gelenkt, die Herrſchaft ſeines Willens über das fremde Individuum ausgedehnt, alſo ein vollkommenes Unrecht begangen. Hierauf gründet ſich die moraliſche Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der Verträge. (W. I, 399. E. 222.) Das Verächtliche des Betruges kommt daher, daß er durch Gleißnerei ſeinen Mann entwaffnet, ehe er ihn angreift. Der Verrath iſt ſein Gipfel und wird, weil er in die Kategorie der doppelten Ungerechtigkeit gehört, tief verabſcheut. (E. 222.)

Der tiefe Abſcheu, den Argliſt, Treuloſigkeit und Verrath überall erregen, beruht darauf, daß Treue und Redlichkeit das Band ſind, welches den in die Vielheit der Individuen zerſplitterten Willen doch von Außen wieder zur Einheit verbindet und dadurch den Folgen des aus jener Zerſplitterung hervorgegangenen Egoismus Schranken ſetzt. Treuloſigkeit und Verrath zerreißen dieſes letzte, äußere Band und geben dadurch den Folgen des Egoismus gränzenloſen Spielraum. (W. I, 399.)

7) Ein Mittel zur Entlarvung der Lüge.

Wenn man argwöhnt, daß Einer lüge, ſtelle man ſich gläubig; da wird er dreiſt, lügt ſtärker und iſt entlarvt. (P. I, 494.)

Lumpe.

1) Beſcheidenheit der Lumpe. (S. Beſcheidenheit.)
2) Geſelligkeit der Lumpe. (S. Geſelligkeit, und unter Einſamkeit: Liebe zur Einſamkeit als Maßſtab intellectualen Werthes.)

Luſtbarkeiten, ſ. Freude.

Luſtſpiel.

1) Gegenſatz des Luſtſpiels gegen das Trauerſpiel.

Während die Tendenz und letzte Abſicht des Trauerſpiels ein Hinwenden zur Reſignation, zur Verneinung des Willens zum Leben iſt;

ſo iſt in ſeinem Gegenſatz, dem Luſtſpiel, die Aufforderung zur fortgeſetzten Bejahung des Willens leicht erkennbar. Zwar muß auch das Luſtſpiel, wie unausweichbar jede Darſtellung des Menſchenlebens, Leiden und Widerwärtigkeiten vor die Augen bringen; allein es zeigt ſie uns vor als vorübergehend, ſich in Freude auflöſend, überhaupt mit Gelingen, Siegen und Hoffen gemiſcht, welche am Ende doch überwiegen; und dabei hebt es den unerſchöpflichen Stoff zum Lachen hervor, von dem das Leben, ja, deſſen Widerwärtigkeiten ſelbſt erfüllt ſind, und der uns unter allen Umſtänden bei guter Laune erhalten ſollte. Es beſagt alſo, im Reſultat, daß das Leben im Ganzen recht gut und beſonders durchweg kurzweilig ſei. (W. II, 498 fg. H. 371.)

2) Die Komödie der Alten.

Die Alten haben in ihrer Komödie uns einen treuen und bleibenden Abdruck ihres heitern Lebens und Treibens hinterlaſſen, ſo deutlich und genau, daß es den Schein erhält, als hätten ſie es in der Abſicht gethan, von der ſchönen und edeln Exiſtenz, deren Flüchtigkeit ſie bedauerten, wenigſtens ein bleibendes Abbild auf die ſpäteſte Nachwelt zu vererben. Füllen wir nun dieſe uns überlieferten Hüllen und Formen wieder mit Fleiſch und Bein aus, durch Darſtellung des Plautus und Terenz auf der Bühne; ſo tritt jenes längſt vergangene, rege Leben wieder friſch und froh vor uns hin, — wie die antiken Muſaikfußböden, wenn benetzt, wieder im Glanze ihrer alten Farben daſtehen. (P. II, 471 fg.)

3) Die deutſche Komödie.

Die allein ächte deutſche Komödie, aus dem Weſen und Geiſte der Nation hervorgegangen und ihn darſtellend, iſt, nach der einzig daſtehenden Minna von Barnhelm, das Iffland'ſche Schauſpiel. Die Vorzüge dieſer Stücke ſind, eben wie die der Nation, die ſie treu abbilden, mehr moraliſch, als intellectuell; wovon das Umgekehrte von der franzöſiſchen und engliſchen Komödie behauptet werden könnte. (P. II, 472.)

4) Ob es ſchwieriger ſei, eine gute Komödie, als eine gute Tragödie zu ſchreiben.

In das Verzeichniß beliebter und von Unzähligen mit Selbſtgenüge nachgeſprochener Irrthümer gehört auch der Satz: Es iſt leichter eine gute Tragödie, als eine gute Komödie zu ſchreiben. (P. II, 64.)

5) Warum Fürſten kein geeigneter Gegenſtand für das Luſtſpiel ſind.

Während zum Trauerſpiel nur ſolche Handlungen taugen, die das Leben im Ganzen und Großen betreffen und nicht ins Einzelne gehen, daher faſt nur Fürſten und Heerführer darin auftreten können, das bürgerliche Trauerſpiel hingegen nicht leicht gelingt, weil das Leben en detail, auch wenn es noch ſo verdrießlich iſt, immer ein Luſtſpiel

ist; so würde dagegen ein Lustspiel von Fürsten nicht leicht gelingen, weil ihr Thun in's Große geht, es sei denn, daß man sie nicht als Fürsten im Stück ansieht, sondern nur als Glieder ihrer Familie. (H. 372.)

Luxus.

1) Gegen den Luxus.

Der Luxus ist die entferntere Ursache jenes Uebels, welches entweder unter dem Namen der Sclaverei, oder unter dem des Proletariats, jederzeit auf der großen Mehrzahl des Menschengeschlechts gelastet hat. Damit nämlich einige Wenige das Entbehrliche, Ueberflüssige und Raffinirte haben, ja, erkünstelte Bedürfnisse befriedigen können, muß auf Dergleichen ein großes Maß der vorhandenen Menschenkräfte verwendet und daher dem Nothwendigen, der Hervorbringung des Unentbehrlichen, entzogen werden. So lange daher auf der einen Seite der Luxus besteht, muß nothwendig auf der andern übermäßige Arbeit und schlechtes Leben bestehen, sei es unter dem Namen der Armuth oder dem der Sclaverei. Der ganze unnatürliche Zustand der Gesellschaft, der allgemeine Kampf, um dem Elend zu entgehen, die so viel Leben kostende Seefahrt, das verwickelte Handelsinteresse und endlich die Kriege, zu welchen das Alles Anlaß giebt, — alles Dieses hat zur alleinigen Wurzel den Luxus. Demnach würde zur Verminderung des menschlichen Elends das Wirksamste die Verminderung, ja, Aufhebung des Luxus sein. (P. II, 261 fg.)

2) Für den Luxus.

So viel Wahres auch die angegebenen Gegengründe gegen den Luxus haben, so läßt sich ihnen doch Folgendes entgegenstellen. Was durch die dem Luxus fröhnenden Arbeiten das Menschengeschlecht an Muskelkräften (Irritabilität) für seine nothwendigsten Zwecke verliert, wird ihm reichlich ersetzt durch die gerade bei dieser Gelegenheit frei werdenden Nervenkräfte (Sensibilität, Intelligenz). Künste und Wissenschaften sind Kinder des Luxus, und ihr Werk ist jene Vervollkommnung der Technologie in allen ihren Zweigen, welche das Maschinenwesen zu einer früher nie geahndeten Höhe gebracht hat. Die Erzeugnisse der Maschinen aber kommen keineswegs den Reichen allein, sondern Allen zu Gute. Auch das Leben der niedrigsten Klasse hat daher gegen frühere Zeiten viel an Bequemlichkeit gewonnen, und durch Verminderung schwerer körperlicher Arbeit ist die Geistescultur allgemeiner geworden. Weil ferner die Künste die Sitten mildern, so werden auch die Kriege und Duelle immer seltener. Abgesehen hiervon aber ist gegen die Abschaffung des Luxus und gegen die Einführung gleichmäßiger Vertheilung aller körperlichen Arbeit zu erwägen, daß die große Heerde des Menschengeschlechts der Führer und Leiter bedarf, und daß diese sowohl von körperlicher Arbeit, als von gemeinem

Mangel befreit zu bleiben, ja auch nach Maßgabe ihrer viel größern Leistungen mehr zu besitzen und zu genießen berechtigt sind, als der gemeine Mann. (P. II, 262—264.)

Lyrik.

1) Subjectivität der lyrischen Gattung.

Der lyrischen Poesie, dem eigentlichen Liede, wo der Dichtende nur seinen eigenen Zustand lebhaft anschaut und beschreibt, der Dargestellte also auch der Darstellende ist, ist eben deshalb eine gewisse Subjectivität wesentlich. Die lyrische Gattung ist deshalb auch die leichteste, und wenn die Kunst sonst nur dem so seltenen, ächten Genius angehört, so kann selbst der im Ganzen nicht sehr eminente Mensch, wenn in der That durch starke Anregung von Außen irgend eine Begeisterung seine Geisteskräfte erhöht, ein schönes Lied zu Stande bringen; denn es bedarf dazu nur einer lebhaften Anschauung seines eigenen Zustandes im aufgeregten Moment. Die Stimmung des Augenblicks zu ergreifen und im Liede zu verkörpern ist die ganze Leistung dieser poetischen Gattung. Dennoch bildet, da der Dichter überhaupt der allgemeine Mensch ist, in der lyrischen Poesie ächter Dichter sich das Innere der ganzen Menschheit ab. (W. I, 293 fg.)

2) Wesen des Liedes.

Das eigenthümliche Wesen des Liedes besteht in Folgendem. Es ist das Subject des Willens, d. h. das eigene Wollen, was das Bewußtsein des Singenden füllt, oft als ein entbundenes, befriedigtes Wollen (Freude), wohl noch öfter aber als ein gehemmtes (Trauer), immer als Affect, Leidenschaft, bewegter Gemüthszustand. Neben diesen jedoch und zugleich damit wird durch den Anblick der umgebenden Natur der Singende sich seiner bewußt als Subjects des reinen, willenlosen Erkennens, dessen unerschütterliche, selige Ruhe nunmehr in Contrast tritt mit dem Drange des immer beschränkten, immer noch dürftigen Wollens. Die Empfindung dieses Contrastes, dieses Wechselspiels ist es eigentlich, was sich im Ganzen des Liedes ausspricht und was überhaupt den lyrischen Zustand ausmacht. (W. I, 294—296.)

M.

Machiavellismus.

Machiavells Problem war die Auflösung der Frage, wie sich der Fürst **unbedingt** auf dem Thron erhalten könne, trotz innern und äußern Feinden. Sein Problem war also keineswegs das ethische, ob ein Fürst als Mensch dergleichen wollen solle, oder nicht; sondern rein das politische, wie er, **wenn** er es will, es ausführen könne. Hierzu nun giebt er die Auflösung, wie man eine Anweisung zum Schachspielen schreibt, bei der es doch thöricht wäre, die Beantwortung der Frage zu vermissen, ob es moralisch räthlich sei, überhaupt Schach zu spielen. Dem Machiavell die Immoralität seiner Schrift vorwerfen, ist eben so angebracht, als es wäre, einem Fechtmeister vorzuwerfen, daß er nicht seinen Unterricht mit einer moralischen Vorlesung über Mord und Todschlag eröffnet. (W. I, 612.) Aus der Lehre des Machiavelli läßt sich entnehmen, daß zwar zwischen Individuen, und in der Moral und Rechtslehre für Diese, der Grundsatz quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris allerdings gilt; hingegen zwischen Völkern und in der Politik der umgekehrte: quod tibi fieri non vis, id alteri tu feceris. Willst du nicht unterjocht werden, so unterjoche bei Zeiten den Nachbar, sobald nämlich seine Schwäche dir die Gelegenheit darbietet. (P. II, 259. H. 6.) Machiavellis Buch ist blos die auf die Theorie zurückgeführte und in dieser mit systematischer Consequenz dargestellte, damals noch herrschende Praxis, die dann eben in der ihr neuen, theoretischen Form und Vollendung ein höchst pikantes Ansehen erhält. — Im Machiavell findet übrigens Vieles auch auf das Privatleben Anwendung. (P. II, 265 fg.)

Magie und Magnetismus.

1) Uebernatürlichkeit des magischen und magnetischen Wirkens.

Animalischer Magnetismus, sympathetische Kuren, Magie, zweites Gesicht, Wahrträumen, Geisterſehen und Visionen aller Art sind verwandte Erscheinungen, Zweige Eines Stammes, und geben sichere, unabweisbare Anzeige von einem Nexus der Wesen, der auf einer ganz andern Ordnung der Dinge beruht, als die **Natur** ist, als welche zu ihrer Basis die Gesetze des Raumes, der Zeit und der Causalität hat; während jene andere Ordnung eine tiefer liegende, ursprünglichere und unmittelbarere ist, daher vor ihr die ersten und allgemeinsten, weil rein formalen Gesetze der **Natur** ungültig sind, demnach Zeit und Raum die Individuen nicht mehr trennen und die eben auf jenen Formen be-

ruhende Vereinzelung und Isolation derselben nicht mehr der Mittheilung der Gedanken und dem unmittelbaren Einfluß des Willens unübersteigbare Gränzen setzt. (P. I, 282.) Demgemäß ist der eigenthümliche Charakter sämmtlicher hier in Rede stehender animaler Phänomene visio in distans et actio in distans, sowohl der Zeit, als dem Raume nach. (P. I, 282.) Eine magnetische oder überhaupt magische Einwirkung ist von jeder andern, durch den influxus physicus geschehenden, toto genere verschieden, indem sie eine eigentliche actio in distans ist, welche der zwar vom Einzelnen ausgehende Wille dennoch in seiner metaphysischen Eigenschaft, als das allgegenwärtige Substrat der ganzen Natur, vollbringt. Von der ursprünglichen Allmacht des Willens, welche in der Darstellung und Erhaltung der Organismen ihr Werk vollbringt, wird im magischen Wirken gleichsam ein Ueberschuß ausnahmsweise thätig. (W. II, 372.) Im magischen Wirken giebt sich die Allmacht des Willens, im somnambulen Hellsehen die Allwissenheit kund. (M. 201 fg. 456. P. I, 281; II, 44 fg.)

Im animalischen Magnetismus verrichtet der Wille, das Ding an sich, das allein Reale in allem Dasein, der Kern der Natur, vom menschlichen Individuum aus und darüber hinaus Dinge, welche nach der Causalverbindung, d. h. dem Gesetz des Naturlaufs, nicht zu erklären sind, ja, dieses Gesetz gewissermaßen aufheben; er übt wirkliche actio in distans aus und legt mithin eine übernatürliche, d. i. metaphysische Herrschaft über die Natur an den Tag. Der animalische Magnetismus tritt demnach geradezu als die praktische Metaphysik auf; er ist die empirische oder Experimental-Metaphysik. — Weil ferner im animalischen Magnetismus der Wille als Ding an sich hervortritt, sehen wir das der bloßen Erscheinung angehörige principium individuationis (Raum und Zeit) alsbald vereitelt; seine die Individuen sondernden Schranken werden durchbrochen; zwischen Magnetiseur und Somnambule sind Räume keine Trennung, Gemeinschaft der Gedanken und Willensbewegungen tritt ein; der Zustand des Hellsehens setzt über die der bloßen Erscheinung angehörenden, durch Raum und Zeit bedingten Verhältnisse, Nähe und Ferne, Gegenwart und Zukunft hinaus. (M. 104 fg. W. II, 372. 689. P. I, 285.) Das Hellsehen ist eine Bestätigung der Kantischen Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Causalität, die Magie aber überdies auch eine Bestätigung der Schopenhauer'schen Lehre von der alleinigen Realität des Willens, als des Kerns aller Dinge; hiedurch nun wieder wird auch noch der Bakonische Ausspruch, daß die Magie die praktische Metaphysik sei, bestätigt. (P. I, 320 fg. 283.) Auf der metaphysischen Identität des Willens, als des Dinges an sich, bei der zahllosen Vielheit seiner Erscheinungen, beruhen überhaupt drei Phänomene, welche man unter den gemeinsamen Begriff der Sympathie bringen kann: 1) das Mitleid; 2) die Geschlechtsliebe; 3) die Magie, zu welcher auch der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren gehören.

(W. II, 689.) Den Dingen mit Umgehung des principii individuationis geradezu von innen, statt auf dem gewöhnlichen Wege von außen, beizuwohnen, und so uns derselben, im Hellsehen erkennend, in der Magie wirkend, zu bemächtigen, — eine Leistung dieser Art ist nur metaphysisch begreiflich, physisch ist sie eine Unmöglichkeit. (P. I, 320 fg.)

2) Gegensatz zwischen dem magischen und physischen Wirken.

Die Magie ist ein von den causalen Bedingungen des physischen Wirkens, also des Contacts, im weitesten Sinne des Worts, befreites unmittelbares Wirken des Willens selbst. Das magische verhält sich daher zum physischen Wirken, wie die Mantik zur vernünftigen Conjectur; es ist wirkliche und gänzliche actio in distans, wie die ächte Mantik, z. B. das somnambule Hellsehen, passio a distante ist. Wie in diesem die individuelle Isolation der Erkenntniß, so ist in jener die individuelle Isolation des Willens aufgehoben. (P. I, 281 fg.)

Der wahre Begriff der actio in distans ist dieser, daß der Raum zwischen dem Wirkenden und dem Bewirkten, er sei voll oder leer, durchaus keinerlei Einfluß auf die Wirkung habe, — sondern es völlig einerlei sei, ob er einen Zoll, oder eine Billion Uranusbahnen beträgt. Denn, wenn die Wirkung durch die Entfernung irgend geschwächt wird; so ist es, entweder weil eine den Raum bereits füllende Materie dieselbe fortzupflanzen hat und daher vermöge ihrer steten Gegenwirkung sie nach Maßgabe der Entfernung schwächt; oder auch, weil die Ursache selbst blos in einer materiellen Ausströmnng besteht, die sich im Raum verbreitet und also desto mehr verdünnt, je größer dieser ist. Hingegen kann der leere Raum selbst auf keine Weise widerstehen und die Causalität schwächen. Wo also die Wirkung nach Maßgabe ihrer Entfernung vom Ausgangspunkte der Ursache abnimmt, wie die des Lichtes, der Gravitation, des Magneten u. s. w., da ist keine actio in distans, und eben so wenig da, wo sie durch die Entfernung auch nur verspätet wird. Hingegen haben die Magie und das Hellsehen gerade die actio in distans und passio a distante zum specifischen Kennzeichen. (P. I, 281—283.)

3) Der animalische Magnetismus und die Magie als Widerlegung des Materialismus und Naturalismus.

Der animalische Magnetismus und die Magie geben eine factische und vollkommen sichere Widerlegung nicht nur des Materialismus, sondern auch des Naturalismus oder der auf den Thron der Metaphysik gesetzten Physik, indem sie die Ordnung der Natur, welche die beiden genannten Ansichten als die absolute und einzige geltend machen wollen, nachweisen als eine rein phänomenale und demnach blos oberflächliche, welcher das von ihren Gesetzen unabhängige Wesen der Dinge an sich selbst zum Grunde liegt. (P. I, 284.)

4) Das magnetiſche Agens im Unterſchiede von der magnetiſchen Manipulation.

Jenes tief eingreifende Agens, welches, vom Magnetiſeur ausgehend, Wirkungen hervorruft, die dem geſetzmäßigen Naturlauf ſo ganz entgegen ſind, iſt nichts anderes, als der Wille des Magnetiſirenden. Die magnetiſche Manipulation hingegen iſt nur ein Mittel, den Willensact des Magnetiſeurs und ſeine Richtung zu fixiren und gleichſam zu verkörpern, eben weil äußere Acte ohne allen Willen gar nicht möglich ſind, indem ja der Leib und ſeine Organe nichts, als die Sichtbarkeit des Willens ſelbſt ſind. Hieraus erklärt es ſich, daß Magnetiſeurs bisweilen ohne bewußte Anſtrengung ihres Willens und beinahe gedankenlos magnetiſiren, aber doch wirken. Ueberhaupt iſt es nicht das Bewußtſein des Wollens, die Reflexion über daſſelbe, ſondern das reine, von aller Vorſtellung möglichſt geſonderte Wollen ſelbſt, welches magnetiſch wirkt. Der Grund davon iſt, daß hier der Wille in ſeiner Urſprünglichkeit, als Ding an ſich, wirkſam iſt, welches erfordert, daß die Vorſtellung, als ein von ihm verſchiedenes Gebiet, ein Secundäres, möglichſt ausgeſchloſſen werde. Factiſche Belege der Wahrheit, daß das eigentlich Wirkende beim Magnetiſiren der Wille iſt und jeder äußere Act nur ſein Vehikel, findet man in allen neuern und beſſern Schriften über den Magnetismus. (N. 99—104.)

5) Sympathetiſche Kuren und Hexerei.

Das Volk hat nie aufgehört, an Magie zu glauben. Ein Zweig der alten Magie hat ſich unter dem Volke ſogar offenkundig in täglicher Ausübung erhalten, nämlich die ſympathetiſchen Kuren, an deren Realität wohl kaum zu zweifeln iſt. Bei dieſen iſt, wie beim Magnetiſiren, das eigentliche Agens nicht die ſinnloſen Worte und Ceremonien, ſondern der Wille des Heilenden. (N. 105 fg.)

Der animaliſche Magnetismus und die ſympathetiſchen Kuren, welche empiriſch die Möglichkeit einer der phyſiſchen entgegengeſetzten magiſchen Wirkung beglaubigen, liefern nur wohlthätige, Heilung bezweckende Einwirkungen; die alte Magie hingegen wurde viel öfter in verderblicher Abſicht angewandt. Nach der Analogie iſt es jedoch mehr als wahrſcheinlich, daß die inwohnende Kraft, welche, auf das fremde Individuum unmittelbar wirkend, einen heilſamen Einfluß auszuüben vermag, wenigſtens ebenſo mächtig ſein wird, nachtheilig und zerſtörend auf es zu wirken. Wenn daher irgend ein Theil der alten Magie außer dem, der ſich auf animaliſchen Magnetismus und ſympathetiſche Kuren zurückführen läßt, Realität hatte, ſo war es gewiß Dasjenige, was als Maleficium und Fascinatio bezeichnet wird und gerade zu den meiſten Hexenproceſſen Anlaß gab. Wenngleich die Verfolgung der Hexerei in den allermeiſten Fällen auf Irrthum und Mißbrauch beruht hat; ſo dürfen wir doch nicht unſere Vorfahren für ſo ganz verblendet halten, daß ſie ſo viele Jahrhunderte hindurch mit ſo grauſamer Strenge ein Verbrechen verfolgt hätten, welches ganz und gar nicht möglich geweſen

wäre. Dennoch ist nirgends mehr, als hier, Behutsamkeit nöthig, um aus einem Wust von Lug, Trug und Unsinn, dergleichen wir in den auf die Magie bezüglichen Schriften finden, die vereinzelten Wahrheiten herauszufischen. Denn Lüge und Betrug, überall in der Welt häufig, haben nirgends einen so freien Spielraum, als da, wo die Gesetze der Natur eingeständlich verlassen, ja für aufgehoben erklärt werden. (N. 107 fg.) Es fehlte viel, daß der Grundgedanke, aus dem eigentlich die Magie entsprungen, sofort ins deutliche Bewußtsein übergegangen und in abstracto erkannt worden wäre, und die Magie sogleich sich selbst verstanden hätte. Es verband sich vielmehr bei den Meisten mit ihr der Dämonen- und Teufelsglaube; die Magie nahm die Gestalt der Theurgie und Dämonomagie an, und diese bloßen Auslegungen und Einkleidungen der Sache wurden für das Wesentliche derselben genommen. Da aber Dämonen und Götter jeder Art doch immer Hypothesen sind, mittelst welcher die Gläubigen jeder Farbe und Secte sich das Metaphysische, das hinter der Natur Liegende, ihr Dasein und Bestand Ertheilende und daher sie Beherrschende faßlich machen, so ist, wenn gesagt wird, die Magie wirke durch Hülfe der Dämonen, der diesem Gedanken zum Grunde liegende Sinn doch der, daß sie ein Wirken nicht auf physischem, sondern auf metaphysischem Wege, nicht natürliches, sondern übernatürliches Wirken sei. (N. 113 —115.)

Die Magie wurde deswegen als dem bösen Princip verwandt und aller Tugend und Heiligkeit entgegengesetzt betrachtet, weil sie gerade, wie die Tugend und reine Liebe, auf der metaphysischen Einheit des Willens beruht, aber statt, wie jene, das Wesen des eigenen Individuums im fremden wiederzuerkennen, diese Einheit benutzt, um den eigenen individuellen Willen weit über seine natürlichen Schranken hinaus wirksam zu machen. (H. 340.)

6) Allgemeinheit und Unvertilgbarkeit des Glaubens an Magie und Ursprung dieses Glaubens.

Zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittelst des Causalnexus der Körper, es noch eine andere, von jener ganz verschiedene Art geben müsse, die gar nicht auf dem Causalnexus beruhe; daher auch ihre Mittel offenbar absurd erschienen, wenn man sie im Sinne jener ersten Art auffasste. Allein die dabei gemachte Voraussetzung war, daß es außer der äußern, den nexum physicum begründenden Verbindung zwischen den Erscheinungen dieser Welt noch eine andere, durch das Wesen an sich aller Dinge gehende geben müsse, gleichsam eine unterirdische Verbindung, vermöge welcher von einem Punkte der Erscheinung aus unmittelbar auf jeden andern gewirkt werden könne durch einen nexum metaphysicum; daß, wie wir causal als natura naturata wirken, wir auch wohl eines Wirkens als natura naturans fähig sein und für den Augenblick den

Mikrokosmos als Makrokosmos geltend machen könnten; daß, wie es im somnambulen Hellsehen eine Aufhebung der individuellen Isolation der Erkenntniß giebt, es auch eine Aufhebung der individuellen Isolation des Willens geben könne. Ein solcher Gedanke kann nicht empirisch entstanden, noch kann die Bestätigung durch Erfahrung es sein, die ihn, alle Zeiten hindurch, in allen Ländern erhalten hat; denn in den allermeisten Fällen mußte die Erfahrung ihm geradezu entgegen ausfallen. Der Ursprung dieses, in der ganzen Menschheit so allgemeinen, ja unvertilgbaren Gedankens ist vielmehr sehr tief zu suchen, nämlich in dem innern Gefühl der Allmacht des Willens an sich, jenes das innere Wesen des Menschen und der ganzen Natur bildenden Willens, und in der sich daran knüpfenden Voraussetzung, daß jene Allmacht wohl ein Mal auf irgend eine Weise auch vom Individuum aus geltend gemacht werden könnte. (N. 111 fg.)

7) Worauf der Unglaube an Magnetismus und Magie beruht.

Der entschiedene Unglaube, mit welchem von jedem denkenden Menschen einerseits die Thatsachen des Hellsehens, andererseits des magischen Einflusses zuerst vernommen werden, beruht auf einem und demselben Grunde, nämlich darauf, daß alle beide den uns a priori bewußten Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Causalität, wie sie in ihrem Complex den Hergang möglicher Erfahrung bestimmen, zuwiderlaufen, — das Hellsehen mit seinem Erkennen in distans, die Magie mit ihrem Wirken in distans. (P. I, 320. H. 342.)

8) Die Verdoppelung des Bewußtseins im magnetischen Somnambulismus.

Im magnetischen Somnambulismus verdoppelt sich das Bewußtsein; zwei, jede in sich selbst zusammenhängende, von einander aber völlig geschiedene Erkenntnißreihen entstehen; das wachende Bewußtsein weiß nichts vom somnambulen. Aber der Wille behält in beiden denselben Charakter und bleibt durchaus identisch, er äußert in beiden dieselben Neigungen und Abneigungen. Denn die Function läßt sich verdoppeln, nicht das Wesen an sich. (W. II, 276.)

(Ueber das Nachtwandeln im ursprünglichen und eigentlichen Sinne s. Nachtwandeln.)

Magnetismus, animalischer. (S. den vorigen Artikel.)

Maja.

Die Relativität des Daseins der dem Satz vom Grunde unterworfenen Welt als Vorstellung spricht die uralte Weisheit der Inder so aus: „es ist die Maja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei; denn sie gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande,

welchen der Wanderer von ferne für ein Waſſer hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange anſieht.“ (W. I, 9.) Die Veden und Puranas wiſſen für die ganze Erkenntniß der wirklichen Welt, welche ſie das Gewebe der Maja nennen, keinen beſſern Vergleich und brauchen keinen häufiger, als den Traum. (W. I, 20.) Die Individuation iſt es, welche den Willen zum Leben über ſein eigenes Weſen im Irrthum erhält; ſie iſt die Maja des Brahmanismus. (W. II, 689. 366. E. 270.) In der Lehre von der Maja tritt der dem Hinduismus weſentliche, entſchiedene Idealismus als Volksglaube auf. (N. 133.)

Die Maja der Inder, deren Werk und Gewebe die ganze Scheinwelt iſt, wird durch amor paraphraſirt. (W. I, 389.)

Der Selbſtmord, die willkürliche Zerſtörung einer einzelnen Erſcheinung, bei der das Ding an ſich ungeſtört ſtehen bleibt, iſt eine ganz vergebliche und thörichte Handlung, iſt überdies aber auch das Meiſterſtück der Maja, als der ſchreiendſte Ausdruck des Widerſpruchs des Willens zum Leben mit ſich ſelbſt. (W. I, 472.)

Makrokosmos, ſ. Mikrokosmos.

Malerei.

1) Gegenſatz zwiſchen Malerei und Sculptur.

In der Sculptur bleiben Schönheit und Grazie die Hauptſache. Der eigentliche Charakter des Geiſtes hingegen, hervortretend in Affect, Leidenſchaft, Wechſelſpiel des Erkennens und Wollens, durch den Ausdruck des Geſichts und der Gebärde allein darſtellbar, iſt vorzüglich Eigenthum der Malerei. Denn obwohl Augen und Farbe, welche außer dem Gebiet der Sculptur liegen, viel zur Schönheit beitragen; ſo ſind ſie doch für den Charakter noch weit weſentlicher. Ferner entfaltet ſich die Schönheit vollſtändiger der Betrachtung aus mehreren Standpunkten; hingegen kann der Ausdruck, der Charakter, auch aus einem Standpunkt vollkommen aufgefaßt werden. (W. I, 266.)

Weil in der Malerei nicht, wie in der Sculptur, Schönheit und Grazie die Hauptſache ſind, ſondern Ausdruck, Leidenſchaft, Charakter das Uebergewicht erhalten, muß in ihr von der Forderung der Schönheit ebenſo viel nachgelaſſen werden. Denn eine durchgängige Schönheit aller Geſtalten, wie die Sculptur ſie fordert, würde dem Charakteriſtiſchen Abbruch thun, auch durch die Monotonie ermüden. Demnach darf die Malerei auch häßliche Geſichter und abgezehrte Geſtalten darſtellen. Die Sculptur hingegen verlangt Schönheit, wenn auch nicht ſtets vollkommene, durchaus aber Kraft und Fülle der Geſtalten. Folglich iſt ein magerer Chriſtus am Kreuz, ein von Alter und Krankheit abgezehrter, ſterbender heiliger Hieronymus, wie das Meiſterſtück Domenichino's, ein für die Malerei paſſender Gegenſtand. — Von dieſem Geſichtspunkt aus ſcheint die Sculptur der Bejahung, die Ma-

lerei der Verneinung des Willens zum Leben angemessen, und hieraus ließe sich erklären, warum die Sculptur die Kunst der Alten, die Malerei die der christlichen Zeiten gewesen ist. (W. II, 476.)

2) Ueberwiegen der subjectiven oder objectiven Seite des ästhetischen Wohlgefallens je nach der Verschiedenheit des Dargestellten in dem Gemälde.

Beim Stillleben und gemalter bloßer Architectur, Ruinen, Kirche von Innen u. dgl. ist die subjective Seite des ästhetischen Genusses die überwiegende; d. h. unsere Freude daran liegt nicht hauptsächlich in der Auffassung der dargestellten Ideen unmittelbar, sondern mehr im subjectiven Correlat dieser Auffassung, in dem reinen willenlosen Erkennen; da, indem der Maler uns die Dinge durch seine Augen sehen läßt, wir hier zugleich eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geistesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nöthig waren, um die Erkenntniß so ganz in jene leblosen Gegenstände zu versenken und sie mit solcher Liebe, d. h. hier mit solchem Grade der Objectivität, aufzufassen. — Die Wirkung der eigentlichen Landschaftsmalerei ist nun zwar im Ganzen auch noch von dieser Art; allein, weil die dargestellten Ideen, als höhere Stufen der Objectität des Willens, schon bedeutsamer und vielsagender sind, so tritt die objective Seite des ästhetischen Wohlgefallens schon mehr hervor und hält der subjectiven das Gleichgewicht. Das reine Erkennen als solches ist nicht mehr ganz die Hauptsache, sondern mit gleicher Macht wirkt die erkannte Idee, die Welt als Vorstellung auf einer bedeutenden Stufe der Objectivation des Willens. Aber eine noch viel höhere Stufe offenbart die Thiermalerei und Thierbildhauerei, bei deren Darstellungen die objective Seite des ästhetischen Wohlgefallens ein entschiedenes Uebergewicht über die subjective erhält. (W. I, 258.) Bei der Historienmalerei ist die objective Seite der Freude am Schönen durchaus überwiegend und die subjective in den Hintergrund getreten. (W. I, 260.)

3) Wirkung der nebensächlichen Schönheit in der Malerei.

Obgleich der eigentliche Zweck der Malerei, wie der Kunst überhaupt, ist, uns die Auffassung der (Platonischen) Ideen der Wesen dieser Welt zu erleichtern; so kommt ihr außerdem noch eine davon unabhängige und für sich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppirung, die günstige Vertheilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Diese ihr beigegebene, untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zustand des reinen Erkennens und ist in der Malerei Das, was in der Poesie die Diction, das Metrum und der Reim ist; beide nämlich sind nicht das Wesentliche, aber das zuerst und unmittelbar Wirkende. (W. II, 480.)

4) Wodurch die Technik des Malers den Schein der Wirklichkeit hervorbringt.

Die Kunst des Malers, blos betrachtet sofern sie den Schein der Wirklichkeit hervorzubringen bezweckt, ist im letzten Grunde darauf zurückzuführen, daß er Das, was beim Sehen die bloße Empfindung ist, also die Affection der Retina, d. i. die allein unmittelbar gegebene Wirkung, rein zu sondern versteht von ihrer Ursache, d. i. den Objecten der Außenwelt, deren Anschauung im Verstande allererst daraus entsteht; wodurch er, wenn die Technik hinzukommt, im Stande ist, dieselbe Wirkung im Auge durch eine ganz andere Ursache, nämlich aufgetragene Farbenflecke, hervorzubringen, woraus dann im Verstande des Betrachters durch die unausbleibliche Zurückführung auf die gewöhnliche Ursache die nämliche Anschauung wieder entsteht. (W. II, 479. G. 65.)

5) Worauf die große Verschiedenheit der Fähigkeit zum Nachbilden der schönen Natur in der Malerei beruht.

Da der Anblick einer schönen Aussicht ein Gehirnphänomen ist, die Reinheit und Vollkommenheit desselben daher nicht blos vom Object, sondern auch von der Beschaffenheit des Gehirns und der Belebung seiner Thätigkeit abhängt, so fällt das Bild derselben Aussicht in verschiedenen Köpfen sehr verschieden aus, und hierauf beruht die große Verschiedenheit der Fähigkeit zum Genusse der schönen Natur und folglich auch zum Nachbilden derselben in der Malerei. (W. II, 29.) Warum stellt ein gewöhnlicher Maler, trotz aller Mühe, die Landschaft so schlecht dar? Weil er sie nicht schöner sieht. Und warum sieht er sie nicht schöner? Weil sein Intellect nicht genugsam von seinem Willen gesondert ist. (N. 75.)

6) Die Historienmalerei.

Die Historienmalerei hat, wie das Drama, die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum Object. (W. I, 251.) Die Idee, in welcher der Wille den höchsten Grad seiner Objectivation erreicht, unmittelbar anschaulich darzustellen, ist die große Aufgabe der Historienmalerei und der Sculptur. (W. I, 260.) Die Historienmalerei hat neben der Schönheit und Grazie noch den Charakter zum Hauptgegenstand. Die Entfaltung der Vielseitigkeit der Idee der Menschheit in bedeutungsvollen Individuen vor die Augen zu bringen und diese in ihrer Bedeutsamkeit durch mannigfaltige Scenen, Vorgänge und Handlungen sichtbar zu machen, ist ihre Aufgabe, welche sie dadurch löst, daß sie Lebensscenen jeder Art, von großer und geringer Bedeutsamkeit, vor die Augen bringt. Da weder irgend ein Individuum, noch irgend eine Handlung ohne Bedeutung sein kann, sondern in allen und durch alle sich mehr und mehr die Idee der Menschheit entfaltet; so ist durchaus kein Vorgang des Menschenlebens von der Malerei

auszuschließen. Man thut folglich den vortrefflichen Malern der Niederländischen Schule Unrecht, wenn man blos ihre technische Fertigkeit schätzt, im Uebrigen aber verachtend auf sie herabsieht, weil sie meistens Gegenstände aus dem gemeinen Leben darstellen, man hingegen nur die Vorfälle aus der Weltgeschichte oder biblischen Historie für bedeutsam hält. Man sollte bedenken, daß die innere Bedeutsamkeit einer Handlung von der äußern ganz verschieden ist und in der Kunst nur die innere Bedeutsamkeit gilt. Außerdem sind die Scenen und Vorgänge, welche das Leben so vieler Millionen von Menschen ausmachen, schon deshalb wichtig genug, um Gegenstand der Kunst zu sein, und müssen durch ihre reiche Mannigfaltigkeit Stoff genug geben zur Entfaltung der vielseitigen Idee der Menschheit. Sogar erregt die Flüchtigkeit des Augenblicks, welchen die Kunst in einem Genrebild fixirt, eine eigenthümliche Rührung; denn die flüchtige Welt festzuhalten im dauernden Bilde ist eine Leistung der Malerkunst, durch welche sie die Zeit selbst zum Stillstande zu bringen scheint, indem sie das Einzelne zur Idee seiner Gattung erhebt. Endlich haben die geschichtlichen und nach Außen bedeutenden Vorwürfe der Malerei oft den Nachtheil, daß gerade das Bedeutsame derselben nicht anschaulich darstellbar ist, sondern hinzugedacht werden muß. (W. I, 271—273.) Aus der Geschichte genommene Vorwürfe haben vor den aus der bloßen Möglichkeit genommenen und daher nicht individuell, sondern nur generell zu benennenden, nichts voraus; denn das eigentlich Bedeutsame in jenen ist doch nicht das Individuelle, die einzelne Begebenheit als solche, sondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menschheit, die sich durch sie ausspricht. Andererseits sind aber auch bestimmte historische Gegenstände deshalb keineswegs zu verwerfen; nur geht die eigentlich künstlerische Absicht derselben nie auf das eigentlich Historische in ihnen, sondern auf das Allgemeine, die Idee. (W. I, 273 fg.)

Daraus, daß kein Künstler fähig ist, die ursprüngliche Eigenthümlichkeit eines Menschengesichts, die nur aus den geheimnißvollen Tiefen der Natur hervorgehen kann, zu ersinnen, ergiebt sich, daß auf historischen Bildern immer nur Portraits figuriren dürften, welche dann freilich mit der größten Sorgfalt auszuwählen und in etwas zu idealisiren wären. Bekanntlich haben große Künstler immer nach lebenden Modellen gemalt und viele Portraits angebracht. (W. II, 479 fg.)

7) Unzulässigkeit der Allegorie in der Malerei. (S. Allegorie.)

Malerisch.

Die antheilslose, willenlose und dadurch rein objective Auffassung ist es, welche einen angeschauten Gegenstand malerisch, einen Vorgang des wirklichen Lebens poetisch erscheinen läßt; indem nur sie über die Gegenstände der Wirklichkeit jenen zauberischen Schimmer verbreitet, welchen man bei sinnlich angeschauten Objecten das Malerische, bei den nur in der Phantasie geschauten das Poetische nennt. —

Daraus, daß die Neuheit und das völlige Fremdsein der Gegenstände einer solchen antheilslosen, rein objectiven Auffassung derselben günstig ist, erklärt es sich, daß der Fremde, oder blos Durchreisende die Wirkung des Malerischen, oder Poetischen, von Gegenständen erhält, welche dieselbe auf den Einheimischen nicht hervorzubringen vermögen. (W. II, 421 fg.)

„Malerisch" bedeutet im Grunde dasselbe, wie „schön"; denn es wird Dem beigelegt, was sich so darstellt, daß es die Idee seiner Gattung deutlich an den Tag legt; daher es zur Darstellung des Malers taugt. (P. II, 457.)

Manier. Manieristen.

Während der ächte Künstler der Absicht und des Zieles seines Werkes sich nicht in abstracto bewußt ist, da nicht ein Begriff, sondern eine Idee ihm vorschwebt; so gehen dagegen die Nachahmer, Manieristen, imitatores, servum pecus, in der Kunst vom Begriff aus; sie merken sich, was an ächten Werken gefällt und wirkt, fassen es im Begriff auf und ahmen es nun mit kluger Absichtlichkeit nach. Begriffe aber können einem Werke nie inneres Leben ertheilen. Das Zeitalter, d. h. die jedesmalige an Begriffen klebende stumpfe Menge nimmt zwar manierirte Werke mit schnellem und lautem Beifall auf; dieselben sind aber nach wenigen Jahren schon veraltet und ungenießbar. — Zu jeder Zeit und in jeder Kunst vertritt Manier die Stelle des Geistes, der stets nur das Eigenthum Einzelner ist; die Manier aber ist das alte, abgelegte Kleid der zuletzt dagewesenen und erkannten Erscheinung des Geistes. (W. I, 278 fg.)

Mann.

1) Gegensatz zwischen Mann und Weib. (S. Weiber.)
2) Gegensatz zwischen Mann und Jüngling. (S. Lebensalter.)

Mantik.

Jede Mantik, sei es im Traum, im somnambulen Vorhersehen, im zweiten Gesicht, oder wie noch sonst, besteht nur im Auffinden des Weges zur Befreiung der Erkenntniß von der Bedingung der Zeit. (P. I, 281.) Die ächte Mantik, z. B. das somnambule Hellsehen, ist passio a distante, gleichwie die Magie actio in distans ist. (P. I, 281 fg. — Vgl. Magie und Magnetismus.) In die tief verborgene Nothwendigkeit, von welcher alle Zufälle im Lauf der Dinge umfaßt werden und deren bloßes Werkzeug der Zufall selbst ist, einen Blick zu thun, ist von jeher das Bestreben aller Mantik gewesen. Aus der thatsächlichen Mantik aber folgt eigentlich nicht blos, daß alle Begebenheiten mit vollständiger Nothwendigkeit eintreten; sondern auch, daß sie irgendwie schon zum Voraus bestimmt und objectiv festgestellt sind, indem sie ja dem Seherauge als ein Gegenwärtiges sich darstellen. (P. I, 218.)

auszuschließen. Man thut folglich den vortrefflichen Malern der Niederländischen Schule Unrecht, wenn man blos ihre technische Fertigkeit schätzt, im Uebrigen aber verachtend auf sie herabsieht, weil sie meistens Gegenstände aus dem gemeinen Leben darstellen, man hingegen nur die Vorfälle aus der Weltgeschichte oder biblischen Historie für bedeutsam hält. Man sollte bedenken, daß die innere Bedeutsamkeit einer Handlung von der äußern ganz verschieden ist und in der Kunst nur die innere Bedeutsamkeit gilt. Außerdem sind die Scenen und Vorgänge, welche das Leben so vieler Millionen von Menschen ausmachen, schon deshalb wichtig genug, um Gegenstand der Kunst zu sein, und müssen durch ihre reiche Mannigfaltigkeit Stoff genug geben zur Entfaltung der vielseitigen Idee der Menschheit. Sogar erregt die Flüchtigkeit des Augenblicks, welchen die Kunst in einem Genrebild fixirt, eine eigenthümliche Rührung; denn die flüchtige Welt festzuhalten im dauernden Bilde ist eine Leistung der Malerkunst, durch welche sie die Zeit selbst zum Stillstande zu bringen scheint, indem sie das Einzelne zur Idee seiner Gattung erhebt. Endlich haben die geschichtlichen und nach Außen bedeutenden Vorwürfe der Malerei oft den Nachtheil, daß gerade das Bedeutsame derselben nicht anschaulich darstellbar ist, sondern hinzugedacht werden muß. (W. I, 271—273.) Aus der Geschichte genommene Vorwürfe haben vor den aus der bloßen Möglichkeit genommenen und daher nicht individuell, sondern nur generell zu benennenden, nichts voraus; denn das eigentlich Bedeutsame in jenen ist doch nicht das Individuelle, die einzelne Begebenheit als solche, sondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menschheit, die sich durch sie ausspricht. Andererseits sind aber auch bestimmte historische Gegenstände deshalb keineswegs zu verwerfen; nur geht die eigentlich künstlerische Absicht derselben nie auf das eigentlich Historische in ihnen, sondern auf das Allgemeine, die Idee. (W. I, 273 fg.)

Daraus, daß kein Künstler fähig ist, die ursprüngliche Eigenthümlichkeit eines Menschengesichts, die nur aus den geheimnißvollen Tiefen der Natur hervorgehen kann, zu ersinnen, ergiebt sich, daß auf historischen Bildern immer nur Portraits figuriren dürften, welche dann freilich mit der größten Sorgfalt auszuwählen und in etwas zu idealisiren wären. Bekanntlich haben große Künstler immer nach lebenden Modellen gemalt und viele Portraits angebracht. (W. II, 479 fg.)

7) Unzulässigkeit der Allegorie in der Malerei. (S. Allegorie.)

Malerisch.

Die antheilslose, willenlose und dadurch rein objective Auffassung ist es, welche einen angeschauten Gegenstand malerisch, einen Vorgang des wirklichen Lebens poetisch erscheinen läßt; indem nur sie über die Gegenstände der Wirklichkeit jenen zauberischen Schimmer verbreitet, welchen man bei sinnlich angeschauten Objecten das Malerische, bei den nur in der Phantasie geschauten das Poetische nennt. —

Daraus, daß die Neuheit und das völlige Fremdsein der Gegenstände einer solchen antheilslosen, rein objectiven Auffassung derselben günstig ist, erklärt es sich, daß der Fremde, oder blos Durchreisende die Wirkung des Malerischen, oder Poetischen, von Gegenständen erhält, welche dieselbe auf den Einheimischen nicht hervorzubringen vermögen. (W. II, 421 fg.)

„Malerisch" bedeutet im Grunde dasselbe, wie „schön"; denn es wird Dem beigelegt, was sich so darstellt, daß es die Idee seiner Gattung deutlich an den Tag legt; daher es zur Darstellung des Malers taugt. (P. II, 457.)

Manier. Manieristen.

Während der ächte Künstler der Absicht und des Zieles seines Werkes sich nicht in abstracto bewußt ist, da nicht ein Begriff, sondern eine Idee ihm vorschwebt; so gehen dagegen die Nachahmer, Manieristen, imitatores, servum pecus, in der Kunst vom Begriff aus; sie merken sich, was an ächten Werken gefällt und wirkt, fassen es im Begriff auf und ahmen es nun mit kluger Absichtlichkeit nach. Begriffe aber können einem Werke nie inneres Leben ertheilen. Das Zeitalter, d. h. die jedesmalige an Begriffen klebende stumpfe Menge nimmt zwar manierirte Werke mit schnellem und lautem Beifall auf; dieselben sind aber nach wenigen Jahren schon veraltet und ungenießbar. — Zu jeder Zeit und in jeder Kunst vertritt Manier die Stelle des Geistes, der stets nur das Eigenthum Einzelner ist; die Manier aber ist das alte, abgelegte Kleid der zuletzt dagewesenen und erkannten Erscheinung des Geistes. (W. I, 278 fg.)

Mann.

1) Gegensatz zwischen Mann und Weib. (S. Weiber.)
2) Gegensatz zwischen Mann und Jüngling. (S. Lebensalter.)

Mantik.

Jede Mantik, sei es im Traum, im somnambulen Vorhersehen, im zweiten Gesicht, oder wie noch sonst, besteht nur im Auffinden des Weges zur Befreiung der Erkenntniß von der Bedingung der Zeit. (P. I, 281.) Die ächte Mantik, z. B. das somnambule Hellsehen, ist passio a distante, gleichwie die Magie actio in distans ist. (P. I, 281 fg. — Vgl. Magie und Magnetismus.) In die tief verborgene Nothwendigkeit, von welcher alle Zufälle im Lauf der Dinge umfaßt werden und deren bloßes Werkzeug der Zufall selbst ist, einen Blick zu thun, ist von jeher das Bestreben aller Mantik gewesen. Aus der thatsächlichen Mantik aber folgt eigentlich nicht blos, daß alle Begebenheiten mit vollständiger Nothwendigkeit eintreten; sondern auch, daß sie irgendwie schon zum Voraus bestimmt und objectiv festgestellt sind, indem sie ja dem Seherauge als ein Gegenwärtiges sich darstellen. (P. I, 218.)

Mäßigkeit, s. Kardinaltugenden.

Materialismus.

1) Fehler des Materialismus.

Der Materialismus gehört zu den vom Object ausgehenden Systemen. (W. I, 31.) Er setzt die Materie, und Zeit und Raum mit ihr, als schlechthin bestehend, und überspringt die Beziehung auf das Subject, in welcher dies Alles doch allein da ist. Er ergreift ferner das Gesetz der Causalität zum Leitfaden, an dem er fortschreiten will, es als an sich bestehende Ordnung der Dinge nehmend, folglich den Verstand überspringend, in welchem und für welchen allein Causalität ist. Nun sucht er den ersten einfachsten Zustand der Materie zu finden, und dann aus ihm alle andern zu entwickeln, vom bloßen Mechanismus aufsteigend bis zum animalischen Erkennen, welches folglich jetzt als eine bloße Modification der Materie, ein durch Causalität herbeigeführter Zustand derselben auftritt. Da jedoch dies letzte, so mühsam herbeigeführte Resultat, das Erkennen, schon beim allerersten Ausgangspunkt, der bloßen Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgesetzt war, so enthüllt sich hier die enorme petitio principii des Materialismus. Die Grundabsurdität des Materialismus besteht demnach darin, daß er vom Objectiven ausgeht, ein Objectives zum letzten Erklärungsgrunde nimmt, sei dieses nun die Materie in abstracto, oder die empirisch gegebene, also der Stoff, etwa die chemischen Grundstoffe. Dergleichen nimmt er als an sich und absolut existirend, um daraus die organische Natur und zuletzt das erkennende Subject zu erklären; — während in Wahrheit alles Objective, schon als solches, durch das erkennende Subject mit den Formen seines Erkennens bedingt ist. Der Materialismus ist also der Versuch, das uns unmittelbar Gegebene aus dem mittelbar Gegebenen zu erklären. (W. I, 32 fg. 35; II, 357.) Der Materialismus ist die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjects. (W. II, 15.)

Nächstdem, daß der Materialismus der Materie eine absolute, d. h. vom wahrnehmenden Subject unabhängige Existenz beilegt, — worin sein Grundfehler besteht — muß er, wenn er redlich zu Werke gehen will, die den gegebenen Materien, d. h. den Stoffen, inhärirenden Qualitäten, sammt den in diesen sich äußernden Naturkräften, und endlich auch die Lebenskraft, als unergründliche qualitates occultas der Materie unerklärt dastehen lassen und von ihnen ausgehen. Aber gerade, um dieses zu vermeiden, verfährt der Materialismus, wenigstens wie er bisher aufgetreten, nicht redlich; er leugnet nämlich alle jene ursprünglichen Kräfte weg, indem er sie alle, und am Ende auch die Lebenskraft, vorgeblich und scheinbar zurückführt auf die blos mechanische Wirksamkeit der Materie. Sein Vorhaben ist, alles Qualitative auf ein blos Quantitatives zurückzuführen, indem er jenes zur bloßen Form, im Gegensatz der eigentlichen Materie, zählt. Dieser Weg führt ihn nothwendig auf die Fiction der Atome. Dabei hat er es

aber eigentlich gar nicht mehr mit der empirisch gegebenen, sondern mit einer Materie zu thun, die in rerum natura nicht anzutreffen, vielmehr ein bloßes Abstractum jener wirklichen Materie ist. (W. II, 357 fg.)

Man könnte sagen, der Materialismus, wie er bisher aufgetreten, wäre blos dadurch mißlungen, daß er die Materie, aus der er die Welt zu construiren gedachte, nicht genugsam gekannt, und daher, statt ihrer, es mit einem eigenschaftslosen Wechselbalg derselben zu thun gehabt hätte; wenn er hingegen, statt dessen, die wirkliche und empirisch gegebene Materie (d. h. die Stoffe) genommen hätte, ausgestattet, wie sie ist, mit allen physikalischen, chemischen, elektrischen und auch mit den aus ihr selbst das Leben spontan hervortreibenden Eigenschaften; so hätte aus dieser, d. h. aus der vollständig gefaßten und erschöpfend gekannten Materie, sich schon eine Welt construiren lassen, deren der Materialismus sich nicht zu schämen brauchte. Ganz recht; nur hätte das Kunststück dann darin bestanden, daß man die Quaesita in die Data verlegte, indem man angeblich die bloße Materie, wirklich aber alle die geheimnißvollen Kräfte der Natur, welche an derselben haften, oder richtiger, mittelst ihrer uns sichtbar werden, als das Gegebene nähme und zum Ausgangspunkt der Ableitungen machte; — ungefähr wie wenn man unter dem Namen der Schüssel das Darauf-liegende versteht. (W. II, 360 fg.)

Zu den materialistischen Systemen, welche aus der mit blos mechanischen Eigenschaften ausgestatteten Materie, und gemäß den Gesetzen derselben, die Welt entstehen lassen, stimmt nicht die durchgängige bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit der Natur, noch das Dasein der Erkenntniß, in welcher doch sogar jene Materie allererst sich darstellt. (P. I, 73.)

2) Relative Berechtigung des Materialismus.

Der Materialismus hat auch seine Berechtigung. Es ist eben so wahr, daß das Erkennende ein Product der Materie sei, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei; aber es ist auch eben so einseitig. Denn der Materialismus ist die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjects. Darum eben muß der Behauptung, daß ich eine bloße Modification der Materie sei, gegenüber diese geltend gemacht werden, daß alle Materie blos in meiner Vorstellung existire; und sie hat nicht minder Recht. (W. II, 15. 538; I, 33. P. II, 13.)

3) Der Gegensatz zwischen Materialismus und Spiritualismus im Unterschied von dem Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus.

Der Gegensatz zwischen Materialismus und Spiritualismus ist nicht zu verwechseln mit dem zwischen Realismus und Idealismus. Jener betrifft das Erkennende, das Subject, dieser hingegen das Erkannte, das Object. (P. I, 14 Anmerk. Vergl. Idealismus.)

4) Das falſche und das wahre Rettungsmittel gegen den Materialismus.

Mit dem Realismus fällt der Materialismus, als deſſen Gegengewicht man den Spiritualismus erſonnen hatte, von ſelbſt weg, indem alsdann die Materie, nebſt dem Naturlauf, zur bloßen Erſcheinung wird, welche durch den Intellect bedingt iſt, indem ſie in deſſen Vorſtellung allein ihr Daſein hat. Sonach iſt gegen den Materialismus das ſcheinbare und falſche Rettungsmittel der Spiritualismus, das wirkliche und wahre aber der Idealismus, der dadurch, daß er die objective Welt in Abhängigkeit von uns ſetzt, das nöthige Gegengewicht giebt zu der Abhängigkeit, in welche der Naturlauf uns von ihr ſetzt. (W. II, 16.)

5) Ungültigkeit des Dilemma zwiſchen Materialismus und Theismus. (S. Atheismus.)

Materie.

1) Die reine Materie und ihre aprioriſchen Beſtimmungen.

Die Materie iſt durch und durch Cauſalität. Da nun der Verſtand das ſubjective Correlat der Cauſalität iſt, ſo iſt die Materie nur für den Verſtand da, er iſt ihre Bedingung, ihr Träger, als ihr nothwendiges Correlat. (W. I, 13. 160. Vergl. auch über das Correlat der Materie unter Intellect: der reine Intellect.) Die Materie, blos nach ihrer Beziehung zu den Formen des Intellects, nicht aber zum Dinge an ſich betrachtet, iſt die objective, jedoch ohne nähere Beſtimmung aufgefaßte Wirkſamkeit überhaupt. Denn das Materielle iſt das Wirkende (Wirkliche) überhaupt und abgeſehen von der ſpecifiſchen Art ſeines Wirkens. Daher iſt die reine Materie nicht Gegenſtand der Anſchauung, ſondern allein des Denkens, folglich eine Abſtraction; in der Anſchauung hingegen kommt ſie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d. h. als eine ganz beſtimmte Art des Wirkens. Die reine Materie, welche allein den wirklichen und berechtigten Inhalt des Begriffs Subſtanz ausmacht, iſt die objectivirte Cauſalität ſelbſt, den Raum erfüllend und in der Zeit beharrend. Als ſolche gehört ſie dem formellen Theil unſerer Erkenntniß an. Inſofern aber iſt die Materie eigentlich auch nicht Gegenſtand, ſondern Bedingung der Erfahrung. Sie iſt das durch die Formen unſers Intellects nothwendig herbeigeführte bleibende Subſtrat aller vorübergehenden Erſcheinungen, das unter allem Wechſel ſchlechthin Beharrende, alſo das zeitlich Anfangs- und Endloſe. Von den eigentlichen Anſchauungen a priori unterſcheidet ſie als ein a priori Gedachtes ſich zwar dadurch, daß wir ſie auch ganz wegdenken können, Raum und Zeit hingegen nimmermehr. Aber die ein Mal in ſie hineingeſetzte und demnach als vorhanden gedachte Materie können wir ſchlechterdings nicht mehr wegdenken; inſofern alſo

ist sie mit unserm Erkenntnißvermögen eben so unzertrennlich verknüpft, wie Raum und Zeit selbst. Jedoch der Unterschied, daß sie dabei zuerst beliebig als vorhanden gesetzt sein muß, deutet schon an, daß sie nicht so gänzlich dem formalen Theil unserer Erkenntniß angehört, wie Raum und Zeit, sondern zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element enthält. Sie ist in der That der Anknüpfungspunkt des empirischen Theils unserer Erkenntniß an den reinen apriorischen, mithin der eigenthümliche Grundstein der Erfahrungswelt. (W. II, 346—348; I, 10. 582; II, 52. G. 82 fg. — Ueber das Zusammenfallen der Essenz und Existenz bei der reinen Materie vergl. Essentia und Existentia.)

Da die Causalität den Raum mit der Zeit vereinigt und im Wirken, also in der Causalität, das ganze Wesen der Materie besteht; so müssen auch in dieser Raum und Zeit vereinigt sein, d. h. sie muß die Eigenschaften der Zeit und die des Raumes, so sehr sich beide widerstreiten, zugleich an sich tragen, und was in jedem von jenen beiden für sich unmöglich ist, muß sie in sich vereinigen, also die bestandlose Flucht der Zeit mit dem starren unveränderlichen Beharren des Raumes; die unendliche Theilbarkeit hat sie von beiden. Erst durch die Vereinigung von Zeit und Raum erwächst die Materie, d. i. die Möglichkeit des Zugleichseins und dadurch der Dauer, durch diese wieder des Beharrens der Substanz bei der Veränderung der Zustände. Im Verein von Zeit und Raum ihr Wesen habend, trägt die Materie durchweg das Gepräge von beiden. Sie beurkundet ihren Ursprung aus dem Raum, theils durch die Form, die von ihr unzertrennlich ist, besonders aber durch ihr Beharren (Substanz); ihren Ursprung aus der Zeit aber offenbart sie an der Qualität (Accidenz), ohne die sie nie erscheint, und welche schlechthin immer Causalität, Wirken auf andere Materie, also Veränderung (ein Zeitbegriff), ist. Die Gesetzmäßigkeit dieses Wirkens aber bezieht sich immer auf Raum und Zeit zugleich. Was für ein Zustand zu dieser Zeit an diesem Ort eintreten muß, ist die Bestimmung, auf welche ganz allein die Gesetzgebung der Causalität sich erstreckt. Auf dieser Ableitung der Grundbestimmungen der Materie aus den uns a priori bewußten Formen unserer Erkenntniß beruht es, daß wir ihr gewisse Eigenschaften a priori zuerkennen, nämlich Raumerfüllung, d. i. Undurchdringlichkeit, d. i. Wirksamkeit, sodann Ausdehnung, unendliche Theilbarkeit, Beharrlichkeit, d. h. Unzerstörbarkeit, und endlich Beweglichkeit. Hingegen ist die Schwere, ihrer Ausnahmslosigkeit ungeachtet, doch wohl der Erkenntniß a posteriori beizuzählen. (W. I, 10—13. 561; II, 350 und II, 55, Tafel der Praedicabilia a priori der Materie. G. 43 fg.)

2) Die Materie im Verhältniß zum Ding an sich.

Die Materie ist Dasjenige, wodurch der Wille, der das innere Wesen der Dinge ausmacht, in die Wahrnehmbarkeit tritt, anschaulich, sichtbar wird. In diesem Sinne ist also die Materie die bloße

Sichtbarkeit des Willens, oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung. Dieser gehört sie an, sofern sie das Product der Functionen des Intellects ist, jener, sofern das in allen materiellen Wesen, d. i. Erscheinungen sich Manifestirende der Wille ist. Daher ist jedes Object als Ding an sich Wille, und als Erscheinung Materie. Könnten wir eine gegebene Materie von allen ihr a priori zukommenden Eigenschaften, d. h. von allen Formen unserer Anschauung und Apprehension entkleiden; so würden wir das Ding an sich übrig behalten, nämlich Dasjenige, was, mittelst jener Formen, als das rein Empirische an der Materie auftritt, welche selbst aber alsdann nicht mehr als ein Ausgedehntes und Wirkendes erscheinen würde; d. h. wir würden keine Materie mehr vor uns haben, sondern den Willen, das Ding an sich. Eben dieses tritt, indem es zur Erscheinung wird, d. h. in die Formen unseres Intellects eingeht, als die Materie auf, d. h. als der selbst unsichtbare, aber nothwendig vorausgesetzte Träger nur durch ihn sichtbarer Eigenschaften; in diesem Sinn also ist die Materie die Sichtbarkeit des Willens. Alle bestimmte Eigenschaft, also alles Empirische an der Materie, beruht auf Dem, was nur mittelst der Materie sichtbar wird, auf dem Ding an sich, dem Willen. Die Materie ist demzufolge der Wille selbst, aber nicht mehr an sich, sondern sofern er angeschaut wird, d. h. die Form der objectiven Vorstellung annimmt. Also was objectiv Materie ist, ist subjectiv Wille. Die Materie giebt alle Beziehungen und Eigenschaften des Willens im zeitlichen Bilde wieder. Sie ist der Stoff der anschaulichen Welt, wie der Wille das Wesen an sich aller Dinge ist. Die Gestalten sind unzählig, die Materie ist Eine, eben wie der Wille Einer ist in allen seinen Objectivationen. Wie der Wille sich nie als Allgemeines, d. h. als Wille schlechthin, sondern stets als Besonderes, d. h. unter speciellen Bestimmungen und gegebenem Charakter, objectivirt; so erscheint die Materie nie als solche, sondern stets in Verbindung mit irgend einer Form und Qualität. Wie der Wille der innerste Kern aller erscheinenden Wesen ist; so ist sie die Substanz, welche nach Aufhebung aller Accidenzien übrig bleibt. Wie der Wille das schlechthin Unzerstörbare in allem Daseienden ist; so ist die Materie das in der Zeit Unvergängliche, welches unter allen Veränderungen beharrt. (W. II, 349—351.)

3) Verhältniß der Materie zur Form. (S. Form.)

4) Verhältniß der Materie zur Idee und ihrer Erscheinung.

Die Materie als solche kann nicht Darstellung einer Idee sein. Denn sie ist durch und durch Causalität, Causalität aber ist Gestaltung des Satzes vom Grunde; Erkenntniß der Idee hingegen schließt wesentlich den Inhalt jenes Satzes aus. Auch ist die Materie das gemeinsame Substrat aller einzelnen Erscheinungen der Ideen, folglich das Verbindungsglied zwischen der Idee und der Erscheinung oder dem

einzelnen Ding. Also aus dem einen sowohl, als aus dem anderen Grunde kann die Materie für sich keine Idee darstellen. Dagegen muß andererseits jede Erscheinung einer Idee, da sie als solche eingegangen ist in die Form des Satzes vom Grunde, oder in das principium individuationis, an der Materie, als Qualität derselben, sich darstellen. Insofern ist also die Materie das Bindungsglied zwischen der Idee und dem principio individuationis. Platon hat daher ganz richtig neben der Idee und ihrer Erscheinung, dem einzelnen Dinge, nur noch die Materie als ein Drittes, von beiden Verschiedenes aufgestellt. (W. I, 251 fg.)

5) Gegen die Verwechslung von Materie und Stoff.

Unsere heutigen unwissenden Materialisten verwechseln den Stoff mit der Materie. Stoff ist die empirisch gegebene, schon in die Hülle der Formen eingegangene Materie. (W. II, 33. 52. 352.) Der Stoff ist die schon qualificirte Materie, d. h. die Verbindung der Materie mit der Form, welche sich auch wieder trennen könnten. Das Beharrende ist allein die Materie, nicht der Stoff, als welcher möglicherweise immer noch ein anderer werden kann. Es ist daher falsch, von Unsterblichkeit des Stoffs, wie Büchner thut, statt von Beharrlichkeit der Materie, zu reden und einen empirischen Beweis für dieselbe zu geben, während sie doch eine aprioriſche Wahrheit ist. (P. II, 61.)

6) Verhältniß des Begriffs „Materie" zu dem Begriff „Substanz".

Von dem abstracten Begriff der Materie ist Substanz wieder eine Abstraction, folglich ein höheres Genus, dadurch entstanden, daß man von dem Begriff der Materie nur das Prädicat der Beharrlichkeit stehen ließ, alle ihre übrigen, wesentlichen Eigenschaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit u. s. w. aber wegdachte. Wie jedes höhere Genus enthält also der Begriff Substanz weniger in sich, als der Begriff Materie; aber er enthält nicht dafür, wie sonst immer das höhere Genus, mehr unter sich, indem er nicht mehrere niedere genera neben der Materie umfaßt; sondern diese bleibt die einzige wahre Unterart des Begriffes Substanz, das einzige Nachweisbare, wodurch sein Inhalt realisirt wird und einen Beleg erhält. (W. I, 582; II, 347. P. I, 76. G. 44.)

7) Kritik des Gegensatzes zwischen Geist und Materie. (S. Geist.)

Mathematik.

1) Wissenschaftlichkeit der Mathematik.

Die systematische Form ist ein wesentliches und charakteristisches Merkmal der Wissenschaft. Obzwar nun in der Mathematik, da die Euklidische Behandlung ihr nicht wesentlich ist, jeder Lehrsatz eine neue räumliche Construction anhebt, die an sich von den vorherigen unab-

hängig ist und eigentlich auch völlig unabhängig von ihnen erkannt werden kann, aus sich selbst, in der reinen Anschauung des Raumes, in welcher auch die verwickeltste Construction eigentlich so unmittelbar evident ist, wie das Axiom; so bleibt doch immer jeder mathematische Satz eine allgemeine Wahrheit, welche für unzählige einzelne Fälle gilt, auch ist ein stufenweiser Gang von den einfachen Sätzen zu den complicirten, welche auf jene zurückzuführen sind, ihr wesentlich. Folglich ist die Mathematik in jeder Hinsicht Wissenschaft. (W. I, 74 fg.)

(Ueber Arithmetik und Geometrie siehe diese Artikel.)

2) Worauf die Unfehlbarkeit und Klarheit der Mathematik beruht.

Auf der von Kant entdeckten Beschaffenheit der allgemeinen Formen der Anschauung (Raum und Zeit), daß sie nämlich für sich und unabhängig von der Erfahrung anschaulich und ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit nach erkennbar sind, beruht die Unfehlbarkeit der Mathematik. (W. I, 8.) Apodictische Gewißheit ist allein durch Erkenntniß a priori möglich, bleibt also das Eigenthum der Logik und Mathematik. Diese Wissenschaften lehren aber auch eigentlich nur Das, was Jeder schon von selbst, nur nicht deutlich weiß. (W. II, 201 fg.)

Die vollkommene Sicherheit der Wissenschaften a priori, also der Logik und Mathematik, beruht hauptsächlich darauf, daß in ihnen uns der Weg vom Grunde auf die Folge offen steht, der allemal sicher ist. (W. II, 98.)

Nur in den auf aprioriſcher Erkenntniß beruhenden Wissenschaften, also in der gesammten reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft a priori ist keine Dunkelheit; sie stoßen nicht auf das Unergründliche (Grundlose, d. i. Wille), weil sie es blos mit den uns a priori bewußten Formen aller Erscheinung, die sich gemeinschaftlich als Satz vom Grunde aussprechen lassen, zu thun haben. Andererseits aber zeigen uns diese Erkenntnisse weiter nichts, als bloße Verhältnisse, Relationen einer Vorstellung zur andern, Form, ohne allen Inhalt. (W. I, 143 fg.)

In der Mathematik schlägt der Kopf sich mit seinen eigenen Erkenntnißformen, Zeit und Raum, herum, — gleicht daher der Katze, die mit ihrem eigenen Schwanze spielt. (P. 329.)

3) Gegensatz der mathematischen und genialen Erkenntnißweise.

Die geniale Erkenntniß, oder Erkenntniß der Idee, ist diejenige, welche dem Satz vom Grunde nicht folgt. (Vergl. unter Genie: die geniale Erkenntnißweise.) Hingegen ist die mathematische Erkenntnißweise die dem Satz vom Grunde in der Gestalt des Seinsgrundes nachgehende. (Vergl. unter Grund: Grund des Seins.) Hieraus erklärt sich einerseits die Abneigung genialer Individuen gegen die Mathematik im Allgemeinen und gegen die logische, die eigentliche Ein-

ſicht verſchließende Behandlungsart derſelben im Beſondern, andererſeits die geringe Empfänglichkeit ausgezeichneter Mathematiker für die Werke der ſchönen Kunſt. (W. I, 222 fg.)

4) Methode der Mathematik.

Um die Methode der Mathematik zu verbeſſern, wird vorzüglich erfordert, daß man das Vorurtheil aufgebe, die bewieſene Wahrheit habe irgend einen Vorzug vor der anſchaulich erkannten, oder die logiſche, auf dem Satz vom Widerſpruch beruhende, vor der metaphyſiſchen, welche unmittelbar evident iſt und zu der auch die reine Anſchauung des Raumes gehört. (W. I, 87.)

(Ueber die Verkehrtheit der Eukleidiſchen Methode ſiehe: Geometrie.)

5) Unterſchied der mathematiſchen von der logiſchen Unmöglichkeit.

„Ein rechtwinklicher gleichſeitiger Triangel" enthält keinen logiſchen Widerſpruch; denn die Prädicate heben einzeln keineswegs das Subject auf, noch ſind ſie mit einander unvereinbar. Erſt bei der Conſtruction ihres Gegenſtandes in der reinen Anſchauung tritt ihre Unvereinbarkeit an ihm hervor. Wollte man dieſe aber deshalb für einen Widerſpruch halten; ſo wäre auch jede phyſiſche und erſt nach Jahrhunderten entdeckte Unmöglichkeit ein ſolcher. Allein blos die logiſche Unmöglichkeit iſt ein Widerſpruch, nicht aber die phyſiſche, und ebenſo wenig die mathematiſche. Gleichſeitig und rechtwinklich widerſprechen einander nicht (im Quadrat ſind ſie beiſammen), noch widerſpricht jedes von ihnen dem Dreieck. Daher kann die Unvereinbarkeit obiger Begriffe nie durch bloßes Denken erkannt werden, ſondern ergiebt ſich erſt aus der Anſchauung, welche nun aber eine ſolche iſt, zu der es keiner Erfahrung, keines realen Gegenſtandes bedarf, eine blos mentale. (W. II, 38.)

6) Werth der Mathematik.

Als Unterſuchung des Einfluſſes der Mathematik auf unſere Geiſteskräfte und ihres Nutzens für wiſſenſchaftliche Bildung überhaupt iſt Hamilton's ſehr gründliche und kenntnißreiche Abhandlung „Ueber den Werth und Unwerth der Mathematik" zu empfehlen. Das Ergebniß derſelben iſt, daß der Werth der Mathematik nur ein mittelbarer ſei, nämlich in der Anwendung zu Zwecken, welche allein durch ſie erreichbar ſind, liege; an ſich aber laſſe die Mathematik den Geiſt da, wo ſie ihn gefunden hat, und ſei der allgemeinen Ausbildung und Entwicklung deſſelben keineswegs förderlich, ja ſogar entſchieden hinderlich. Der einzige unmittelbare Nutzen, welcher der Mathematik gelaſſen wird, iſt, daß ſie unſtäte und flatterhafte Köpfe gewöhnen kann, ihre Aufmerkſamkeit zu fixiren. — Sogar Carteſius, der doch ſelbſt als Mathematiker berühmt war, urtheilte eben ſo über die Mathematik. (W. II, 144 fg.) Lichtenberg macht ſich über den „mathematiſchen Tiefſinn" luſtig. (P. II, 52.)

Sie hören nicht auf, die Zuverlässigkeit und Gewißheit der Mathematik zu rühmen. Aber was hilft es mir, noch so gewiß und zuverlässig etwas zu wissen, daran mir gar nichts gelegen ist — das πσσον. (H. 329. — Vergl. auch unter Arithmetik: Untergeordneter Rang der arithmetischen Geistesthätigkeit.)

7) Der mathematische Unterricht auf Gymnasien.

Weil die Anlage zur Mathematik eine ganz specielle und eigene ist, die mit den übrigen Fähigkeiten eines Kopfes gar nicht parallel geht, ja, nichts mit ihnen gemein hat; so sollte für den mathematischen Unterricht auf den Gymnasien eine ganz gesonderte Classification der Schüler gelten; so daß wer im Uebrigen in Selecta säße hier in Tertia sitzen könnte, seiner Ehre unbeschadet, und eben so vice versa. Nur so kann Jeder, nach Maßgabe seiner Kräfte dieser besondern Art, etwas davon lernen. (P. II, 525.)

Mechanik.

1) Was die Mechanik zeigt.

Die Mechanik zeigt, wie der in allen Dingen zur Sichtbarkeit gelangende Wille sich benimmt, so weit als er, auf der niedrigsten Stufe seiner Erscheinung, blos als Schwere, Starrheit und Trägheit auftritt. (W. II, 337.) Die Grundbestrebung des Willens, die Selbsterhaltung, deren Aeußerungen sich stets auf ein Suchen oder Verfolgen, und ein Meiden oder Fliehen, je nach dem Anlaß, zurückführen lassen, ist schon auf der niedrigsten Stufe der Natur, wo die Körper Gegenstände der Mechanik sind und blos nach den Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Cohäsion, Starrheit, Elasticität und Schwere in Betracht kommen, nachweisbar. Hier zeigt sich das Suchen als Gravitation, das Fliehen aber als Empfangen von Bewegung, und die Beweglichkeit der Körper durch Druck oder Stoß, welche die Basis der Mechanik ausmacht, ist im Grunde eine Aeußerung des auch ihnen einwohnenden Strebens nach Selbsterhaltung. Dieselbe nämlich ist, da sie als Körper undurchdringlich sind, das einzige Mittel, ihre Cohäsion, also ihren jedesmaligen Bestand, zu retten. Der gestoßene oder gedrückte Körper würde von dem stoßenden oder drückenden zermalmt werden, wenn er nicht, um seine Cohäsion zu retten, der Gewalt desselben sich durch die Flucht entzöge, und wo diese ihm benommen ist, geschieht es wirklich. Ja, man kann die elastischen Körper als die muthigeren betrachten, welche den Feind zurückzutreiben suchen, oder wenigstens ihm die weitere Verfolgung benehmen. So sehen wir denn in dem einzigen Geheimniß, welches (neben der Schwere) die so klare Mechanik übrig läßt, nämlich in der Mittheilbarkeit der Bewegung, eine Aeußerung der Grundbestrebung des Willens in allen seinen Erscheinungen, also des Triebes zur Selbsterhaltung, der als das Wesentliche sich auch noch auf der untersten Stufe erkennen läßt. (W. II, 338.)

2) Unzulässigkeit mechanischer Erklärungshypothesen über das nachweisbar Mechanische hinaus.

Die Anwendung mechanischer Erklärungshypothesen über das nachweisbar Mechanische, wohin z. B. noch die Akustik gehört, hinaus ist durchaus unberechtigt, und nimmermehr wird sich auch nur die einfachste chemische Verbindung, oder auch die Verschiedenheit der drei Aggregatzustände mechanisch erklären lassen, viel weniger die Eigenschaften des Lichts, der Wärme und der Elektricität. Diese werden stets nur eine dynamische Erklärung zulassen, d. h. eine solche, welche die Erscheinung aus ursprünglichen Kräften erklärt, die von denen des Stoßes, Druckes, der Schwere u. s. w. gänzlich verschieden und daher höherer Art sind. (W. II, 342. P. II, 121.)

Es giebt im Grunde nur eine mechanische Wirkungsart, sie besteht im Eindringenwollen eines Körpers in den Raum, den ein anderer inne hat; darauf läuft Druck, wie Stoß zurück, als welche sich blos durch das Allmälige oder Plötzliche unterscheiden, wiewohl durch Letzteres die Kraft „lebendig" wird. Auf diesen also beruht Alles, was die Mechanik leistet. Der Zug ist blos scheinbar; z. B. der Strick, mit welchem man einen Körper zieht, schiebt ihn, d. i. drückt ihn, von hinten. (P. II, 122.)

3) Wider den Hang, jede Naturerscheinung mechanisch zu erklären.

Wir haben einen natürlichen Hang, jede Naturerscheinung wo möglich mechanisch zu erklären; ohne Zweifel weil die Mechanik die wenigsten ursprünglichen und daher unerklärlichen Kräfte zu Hülfe nimmt, hingegen viel a priori Erkennbares und daher auf den Formen unsers eigenen Intellects Beruhendes enthält, welches, eben als solches, den höchsten Grad von Verständlichkeit und Klarheit mit sich führt. (W. II, 342.) Das wirklich rein und durch und durch, bis auf das Letzte, Verständliche in der Mechanik geht aber nicht weiter, als das rein Mathematische in jeder Erklärung, ist also beschränkt auf Bestimmungen des Raumes und der Zeit, die sammt ihrer ganzen Gesetzlichkeit uns a priori bewußt, daher im Grunde unserer Vorstellung angehörig, also subjectiv sind und nicht das von unserer Erkenntniß Unabhängige, das Ding an sich betreffen. Sobald wir aber, selbst in der Mechanik, weiter gehen, als das rein Mathematische, sobald wir zur Undurchdringlichkeit, zur Schwere, zur Starrheit, oder Fluidität, oder Gasеität, kommen, stehen wir schon bei Aeußerungen, die uns eben so geheimnißvoll sind, wie das Denken und Wollen des Menschen, also beim direct Unergründlichen; denn ein solches ist jede Naturkraft. (P. II, 111 fg.)

(Ueber den Hang des Materialismus, Alles mechanisch zu erklären, s. Materialismus.)

Medicin, s. Krankheit.

Meditation.

1) Verhältniß der Meditation zum Gespräch. (S. Dialog.)

2) Warum man werthvolle Meditationen bald niederschreiben soll.

Daß man werthvolle eigene Meditationen möglichst bald niederschreiben soll, versteht sich von selbst; vergessen wir doch bisweilen, was wir erlebt, wie viel mehr was wir gedacht haben. Gedanken aber kommen nicht, wann wir, sondern wann sie wollen. (P. II, 54.)

Meer.

1) Das Meerwasser.

Gegen den Mißbrauch der äußern Zweckmäßigkeit, welche stets zweideutig bleibt, zu physikotheologischen Demonstrationen, wie sie bei den Engländern üblich sind, giebt es Beispiele in contrarium, also Ateleologien, genug. Eine der stärksten bietet uns die Untrinkbarkeit des Meerwassers, in Folge welcher der Mensch der Gefahr zu verdursten nirgends mehr ausgesetzt ist, als gerade in der Mitte der großen Wassermasse seines Planeten. „Wozu braucht denn das Meer salzig zu sein?" frage man seinen Engländer. (W. II, 384.)

2) Das Leuchten des Meeres.

Das fast allen gallertartigen Radiarien eigene phosphorescirende Leuchten im Meere entspringt vielleicht, eben wie das Leuchten des Phosphors selbst, aus einem langsamen Verbrennungsproceß, wie ja auch das Athmen der Wirbelthiere ein solcher ist, dessen Stelle es vertritt, als eine Respiration mit der ganzen Oberfläche und demnach ein äußerliches langsames Verbrennen, wie jenes ein innerliches ist; oder vielmehr fände auch hier ein innerliches Verbrennen Statt, dessen Lichtentwickelung blos vermöge der völligen Durchsichtigkeit aller dieser gallertartigen Thiere äußerlich sichtbar würde. (P. II, 187.)

Meinung.

1) Das Gesetz, welches die Meinung befolgt.

Die Meinung befolgt das Gesetz der Pendelschwingung; ist sie auf einer Seite über den Schwerpunkt hinausgewichen, so muß sie es demnach eben so weit auf der andern. Erst mit der Zeit findet sie den rechten Ruhepunkt und steht fest. (P. II, 640.)

2) Die Allgemeinheit einer Meinung ist kein Beweis ihrer Richtigkeit.

Die Allgemeinheit einer Meinung ist kein Beweis, ja nicht einmal ein Wahrscheinlichkeitsgrund ihrer Richtigkeit. Die, welche das Gegentheil behaupten, müssen annehmen: 1) daß die Entfernung in der Zeit jener Allgemeinheit ihre Beweiskraft raubt; sonst müßten sie alle alten

Irrthümer zurückrufen, die einmal allgemein für Wahrheit galten, z. B. das Ptolemäische System, oder müßten in allen protestantischen Ländern den Katholicismus herstellen; 2) daß die Entfernung im Raum dasselbe leistet; sonst wird sie die Allgemeinheit der Meinung in den Bekennern des Buddhaismus, des Christenthums und des Islam in Verlegenheit setzen. (H. 28 fg.)

3) Entstehungsart der sogenannten allgemeinen Meinung.

Was man so die allgemeine Meinung nennt, ist, beim Lichte betrachtet, die Meinung zweier oder dreier Personen, wovon wir uns überzeugen würden, wenn wir der Entstehungsart so einer allgemein gültigen Meinung zusehen könnten. Wir würden dann finden, daß zwei oder drei Leute es sind, die solche zuerst aufstellten, und denen man so gütig war, die gründliche Prüfung derselben zuzutrauen. Auf das Vorurtheil der hinlänglichen Fähigkeit Dieser nahmen zuerst einige Andere die Meinung ebenfalls an. Diesen wieder folgten aus Trägheit Andere. So wuchs von Tag zu Tag die Zahl solcher trägen und leichtgläubigen Anhänger, und die noch Uebrigen waren, um nicht für unruhige Köpfe zu gelten, genöthigt, die angenommene Meinung gelten zu lassen. Jetzt wurde die Beistimmung Pflicht. Nunmehr mußten die wenigen Urtheilsfähigen schweigen. (H. 29.)

4) Werth der Meinung Anderer von uns für unser Lebensglück.

Der übertriebene Werth, den wir in Folge einer besondern Schwäche unserer Natur auf die Meinung Anderer von uns oder auf unser Dasein in der fremden Meinung legen, wirkt auf unser eigenes Glück, zunächst auf die diesem so wesentliche Gemüthsruhe und Unabhängigkeit, mehr störend und nachtheilig, als förderlich ein. Viel wesentlicher für das Lebensglück ist, was man in und für sich selbst ist, als Das, was man blos in den Augen Anderer ist. Zum Ersteren gehört die ganze Ausfüllung der Zeit unsers eigenen Daseins, der innere Gehalt desselben, mithin alle die Güter, welche die Eudämonologie unter den Titeln „was Einer ist" und „was Einer hat" betrachtet. (S. Glückseligkeitslehre.) Denn der Ort, in welchem alles Dieses seine Wirkungssphäre hat, ist das eigene Bewußtsein. Hingegen ist der Ort dessen, was wir für Andere sind, das fremde Bewußtsein. Dies nun ist nur von mittelbarem Werth, sofern das Betragen der Andern gegen uns dadurch bestimmt wird. Zunächst und wirklich lebt doch Jeder in seiner eigenen Haut, nicht aber in der Meinung Anderer; demnach ist unser realer und persönlicher Zustand, wie er durch Gesundheit, Temperament, Fähigkeiten, Einkommen, Weib, Kind, Freunde, Wohnort u. s. w. bestimmt wird, für unser Glück hundert mal wichtiger, als was es Andern beliebt aus uns zu machen. Der entgegengesetzte Wahn macht unglücklich. Viel zu viel Werth auf

die Meinung Anderer zu legen ist ein allgemein herrschender Irrwahn, dem entgegenzuwirken ist. (P. I, 373—376. — Vergl. auch Eitelkeit und Ehre.)

5) Wie man sich gegen die Meinungen der Menschen verhalten soll.

Man bestreite keines Menschen Meinung; sondern bedenke, daß wenn man alle Absurditäten, die er glaubt, ihm ausreden wollte, man Methusalems Alter erreichen könnte, ohne damit fertig zu werden. (P. I, 493.)

Melancholie.

1) Unterschied zwischen Melancholie und Verdrießlichkeit.

Verdrießlichkeit und Melancholie liegen weit auseinander; von der Lustigkeit zur Melancholie ist der Weg viel näher, als von der Verdrießlichkeit. — Melancholie zieht an, Verdrießlichkeit stößt ab. (P. II, 625.)

2) Melancholie als Eigenschaft des Genies und des edelen Charakters.

Ueber die dem Genie beigegebene Melancholie siehe unter Genie: Vortheile und Nachtheile der Genialität für das geniale Individuum.

Einen sehr edelen Charakter denken wir uns immer mit einem gewissen Anstrich stiller Trauer, die nichts weniger ist als beständige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten; sondern ein aus der Erkenntniß hervorgegangenes Bewußtsein der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein. (W. I, 468.)

Melodie, s. Musik.

Mens, im Gegensatze zu Animus. (S. Gemüth.)

Mensch. Menschengeschlecht.

1) Zusammenhang des Menschen mit der übrigen Natur.

Es darf nicht angenommen werden, der Mensch sei von den übrigen Wesen und Dingen der Natur specifisch, toto genere und von Grund aus verschieden, vielmehr nur dem Grade nach. (W. II, 192.)

Obgleich im Menschen, als (Platonischer) Idee, der Wille seine deutlichste und vollkommenste Objectivation findet; so konnte dennoch diese allein sein Wesen nicht ausdrücken. Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern mußte begleitet sein von der Stufenfolge abwärts durch alle Gestaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganischen; sie alle erst ergänzen sich zur vollständigen Objectivation des Willens; sie werden von der Idee des Menschen so

vorausgeſetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeſte, Stamm und Wurzel vorausſetzen; ſie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Menſch iſt. (W. I, 182.) Dieſe innere, von der adäquaten Objectität des Willens unzertrennliche Nothwendigkeit der Stufenfolge ſeiner Erſcheinungen finden wir aber auch durch eine äußere Nothwendigkeit ausgedrückt, durch diejenige nämlich, vermöge welcher der Menſch zu ſeiner Erhaltung der Thiere bedarf, dieſe ſtufenweiſe eines des andern, dann auch der Pflanzen, welche wieder des Bodens bedürfen, des Waſſers, der chemiſchen Elemente, des Planeten, der Sonne u. ſ. f. (W. I, 183.)

Der Menſch, als die vollkommenſte Objectivation des Willens zum Leben, iſt demgemäß auch das bedürftigſte unter allen Weſen. (W. I, 368.)

2) Identität des Weſentlichen in Thier und Menſch.

Auf die Erkenntniß der Identität des Weſentlichen in der Erſcheinung des Thiers und des Menſchen leitet nichts entſchiedener hin, als die Beſchäftigung mit Zoologie und Anatomie. Man muß wahrlich an allen Sinnen blind ſein, um nicht zu erkennen, daß das Weſentliche und Hauptſächliche im Thiere und im Menſchen das Selbe iſt, und daß was Beide unterſcheidet nicht im Primären, im Principe, im innern Weſen und im Kern beider Erſcheinungen liegt, als welcher in der einen wie in der andern der Wille iſt, ſondern allein im Secundären, im Intellect, im Grade der Erkenntnißkraft. Des Gleichartigen zwiſchen Thier und Menſch, ſowohl pſychiſch als ſomatiſch, iſt ohne allen Vergleich mehr, als des Unterſcheidenden. (E. 240 fg.)

Auch in ethiſcher Hinſicht findet weſentliche Gleichartigkeit Beider Statt. Die Maxime der Ungerechtigkeit, das Herrſchen der Gewalt ſtatt des Rechts, iſt das wirklich und factiſch in der Natur herrſchende Geſetz, nicht etwa nur in der Thierwelt, ſondern auch in der Menſchenwelt. Seinen nachtheiligen Folgen hat man bei den civiliſirten Völkern durch die Staatseinrichtung vorzubeugen geſucht; ſobald aber dieſe, wo und wie es ſei, aufgehoben oder eludirt wird, tritt jenes Naturgeſetz gleich wieder ein. Fortwährend aber herrſcht es zwiſchen Volk und Volk; der zwiſchen dieſen übliche Gerechtigkeits-Jargon iſt bekanntlich ein bloßer Kanzleiſtil der Diplomatik; die rohe Gewalt entſcheidet. (E. 159.) Auf der Identität des Willens in der Thier- und Menſchenwelt beruht der Krieg. (S. Krieg.) Der Menſch iſt im Grunde ein wildes, entſetzliches Thier. Wir kennen es blos im Zuſtande der Bändigung und Zähmung, welcher Civiliſation heißt; daher erſchrecken uns die gelegentlichen Ausbrüche ſeiner Natur. Aber wo und wann ein Mal Schloß und Kette der geſetzlichen Ordnung abfallen und Anarchie eintritt, da zeigt ſich was er iſt. — Wer inzwiſchen auch ohne ſolche Gelegenheit ſich darüber aufklären möchte, der kann die Ueberzeugung, daß der Menſch an Grauſamkeit und Unerbittlichkeit keinem Tiger und keiner Hyäne nachſteht, aus hundert

alten und neuen Berichten schöpfen. (P. II, 226—228.) Gobineau hat den Menschen mit Recht l'animal méchant par excellence genannt; denn der Mensch ist das einzige Thier, welches andern Schmerz verursacht ohne weitern Zweck, als eben diesen. Die andern Thiere thun es nur, um ihren Hunger zu befriedigen, oder im Zorn des Kampfes. Kein Thier jemals quält, blos um zu quälen; aber dies thut der Mensch, und dies macht den teuflischen Charakter aus, der weit ärger ist, als der blos thierische. (P. II, 229 fg.)

Der durch die ganze Natur gehende Streit der Erscheinungen, welcher die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst ist, kommt zuletzt im Menschengeschlecht, welches alle andern überwältigt und die Natur für ein Fabricat zu seinem Gebrauch ansieht, zur furchtbarsten Deutlichkeit. (W. I, 175.)

3) Unterschied zwischen Thier und Mensch.

Die Reproductionskraft, objectivirt im Zellgewebe, ist der Hauptcharakter der Pflanze und des Pflanzlichen im Menschen. Die Irritabiliät, objectivirt in der Muskelfaser, ist der Hauptcharakter des Thieres und ist das Thierische im Menschen. Die Sensibilität, objectivirt im Nerven, ist der Hauptcharakter des Menschen und ist das eigentlich Menschliche im Menschen. Kein Thier kann sich hierin mit ihm auch nur entfernt vergleichen. (N. 31.)

Der Mensch allein unter allen Bewohnern der Erde besitzt außer dem Vermögen der Anschauung, welches auch das Thier hat, noch eine andere Erkenntnißkraft, die man treffend Reflexion genannt hat. Dieses höher potenzirte Bewußtsein, dieser abstracte Reflex alles Intuitiven im nicht anschaulichen Begriff der Vernunft ist es allein, der dem Menschen jene Besonnenheit verleiht, welche sein Bewußtsein und seinen ganzen Wandel auf Erden so sehr von dem der Thiere unterscheidet. Sie leben in der Gegenwart allein; er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Sie sind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anschaulichen Motivs gänzlich anheimgefallen; ihn bestimmen abstracte Begriffe unabhängig von der Gegenwart. Daher das planmäßige Handeln des Menschen, das Handeln nach Maximen, die Fähigkeit der Wahl zwischen mehrern Motiven, oder Deliberationsfähigkeit, die Fähigkeit der Verstellung, während das Thier durch den gegenwärtigen Eindruck bestimmt wird. Das Thier empfindet und schaut an, der Mensch denkt überdies und weiß; Beide wollen. Das Thier theilt seine Empfindung und Stimmung durch Geberde und Laut mit; der Mensch theilt Gedanken mit durch Sprache, — das Erzeugniß und nothwendige Werkzeug seiner Vernunft. Alle die mannichfachen und weitreichenden Leistungen, durch die der Mensch dem Thiere überlegen ist, entspringen aus einem gemeinschaftlichen Princip, aus jener besondern Geisteskraft, die der Mensch vor dem Thiere voraus hat, der Vernunft. (W. I, 43—45. 100—102. 331. 478; II, 62—66. 653 fg. E. 33—35. 148 fg. N. 22 fg. 78.

G. 48. 97 fg. 110. P. II, 617 fg. H. 349. — Vergl. auch Besonnenheit.)

Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Dasein; sondern ihnen Allen versteht dasselbe sich so sehr von selbst, daß sie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blicks der Thiere spricht noch die Weisheit der Natur; weil in ihnen der Wille und der Intellect noch nicht weit genug auseinandergetreten sind, um bei ihrem Wiederbegegnen sich über einander verwundern zu können. Erst beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, gelangt das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben) zur Besinnung; dann wundert es sich über seine eigenen Werke und fragt sich, was es selbst sei. Mit dieser Besinnung und Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene Bedürfniß einer Metaphysik. Der Mensch ist sonach ein animal metaphysicum. (W. II, 175 ff. 653.)

Erst beim Menschen auch tritt jene vollkommene Sonderung des Intellects vom Willen, des Erkennens vom Wollen, ein, auf welcher die Objectivität, folglich die ästhetische Auffassung und Darstellung der Dinge, die Kunst, beruht. (S. unter Intellect: die Stufen des Intellects.) Die Dienstbarkeit der Erkenntniß unter dem Willen, die bei den Thieren eine unaufhebliche ist, wird beim Menschen (in der Kunst) aufgehoben. Dieser Unterschied zwischen Mensch und Thier ist äußerlich ausgedrückt durch die Verschiedenheit des Verhältnisses des Kopfes zum Rumpf. (W. I, 209. — Vergl. Kopf.)

Endlich auch tritt erst beim Menschen die sonst nur dem Ding an sich zukommende Freiheit in die Erscheinung ein. (S. unter Freiheit: Eintritt der Freiheit in die Erscheinung beim Menschen.)

Die Menschenspecies unterscheidet sich von allen andern durch das bedeutende Hervortreten des Individualcharakters in ihr. (S. unter Individuation, Individualität: Die Individualität auf den verschiedenen Stufen der Natur.) Wahrscheinlich hängt es mit diesem Unterschiede der Menschengattung zusammen, daß die Furchen und Windungen des Gehirns, welche bei den Vögeln noch ganz fehlen und bei den Nagethieren noch sehr schwach sind, selbst bei den obern Thieren weit symmetrischer an beiden Seiten und constanter bei jedem Individuum die selben sind, als beim Menschen. Ferner ist es als ein Phänomen jenes den Menschen von allen Thieren unterscheidenden eigentlichen Individualcharakters anzusehen, daß bei den Thieren der Geschlechtstrieb seine Befriedigung ohne merkliche Auswahl sucht, während diese Auswahl beim Menschen bis zur gewaltigen Leidenschaft steigt. (W. I, 156. — Vergl. auch Geschlechtstrieb und Geschlechtsliebe.)

Eine wohl noch nicht bemerkte physische Verschiedenheit des Menschen vom Thiere ist, daß das Weiße der Sclerotica beständig sichtbar bleibt. (P. II, 171, Anmerk.)

Die Erhöhung des menschlichen Intellects über den thierischen steht im Verhältniß zu den in der menschlichen Gattung gesteigerten Be-

dürfnissen. (W. II, 316. N. 51. — Vergl. auch unter Intellect: Zweck des Intellects.) Durch diese Erhöhung ist aber nicht nur die Auffassung der Motive, die Mannigfaltigkeit derselben und überhaupt der Horizont der Zwecke unendlich vermehrt, sondern auch die Deutlichkeit, mit welcher der Wille sich seiner selbst bewußt wird, aufs höchste gesteigert. Dadurch aber, wie auch durch die als Träger eines so erhöhten Intellects nothwendig vorausgesetzte Vehemenz des Willens, ist eine Erhöhung aller Affecte eingetreten, ja die Möglichkeit der Leidenschaft, welche das Thier eigentlich nicht kennt. (W. II, 317.) Der Mensch ist viel größerer Leiden fähig, als das Thier, aber auch größerer Freudigkeit, in den befriedigten und frohen Affecten. Eben so macht der erhöhte Intellect ihm die Langeweile fühlbarer, als dem Thier, wird aber auch, wenn er individuell sehr vollkommen ist, zu einer unerschöpflichen Quelle der Kurzweil. (W. II, 318.)

Die durch die Vernunft beim Menschen eingetretene Deliberationsfähigkeit oder Fähigkeit, sich durch abstracte Motive bestimmen zu lassen, gehört zu den Dingen, die sein Dasein so sehr viel qualvoller machen, als das des Thieres; wie denn überhaupt unsere größten Schmerzen nicht in der Gegenwart, als anschauliche Vorstellungen oder unmittelbares Gefühl liegen; sondern in der Vernunft, als abstracte Begriffe, quälende Gedanken, von denen das allein in der Gegenwart und daher in beneidenswerther Sorglosigkeit lebende Thier völlig frei ist. (W. I, 351 fg.)

4) Transscendente Einheit des Menschengeschlechts.

Man kann sich das Menschengeschlecht bildlich als ein animal compositum vorstellen, eine Lebensform, von welcher viele Polypen, besonders die schwimmenden, wie Veretillum, Funiculina und andere, Beispiele darbieten. Wie bei diesen der Kopftheil jedes einzelne Thier isolirt, der untere Theil hingegen, mit dem gemeinschaftlichen Magen, sie alle zur Einheit eines Lebensprocesses verbindet; so isolirt das Gehirn mit seinem Bewußtsein die menschlichen Individuen; hingegen der unbewußte Theil, das vegetative Leben, mit seinem Gangliensystem, ist ein gemeinsames Leben Aller, mittelst dessen sie sogar ausnahmsweise communiciren können, wie der animalische Magnetismus und die Magie beweist. (W. II, 371 fg.)

5) Der Mensch als Wendepunkt des Willens zum Leben und als Erlöser der Natur.

Da im Menschen der Wille zur Besinnung und folglich auf den Punkt kommt, wo er beim Lichte deutlicher Erkenntniß sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entscheidet; so haben wir keinen Grund anzunehmen, daß es irgendwo noch zu höher gesteigerten Objectivationen des Willens komme, da er hier schon an seinem Wendepunkte angekommen ist. (W. II, 654. 698 fg. P. II, 154.)

Würde die asketische Verneinung des Willens zum Leben durch freiwillige Keuschheit eine allgemeine im Menschengeschlecht, so stürbe dieses aus, und da alle Willenserscheinungen in der Natur zusammenhängen, so läßt sich annehmen, daß mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Widerschein derselben, die Thierheit wegfallen würde. Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntniß schwände dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts, da ohne Subject kein Object. Die übrige Natur hat also ihre Erlösung vom Menschen zu erwarten, welcher Priester und Opfer zugleich ist. (W. I, 449 ff.)

Zwar kündigt mehr als Alles die Menschenwelt, als in welcher moralisch Schlechtigkeit und Niederträchtigkeit, intellectuell Unfähigkeit und Dummheit in erschreckendem Maaße vorherrschen, das Sansara an. Dennoch treten in ihr, wiewohl sehr sporadisch, aber doch stets und von Neuem überraschend, Erscheinungen der Redlichkeit, der Güte, ja des Edelmuthes, und eben so auch des großen Verstandes, des denkenden Geistes, ja des Genies auf. Nie gehen diese ganz aus. Wir müssen sie als ein Unterpfand nehmen, daß ein gutes und erlösendes Princip in diesem Sansara steckt, welches zum Durchbruch kommen und das Ganze erfüllen und befreien kann. (P. II, 233 fg.)

6) Die Entstehung des Menschengeschlechts, seine ursprüngliche Farbe und Nahrung.

Das Menschengeschlecht ist höchst wahrscheinlich nur an drei Stellen entstanden; weil wir nur drei bestimmt gesonderte Typen, die auf ursprüngliche Racen deuten, haben: den kaukasischen, den mongolischen und den äthiopischen Typus. Und zwar hat diese Entstehung nur in der alten Welt Statt finden können. Denn in Australien hat die Natur es zu gar keinen Affen, in Amerika aber nur zu langgeschwänzten Meerkatzen, nicht aber zu den kurzgeschwänzten, geschweige zu den obersten, den ungeschwänzten Affengeschlechtern bringen können, welche die letzte Stufe vor dem Menschen einnehmen. (Vergl. Affe.) Ferner hat die Entstehung des Menschen nur zwischen den Wendekreisen eintreten können; weil in den andern Zonen der neu entstandene Mensch im ersten Winter umgekommen wäre. In den heißen Zonen nun aber ist der Mensch schwarz, oder wenigstens dunkelbraun. Dies also ist, ohne Unterschied der Race, die wahre, natürliche und eigenthümliche Farbe des Menschengeschlechts und nie hat es eine von Natur weiße Race gegeben. Erst nachdem der Mensch außerhalb der ihm allein natürlichen, zwischen den Wendekreisen gelegenen Heimath lange Zeit hindurch sich fortgepflanzt hat, und in Folge dieser Vermehrung sein Geschlecht sich in die kältern Zonen verbreitet, wird er hell und endlich weiß. (P. II, 167—170. W. II, 625.)

Wie die dunkle Farbe, so auch ist dem Menschen die vegetabilische Nahrung die natürliche. Aber wie jener, so bleibt er auch dieser nur im tropischen Klima getreu. Als er sich in die kältern Zonen verbreitete, mußte er dem ihm unnatürlichen Klima durch eine ihm un-

natürliche Nahrung entgegenwirken. Der Mensch ist also zugleich weiß und carnivor geworden. Eben dadurch aber, wie auch durch die stärkere Bekleidung hat er eine gewisse unreine und ekelhafte Beschaffenheit angenommen. (P. II, 170 fg.)

7) Allmälige Degradation des Menschengeschlechts.

Es scheint, daß Die, welche der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur bedeutend näher standen, als wir, auch noch theils größere Energie der intuitiven Erkenntnißkräfte, theils eine richtigere Stimmung des Geistes hatten, wodurch sie einer reinern, unmittelbaren Auffassung des Wesens der Natur fähig und dadurch im Stande waren, dem metaphysischen Bedürfniß auf eine würdigere Weise zu genügen; so entstanden in den Urvätern der Brahmanen, den Rischis, die fast übermenschlichen Conceptionen, welche später in den Upanischaden der Veden niedergelegt wurden. (W. II, 178.)

Die allmälige Degradation der Sprachen ist ein bedenkliches Argument gegen die beliebten Theorien unserer Optimisten vom „stätigen Fortschritt der Menschheit zum Bessern", wozu sie die deplorable Geschichte des bipedischen Geschlechts verdrehen möchten; überdies aber ist sie ein schwer zu lösendes Problem. Wir können doch nicht umhin, das erste aus dem Schooße der Natur irgendwie hervorgegangene Menschengeschlecht uns im Zustande gänzlicher und kindischer Unkunde und folglich roh und unbeholfen zu denken; wie soll nun ein solches Geschlecht diese höchst kunstvollen Sprachgebäude erdacht haben? — Das Plausibelste scheint die Annahme, daß der Mensch die Sprache instinctiv erfunden hat, indem ursprünglich in ihm ein Instinct liege, vermöge dessen er das zum Gebrauch seiner Vernunft unentbehrliche Werkzeug und Organ derselben ohne Reflexion und bewußte Absicht hervorbringt, welcher Instinct sich nachher, wenn die Sprache einmal da ist und er nicht mehr zur Anwendung kommt, verliert. Wie nun alle Werke des Instincts eine ihnen eigenthümliche, bewunderungswürdige Vollkommenheit haben, — eben so ist es mit der ersten und ursprünglichen Sprache; sie hatte die hohe Vollkommenheit aller Werke des Instincts. (P. II, 599 fg.)

Ob wohl gar die Menschheit in dem Maaße, als sie an Quantität zunimmt, an Qualität verliert? wie (nach Schnurrers Geschichte der Seuchen), als nach dem schwarzen Tod im 14. Jahrhundert eine so ungewöhnliche Fruchtbarkeit der Weiber eintrat, daß Zwillingsgeburten alltäglich wurden, diesen sämmtlichen Kindern zwei Zähne fehlten. Wenn man Griechen und Römer mit dem jetzigen Geschlecht vergleicht, die Urzeit denkt, in der die Vedas verfaßt wurden, und die Erbärmlichkeit des gegenwärtigen Geschlechts betrachtet, das sich wie Unkraut vermehrt, auch erwägt, daß unter einer größern Zahl noch mehr große Männer arithmetisch möglich sind und keine kommen; — so kann man auf eine solche Hypothese kommen. (H. 387 fg.)

Menschenkenntniß.

1) Grundlage und Propädeutik zu aller Menschenkenntniß.

Die Grundlage und die Propädeutik zu aller Menschenkenntniß ist die Ueberzeugung, daß das Handeln des Menschen, im Ganzen und Wesentlichen, nicht von seiner Vernunft und deren Vorsätzen geleitet wird; daher Keiner Dieses oder Jenes dadurch wird, daß er es, wenn auch noch so gern, sein möchte; sondern aus seinem angeborenen und unveränderlichen Charakter geht sein Thun hervor, wird näher und im Besondern bestimmt durch die Motive, ist folglich das nothwendige Product dieser beiden Factoren. (P. II, 247.)

2) Erkennbarkeit des Charakters aus Einzelzügen. (S. Charakter.)

3) Worauf der Irrthum bei Beurtheilung fremder Charaktere beruht.

Jede menschliche Vollkommenheit ist einem Fehler verwandt, in welchen überzugehen sie droht; jedoch auch umgekehrt, jeder Fehler einer Vollkommenheit. Daher beruht der Irrthum, in welchen wir hinsichtlich eines Menschen gerathen, oft darauf, daß wir, im Anfang der Bekanntschaft, seine Fehler mit den ihnen verwandten Vollkommenheiten verwechseln, oder auch umgekehrt. Da scheint uns dann der Vorsichtige feige, der Sparsame geizig; oder auch der Verschwender liberal, der Grobian gerade und aufrichtig, der Dummdreiste als mit edlem Selbstvertrauen auftretend, u. dgl. m. (P. II, 224.)

(Ueber andere Quellen des Irrthums bei Beurtheilung fremder Charaktere s. unter Individuation, Individualität: Psychologische Bemerkung über die Ursachen irriger Beurtheilung fremder Individuen.)

4) Einfluß des Studiums der Dichter auf die Menschenkenntniß.

Durch das Studium der Dichter gewinnen wir an Menschenkenntniß für das wirkliche Leben, oder richtiger, wir werden dadurch fähiger zur Erwerbung von Menschenkenntniß im wirklichen Leben; denn es ist nicht so, daß wir auf Personen stießen, die das Original uns bekannter poetischer Charaktere wären und deren Thun wir dadurch beurtheilen könnten, sondern nur so, daß wir durch das Studium poetischer Charaktere fähiger werden, die uns vorkommenden Individualitäten schnell und sicher aufzufassen und das Charakteristische in ihrem Betragen vom Zufälligen zu unterscheiden. Unser Blick für die Auffassung des Charakteristischen der Menschen wird dadurch eben so geschärft, wie durch Zeichnen der Blick für die Auffassung der räumlichen Verhältnisse geschärft wird. (H. 368.)

Menschenleben.

1) Drei Weisen des Menschenlebens.

Man kann drei Extreme des Menschenlebens theoretisch annehmen und sie als Elemente des wirklichen Menschenlebens betrachten. Erstlich, das gewaltige Wollen, die großen Leidenschaften (Radscha-Guna). Es tritt hervor in den großen historischen Charakteren; es ist geschildert im Epos und Drama; es kann sich aber auch in der kleinen Sphäre zeigen. Sodann zweitens das reine Erkennen, das Auffassen der Ideen, bedingt durch Befreiung der Erkenntniß vom Dienste des Willens: das Leben des Genius (Satwa-Guna). Endlich drittens, die größte Lethargie des Willens und damit der an ihn gebundenen Erkenntniß, leeres Sehnen, lebenerstarrende Langeweile (Tama-Guna). (W. I, 379.) Tama-Guna, Stumpfheit, Dummheit, entspricht der Reproductionskraft; — Radscha-Guna, Leidenschaftlichkeit, der Irritabilität; — Satwa-Guna, Weisheit und Tugend, der Sensibilität. (N. 32.)

2) Charakter und Bestimmung des Menschenlebens. (S. Leben und Heilsordnung.)

Menschenliebe.

1) Die Menschenliebe als Kardinaltugend. (S. Kardinaltugenden.)

2) Verhältniß der Menschenliebe zu der Gerechtigkeit. (S. Gerechtigkeit.)

3) Quelle der Menschenliebe.

In der unmittelbaren, auf keine Argumentation gestützten, noch deren bedürfenden Theilnahme liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe, der caritas, αγαπη, also derjenigen Tugend, deren Maxime ist: omnes, quantum potes, juva, und aus welcher alles Das fließt, was die Ethik unter dem Namen Tugendpflichten, Liebespflichten, unvollkommene Pflichten vorschreibt. Diese ganz unmittelbare, ja, instinctartige Theilnahme am fremden Leiden, also das Mitleid, ist die alleinige Quelle solcher Handlungen, wenn sie moralischen Werth haben, d. h. von allen egoistischen Motiven rein sein sollen. (E. 227—229. — Vergl. auch Liebe.) Diese unmittelbare Theilnahme setzt voraus, daß ich mich mit dem Andern gewissermaßen identificirt habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich für den Augenblick aufgehoben sei. Dieser Vorgang ist mysteriös. (E. 229.) Wer von der Tugend der Menschenliebe beseelt ist, hat sein eigenes Wesen in jedem Andern wiedererkannt. Er durchschaut das principium individuationis. (W. II, 694. — Vergl. auch unter Gut: Wesen des guten Menschen, an sich selbst betrachtet, und unter Individuation: die im principio individuationis befangene Erkenntniß im Gegensatze zu der es durchschauenden.)

4) Geschichtliches.

Die Tugend der Menschenliebe fehlt bei Aristoteles, wie bei allen Alten. (E. 251.) Die Philosophen des Alterthums haben zwar die Gerechtigkeit als Kardinaltugend anerkannt; hingegen haben sie die Menschenliebe noch nicht als Tugend aufgestellt. Selbst der in der Moral sich am höchsten erhebende Plato gelangt doch nur bis zur freiwilligen, uneigennützigen Gerechtigkeit. Erst das Christenthum hat die Menschenliebe förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgestellt, sogar auch auf die Feinde ausgedehnt. Hierin besteht das größte Verdienst des Christenthums, wiewohl nur hinsichtlich auf Europa; da in Asien schon tausend Jahre früher die unbegränzte Liebe des Nächsten gelehrt und geübt worden. — Spuren der Anerkennung der Menschenliebe lassen sich übrigens auch bei den Alten finden. (E. 226.)

Meßbar.

Meßbar ist die Zeit nicht direct, durch sich selbst, sondern nur indirect, durch die Bewegung, als welche im Raum und in der Zeit zugleich ist; so mißt die Bewegung der Sonne und der Uhr die Zeit.

Meßbar ist der Raum direct durch sich selbst, und indirect durch die Bewegung, als welche in Zeit und Raum zugleich ist; daher z. B. eine Stunde Weges, und die Entfernung der Fixsterne, ausgedrückt durch so viel Jahre Lauf des Lichtes.

Meßbar, d. h. ihrer Quantität nach bestimmbar, ist die Materie als solche (die Masse) nur indirect, nämlich allein durch die Größe der Bewegung, welche sie empfängt und giebt, indem sie fortgestoßen oder angezogen wird. (W. II, Tafel der Praedicabilia a priori zu S. 55, Nr. 18.)

Messe, die gesungene.

Einen viel reineren musikalischen Genuß, als die Oper, gewährt die gesungene Messe, deren meistens unvernommene Worte, oder endlos wiederholte Hallelujah, Gloria, Eleison, Amen u. s. w. zu einem bloßen Solfeggio werden, in welchem die Musik, nur den allgemeinen Kirchencharakter bewahrend, sich frei ergeht und nicht, wie beim Operngesange, in ihrem eigenen Gebiete von Miseren aller Art beeinträchtigt wird; so daß sie hier ungehindert alle ihre Kräfte entwickelt. Messe und Symphonie allein geben ungetrübten, vollen musikalischen Genuß; während in der Oper die Musik sich mit dem schalen Stück und seiner Afterpoesie elend herumquält und mit der ihr aufgelegten fremden Last durchzukommen sucht, so gut sie kann. (P. II, 467 fg.)

Metalle.

1) Die Metalle als Bestandtheile des leuchtenden Urnebels.

In dem leuchtenden Urnebel, aus welchem nach Laplaceſcher Kos-

mogonie die bis zum Neptun reichende Sonne bestand, konnten die chemischen Urstoffe noch nicht actu, sondern blos potentia vorhanden sein; aber das erste und ursprüngliche Auseinandertreten der Materie in Hydrogen und Oxygen, Schwefel und Kohle, Azot, Chlor u. s. w., wie auch in die verschiedenen, einander so ähnlichen und doch scharf gesonderten Metalle, — war das erste Anschlagen des Grundaccords der Welt. (P. II, 110.)

2) Muthmaßung über die Zusammensetzung der Metalle.

Alle Metalle sind wahrscheinlich die Verbindung zweier uns noch unbekannter, absoluter Urstoffe und unterscheiden sich blos durch das verhältnißmäßige Quantum beider, worauf auch ihr elektrischer Gegensatz beruht, nach einem Gesetze, demjenigen analog, in Folge dessen das Oxygen der Basis eines Salzes zu seinem Radical in umgekehrtem Verhältnisse desjenigen steht, welches Beide in der Säure desselben Salzes zu einander haben. Wenn man die Metalle in jene Bestandtheile zu zersetzen vermöchte; so würde man wahrscheinlich sie auch machen können. Da aber ist der Riegel vorgeschoben. (P. II, 110.)

Metamorphose, der Pflanzen und der Insecten. (S. Pflanze und Insecten.)

Metapher.

Metapher, Gleichniß, Parabel und Allegorie unterscheiden sich nur durch die Länge und Ausführlichkeit ihrer Darstellung. Sie sind in den redenden Künsten, wo es oft gilt, einen Begriff oder abstracten Gedanken durch ein Beispiel zu veranschaulichen, von trefflicher Wirkung. (W. I, 284.)

Metaphysik.

1) Ursprung der Metaphysik.

Die Metaphysik hat ihren Ursprung in dem metaphysischen Bedürfniß des Menschen. Der Mensch allein ist ein animal metaphysicum und unterscheidet sich durch das ihm eigene Bedürfniß einer Metaphysik, das aus der bei ihm in Folge der Sonderung des Intellects vom Willen eingetretenen Besinnung und Verwunderung über das Dasein entspringt, vom Thiere. (S. unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.) Nur dem gedankenlosen Thiere scheint sich die Welt und das Dasein von selbst zu verstehen; dem Menschen hingegen ist sie ein Problem, dessen sogar der Roheste und Beschränkteste in einzelnen helleren Augenblicken lebhaft inne wird, das aber Jedem um so deutlicher und anhaltender in's Bewußtsein tritt, je heller und besonnener dieses ist und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung sich angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philosophiren geeigneten Köpfen sich zu derjenigen Verwunderung steigert, die das

Problem des Daseins in seiner ganzen Größe erfaßt. In der That ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält, das Bewußtsein, daß das Nichtsein dieser Welt eben so möglich sei, wie ihr Dasein. (W. II, 175—177. 189 fg. H. 334.)

Das metaphysische Bedürfniß, welches so unvertilgbar ist, wie irgend ein physisches, macht sich der Menschheit zu allen Zeiten innig und lebhaft fühlbar, am stärksten aber, wenn das Ansehen der Glaubenslehre mehr und mehr gesunken ist. (G. 122. P. I, 160. — Vergl. Glaube. Glaubenslehre.)

2) Definition der Metaphysik.

Unter Metaphysik ist jede angebliche Erkenntniß zu verstehen, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre, oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht. (W. II, 180.) Die Metaphysik begnügt sich nicht damit, nur das Vorhandene, die Natur, kennen zu lehren, zu ordnen und in seinem Zusammenhange zu betrachten; sondern sie faßt es auf als eine gegebene, aber irgendwie bedingte Erscheinung, in welcher ein von ihr selbst verschiedenes Wesen, welches das Ding an sich ist, sich darstellt. Dieses nun sucht sie näher kennen zu lernen. (P. II, 19.) Die Metaphysik geht über die Erscheinung, d. i. die Natur hinaus, zu dem in oder hinter ihr Verborgenen (το μετα το φυσικον), es jedoch immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachtend; sie bleibt daher immanent und wird nicht transscendent. Denn sie reißt sich von der Erfahrung nie ganz los, sondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derselben, da sie vom Dinge an sich nie anders, als in seiner Beziehung zur Erscheinung redet. (W. II, 203.) Der Grund und Boden, auf dem alle unsere Erkenntnisse und Wissenschaften ruhen, ist das Unerklärliche. Auf dieses führt daher jede Erklärung, mittelst mehr oder weniger Mittelglieder, zurück. Dieses Unerklärliche fällt der Metaphysik anheim. (P. II, 3. W. I, 97. P. II, 151.)

3) Eintheilung der Metaphysik.

Die Metaphysik zerfällt in drei Theile:

1) Metaphysik der Natur,
2) Metaphysik des Schönen,
3) Metaphysik der Sitten.

Die Metaphysik der Natur betrachtet das Ding an sich, das innere und letzte Wesen der Erscheinung, den **Willen**, wie er in der äußern Natur sich darstellt. Die Metaphysik des Schönen nimmt die vollkommenste und reinste Auffassung seiner äußern oder objectiven Erscheinung in Betracht. Die Metaphysik der Sitten untersucht seine unmittelbare Manifestation in unserm Innern. (P. II, 20.)

4) Die Erkenntnißquellen der Metaphysik.

Die Mittel zur Lösung des Problems der Metaphysik sind theils das Zusammenbringen der äußern mit der innern Erfahrung; theils die Erlangung eines Verständnisses der gesammten Erscheinung, mittelst Auffindung ihres Sinnes und Zusammenhanges, — zu vergleichen der Ablesung bis dahin räthselhafter Charaktere einer unbekannten Schrift. (P. II, 19.) Die Metaphysik ist weder eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen, noch ist sie ein System von Folgerungen aus Sätzen a priori; sondern sie ist ein Wissen, geschöpft aus der Anschauung der äußern, wirklichen Welt und dem Aufschluß, welchen über diese die intimste Thatsache des Selbstbewußtseins liefert, niedergelegt in deutliche Begriffe. Sie ist demnach Erfahrungswissenschaft; aber nicht einzelne Erfahrungen, sondern das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung ist ihr Gegenstand und ihre Quelle. (W. II, 199—204.)

5) Unterschied zweier Arten von Metaphysik.

Die große ursprüngliche Verschiedenheit der Verstandeskräfte, wozu noch die der Ausbildung derselben kommt, setzt einen so großen Unterschied zwischen Menschen, daß nicht wohl eine Metaphysik für Alle ausreichen kann; daher wir bei den civilisirten Völkern durchgängig zwei verschiedene Arten derselben antreffen, deren eine ihre Beglaubigung in sich, die andere außer sich hat. Jene ist die philosophische, diese die religiöse Metaphysik, die man auch als Volksmetaphysik bezeichnen kann. Jene erfordert Nachdenken, Bildung, Muße und Urtheil, kann daher nur äußerst Wenigen zugänglich sein. Diese stützt sich auf Offenbarung, documentirt durch Zeichen und Wunder, und ist daher für die große Anzahl der Menschen, als welche nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich ist. Beide Arten der Metaphysik, deren Unterschied sich kurz durch Ueberzeugungslehre und Glaubenslehre bezeichnen läßt, haben Dies gemein, daß jedes einzelne System derselben in einem feindlichen Verhältniß zu allen übrigen seiner Art steht. (W. II, 180 fg.)

Ein System der ersten Art, also eine Philosophie, macht den Anspruch und hat daher die Verpflichtung, in Allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu sein; denn sie wendet sich an das Denken und die Ueberzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten sensu proprio zu fassen unfähig sind, hat auch nur die Verpflichtung sensu allegorico wahr zu sein. Ist sie dieses, so erfüllt sie ihre Bestimmung für die große Menge und kann unangefochten neben der philosophischen Metaphysik bestehen. Ihre allegorische Natur entzieht die Religionen den der Philosophie obliegenden Beweisen und überhaupt der Prüfung. Dadurch aber, daß die Religionen ihre allegorische Natur nie eingestehen dürfen, sondern sich als sensu proprio wahr zu behaupten haben, thun sie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen (philo-

sophischen) Metaphysik und rufen den Antagonismus dieser hervor, der daher zu allen Zeiten, an denen sie nicht an die Kette gelegt worden, sich äußert. (W. II, 183 fg.)

6) Zwei Classen von Menschen, die von der Metaphysik leben.

Niemals hat es an Leuten gefehlt, welche auf das metaphysische Bedürfniß des Menschen ihren Unterhalt zu gründen und dasselbe möglichst auszubeuten bemüht waren. Die eine und zahlreichste Classe derselben sind die Priester, die Monopolisten und Generalpächter desselben, denen jedoch ihr Gewerbe überall dadurch gesichert werden mußte, daß sie das Recht erhielten, ihre metaphysischen Dogmen den Menschen schon in der ersten Kindheit, ehe noch die Urtheilskraft erwacht ist, beizubringen. Eine zweite, wiewohl nicht zahlreiche Classe machen Die aus, die von der Philosophie leben; bei den Griechen hießen sie Sophisten, bei Neuern Professoren der Philosophie. (W. II, 178 fg.)

7) Verhältniß der Metaphysik zur Physik.

In der Natur der Erklärungen, welche die Physik (im weitesten Sinne des Worts) von den Erscheinungen giebt, liegt schon, daß sie nicht genügen können. Die Physik vermag nicht auf eigenen Füßen zu stehen, sondern bedarf einer Metaphysik, sich darauf zu stützen; denn sie erklärt die Erscheinungen durch ein noch Unbekannteres, als diese selbst sind: durch Naturgesetze, beruhend auf Naturkräften. Allerdings muß der ganze gegenwärtige Zustand aller Dinge nothwendig aus rein physischen Ursachen erklärbar sein. Allein eben so nothwendig müßte eine solche Erklärung stets mit zwei wesentlichen Unvollkommenheiten behaftet sein, vermöge welcher alles so Erklärte doch wieder eigentlich unerklärt bliebe. Erstlich nämlich mit dieser, daß der Anfang der Alles erklärenden Kette von Ursachen und Wirkungen unaufhörlich ins Unendliche zurückweicht, und zweitens mit dieser, daß sämmtliche wirkende Ursachen, aus denen man Alles erklärt, stets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den ursprünglichen Qualitäten der Dinge und den in diesen sich hervorthuenden Naturkräften. (Vergl. Aetiologie.) Diese beiden Mängel zeigen an, daß die physische Erklärung als solche ungenügend ist und noch einer metaphysischen bedarf, welche den Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen liefert, eben deshalb aber auch einen ganz andern Weg einschlagen muß. (W. II, 191—196.) Wie große Fortschritte auch die Physik je machen möge; so wird damit noch nicht der kleinste Schritt zur Metaphysik geschehen sein. Denn solche Fortschritte werden immer nur die Erkenntniß der Erscheinung vervollständigen; während die Metaphysik über die Erscheinung selbst hinausstrebt zum Erscheinenden. (W. II, 197. P. II, 98. H. 337.) Jedoch ist andererseits anzuerkennen, daß die möglichst vollständige Naturerkenntniß die berichtigte Darlegung des Problems der Metaphysik ist; daher

soll Keiner sich an diese wagen, ohne zuvor eine zusammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben. Denn das Problem muß der Lösung vorhergehen. (W. II, 198.) Die Metaphysik unterbricht den Gang der Physik nie, sondern nimmt nur den Faden da auf, wo diese ihn liegen läßt, nämlich bei den ursprünglichen Kräften, an welchen alle Causalerklärung ihre Gränze hat. Hier erst hebt die metaphysische Erklärung aus dem Willen als Ding an sich an. (W. II, 339.) Weil jegliches Wesen in der Natur zugleich Erscheinung und Ding an sich, oder auch natura naturata und natura naturans ist; so ist es demgemäß einer zwiefachen Erklärung fähig, einer physischen und einer metaphysischen. Die physische ist allemal aus der Ursache, die metaphysische allemal aus dem Ding an sich, dem Willen. (P. II, 98.)

8) Möglichkeit einer Metaphysik, welcher Gewißheit und Unwandelbarkeit zukommt.

Der nicht abzuleugnende Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnißquellen benimmt ihr freilich die Art apodictischer Gewißheit, welche allein durch Erkenntniß a priori möglich ist; diese bleibt das Eigenthum der Logik und Mathematik. Höchstens lassen noch die allerersten Elemente der Naturlehre sich aus der Erkenntniß a priori ableiten. Durch dieses Eingeständniß giebt die Metaphysik nur einen alten Anspruch auf, welcher auf Mißverständniß beruhte und gegen welchen die große Verschiedenheit und Wandelbarkeit der metaphysischen Systeme jederzeit gezeugt hat. Gegen ihre Möglichkeit überhaupt kann jedoch diese Wandelbarkeit nicht geltend gemacht werden; da dieselbe eben so sehr alle Zweige der Naturwissenschaft und sogar die Geschichte trifft. Wenn aber einmal ein, soweit die Schranken des menschlichen Intellects es zulassen, richtiges System der Metaphysik gefunden sein wird; so wird ihm die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wissenschaft doch zukommen, weil sein Fundament nur die Erfahrung überhaupt sein kann, nicht aber die einzelnen und besondern Erfahrungen, durch welche hingegen die Naturwissenschaften und die Geschichte modificirt werden. Denn die Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen wird nie ihren Charakter gegen einen neuen vertauschen. (W. II, 201 fg.) Die Unmöglichkeit einer Metaphysik auf dem Wege der vorkantischen Dogmatik, welche nach gewissen uns a priori bewußten Gesetzen vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, von der Folge auf den Grund, also von der Erfahrung auf das über ihr Seiende schließen wollte, that Kant dar. Allein es giebt noch andere Wege zur Metaphysik. Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift, deren Entzifferung sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt. Wenn dieses Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird, so muß es aus sich selbst gedeutet, ausgelegt werden können. (W. II, 202 fg.; I, 505—507.)

9) Kennzeichen der wahren Metaphysik.

Eine solche Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erscheinende, wie die Metaphysik ist, muß ihre Bewährung aus sich selbst erhalten, durch die Uebereinstimmung, in welche sie die so verschiedenartigen Erscheinungen der Welt zu einander setzt. Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist; so versucht man die Auslegung solange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben geräth, unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bilden. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung; weil es nicht möglich ist, daß die Uebereinstimmung und der Zusammenhang blos zufällig wäre. Auf ähnliche Art muß die Entzifferung der Welt sich aus sich selbst vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erscheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogensten in Uebereinstimmung bringen, so daß auch zwischen den contrastirendsten der Widerspruch gelöst wird. Diese Bewährung aus sich selbst ist das Kennzeichen ihrer Aechtheit. Denn jede falsche Entzifferung wird, wenn sie auch zu einigen Erscheinungen paßt, den übrigen desto greller widersprechen, wie sich denn auch thatsächlich ein unabsehbares Register der Widersprüche dogmatischer Annahmen mit der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zusammenstellen läßt. Hingegen erweist sich das gefundene Wort eines Räthsels als das rechte dadurch, daß alle Aussagen desselben zu ihm passen. (W. II, 204—206.)

10) Ursache der geringen Fortschritte der Metaphysik.

Wenn man der Metaphysik vorwirft, im Laufe der Jahrhunderte so geringe Fortschritte gemacht zu haben; so sollte man auch berücksichtigen, daß keine andere Wissenschaft gleich ihr unter fortwährendem Druck erwachsen, keine von Außen so gehemmt und gehindert worden ist, wie sie allezeit durch die Religion jedes Landes. Nicht allein auf die Mittheilung der Gedanken, sondern auf das Denken selbst erstreckt sich der von der privilegirten Metaphysik, der Landesreligion, ausgeübte Zwang, dadurch, daß ihre Dogmen dem zarten, bildsamen, vertrauensvollen und gedankenlosen Kindesalter so fest und feierlich eingeprägt werden, daß sie von dem an mit dem Gehirn verwachsen und fast die Natur angeborener Gedanken annehmen. (W. II, 207 fg. P. II, 14.)

(Ueber den Vorzug der Alten vor den Neuen in Hinsicht auf die für Fortschritte in der Metaphysik nöthige Denkfreiheit s. d. Alten.)

11) Dienst, den die Metaphysik der Menschheit geleistet hat.

Bei dem Vorwurf der geringen Fortschritte der Metaphysik und ihres noch immer nicht erreichten Zieles sollte man erwägen, daß sie unterweilen immerfort den unschätzbaren Dienst geleistet hat, den un-

endlichen Ansprüchen der privilegirten Metaphysik (der Landesreligionen) Gränzen zu setzen und dabei zugleich doch dem, gerade durch diese als unausbleibliche Reaction hervorgerufenen, eigentlichen Naturalismus und Materialismus entgegen zu arbeiten. Man bedenke, wohin es mit den Anmaßungen der Priesterschaft jeder Religion kommen würde, wenn der Glaube an ihre Lehren so fest und blind wäre, wie jene eigentlich wünscht. (W. II, 208 fg.) Das Studium der Metaphysik stellt sich dem Betruge über die Gegenstände derselben, d. h. den positiven Religionen, als Schutzwehr entgegen. (H. 334.)

12) Verpflichtung der Metaphysik.

Die Metaphysik hat nur eine einzige Verpflichtung; denn es ist eine, die keine andere neben sich duldet: die Verpflichtung wahr zu sein. Wollte man neben dieser ihr noch andere auflegen, wie etwa die, spiritualistisch, optimistisch, ja auch nur die, moralisch zu sein; so kann man nicht zum voraus wissen, ob diese nicht der Erfüllung jener ersten entgegenständen, ohne welche alle ihre sonstigen Leistungen offenbar werthlos sein müßten. (W. II, 209.)

13) Schranken der Metaphysik.

Obwohl Metaphysik als widerspruchlose Entzifferung der Welt möglich ist, so ist sie es doch nicht in dem Sinne, daß sie kein Problem zu lösen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe. Dergleichen zu behaupten, wäre eine vermessene Ableugnung der Schranken menschlicher Erkenntniß überhaupt. Die letzte Lösung des Räthsels der Welt müßte nothwendig blos von den Dingen an sich, nicht mehr von Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnißformen angelegt; daher müssen wir uns Alles durch ein Neben-einander, Nacheinander und Causalitätsverhältnisse faßlich machen. Aber die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse lassen sich durch jene Formen nicht erfassen. (Vergl. Ding an sich.) Daher muß die wirkliche positive Lösung des Räthsels der Welt etwas sein, das der menschliche Intellect zu fassen und zu denken unfähig ist. (W. II, 206.) Die Lösung des Räthsels der Welt ist nur innerhalb gewisser Schranken, die von unserer endlichen Natur unzertrennlich sind, möglich, mithin so, daß wir zum richtigen Verständniß der Welt gelangen, ohne jedoch eine abgeschlossene und alle ferneren Probleme aufhebende Erklärung ihres Daseins zu erreichen. (W. I, 507.) Kant hat nachgewiesen, daß die Probleme der Metaphysik keiner directen, überhaupt keiner genügenden Lösung fähig seien. Dies nun aber beruht im letzten Grunde darauf, daß sie ihren Ursprung in den Formen unsers Intellects, Zeit, Raum und Causalität haben, während dieser Intellect blos die Bestimmung hat, dem individuellen Willen die Gegenstände seines Wollens nebst den Mitteln zu ihrer Erreichung zu zeigen. Wird jedoch dieser Intellect abusive auf das Wesen an sich der Dinge gerichtet, so gebären die besagten, ihm anhängenden Formen ihm die

metaphysischen Probleme. Denken wir uns nun aber einmal jene Formen aufgehoben, so würden diese Probleme ganz wegfallen. (P. II, 103; I, 90.)

14) Die praktische Metaphysik. (S. Magie und Magnetismus.)

Metempsychose.

1) Inhalt und hoher Werth des Mythos von der Metempsychose.

Die Erkenntniß der ewigen Gerechtigkeit (s. unter Gerechtigkeit: die ewige Gerechtigkeit), welche gänzliche Erhebung über die Individualität und das Princip ihrer Möglichkeit erfordert, wird der Mehrzahl der Menschen stets nur in Form des Mythos zugänglich bleiben. Das Volk empfing daher ein Surrogat jener großen Wahrheit, welches als Regulativ für das Handeln hinreichend war, in dem Mythos von der Seelenwanderung. Derselbe lehrt, daß alle Leiden, welche man im Leben über andere Wesen verhängt, in einem folgenden Leben auf eben dieser Welt, genau durch die selben Leiden wieder abgebüßt werden müssen. Er lehrt, daß böser Wandel ein künftiges Leben, auf dieser Welt, in leidenden und verachteten Wesen nach sich zieht. Alle Qualen, die der Mythos droht, belegt er mit Anschauungen aus der wirklichen Welt, durch leidende Wesen, welche auch nicht wissen, wie sie ihre Qual verschuldet haben, und er braucht keine andere Hölle zu Hülfe zu nehmen. Als Belohnung aber verheißt er dagegen Wiedergeburt in besseren, edleren Gestalten. Die höchste Belohnung, welche der edelsten Thaten und der völligen Resignation wartet, kann der Mythos in der Sprache dieser Welt nur negativ ausdrücken, durch die Verheißung, gar nicht mehr wiedergeboren zu werden. — Nie hat ein Mythos und nie wird einer sich der so Wenigen zugänglichen philosophischen Wahrheit enger anschließen, als diese uralte Lehre des ältesten und edelsten Volkes. Jenes non plus ultra mythischer Darstellung haben daher schon Pythagoras und Platon mit Bewunderung aufgefaßt, von Indien oder Aegypten herübergenommen, verehrt, angewandt und, wir wissen nicht wie weit, selbst geglaubt. (W. I, 419—421.) Die Lehre von der Metempsychose entfernt sich von der Wahrheit blos dadurch, daß sie in die Zukunft verlegt, was schon jetzt ist. Sie läßt nämlich mein inneres Wesen an sich erst nach meinem Tode in Andern dasein, während der Wahrheit nach es schon jetzt auch in ihnen lebt, und der Tod blos die Täuschung, vermöge deren ich dessen nicht inne werde, aufhebt. (W. II, 688 fg.)

2) Allgemeine Verbreitung der Lehre von der Metempsychose.

Die Lehre von der Metempsychose, aus den urältesten und edelsten Zeiten des Menschengeschlechts stammend, war stets auf der Erde ver-

breitet als der Glaube der großen Majorität des Menschengeschlechts, ja, eigentlich als Lehre aller Religionen, mit Ausnahme der jüdischen und der zwei von dieser ausgegangenen; am subtilsten jedoch und der Wahrheit am nächsten kommend im Buddhaismus. (Vergl. Buddhaismus.) Während demgemäß die Christen sich trösten mit dem Wiedersehen in einer andern Welt, ist in jenen übrigen Religionen das Wiedersehen schon jetzt im Gange, jedoch incognito; nämlich im Kreislauf der Geburten und kraft der Metempsychose, oder Palingenesie, werden die Personen, welche jetzt in naher Verbindung oder Berührung mit uns stehen, auch bei der nächsten Geburt zugleich mit uns geboren. — Was dem über das ganze Menschengeschlecht verbreiteten und den Weisen, wie dem Volke einleuchtenden Glauben an Metempsychose entgegensteht ist das Judenthum, nebst den aus diesem entsprossenen zwei Religionen mit ihrer Lehre von der Schöpfung des Menschen aus Nichts. Wie schwer es ihnen jedoch geworden, jenen tröstlichen Urglauben der Menschheit zu verdrängen, bezeugt die älteste Kirchengeschichte. Die Juden selbst sind zum Theil hineingerathen. Im Christenthum ist übrigens an die Stelle der Seelenwanderung und der Abbüßung aller in einem frühern Leben begangenen Sünden durch dieselbe die Lehre von der Erbsünde getreten, d. h. von der Buße für die Sünde eines andern Individuums. Beide nämlich identificiren, und zwar mit moralischer Tendenz, den vorhandenen Menschen mit einem früher dagewesenen, die Seelenwanderung unmittelbar, die Erbsünde mittelbar. (W. II, 575—579.)

3) Vernunftgemäßheit des Glaubens an Metempsychose.

Der Glaube an Metempsychose stellt sich, wenn man auf seine allgemeine Verbreitung sieht, dar als die natürliche Ueberzeugung des Menschen, sobald er, unbefangen, irgend nachdenkt. Er wäre demnach wirklich Das, was Kant fälschlich von seinen drei vorgeblichen Ideen der Vernunft behauptet, nämlich ein der menschlichen Vernunft natürliches, aus ihren eigenen Formen hervorgehendes Philosophem; und wo er sich nicht findet, wäre er durch positive, anderweitige Religionslehren erst verdrängt. Auch leuchtet er Jedem, der zum ersten Mal davon hört, sogleich ein. (W. II, 578.) Der Mythos von der Seelenwanderung könnte, in Kants Sprache, ein Postulat der praktischen Vernunft genannt werden; als ein solches betrachtet aber hat er den Vorzug, gar keine Elemente zu enthalten, als die im Reiche der Wirklichkeit vor unsern Augen liegen, und daher alle seine Begriffe mit Anschauungen belegen zu können. (W. I, 420.)

4) Der moralische Sinn der Metempsychose.

Der moralische Sinn der Metempsychose in allen indischen Religionen ist nicht blos, daß wir jedes Unrecht, welches wir verüben, in einer folgenden Wiedergeburt abzubüßen haben; sondern auch, daß wir jedes

Unrecht, welches uns widerfährt, anſehen müſſen als wohlverdient, durch unſere Miſſethaten in einem frühern Daſein. (P. II, 430.)

5) Unterſchied zwiſchen Metempſychoſe und Palingeneſie.

Sehr wohl könnte man unterſcheiden Metempſychoſe, als Uebergang der geſammten ſogenannten Seele in einen andern Leib, — und Palingeneſie, als Zerſetzung und Neubildung des Individui, indem allein ſein Wille beharrt und, die Geſtalt eines neuen Weſens annehmend, einen neuen Intellect erhält. (P. II, 293 fg. W. II, 574 fg. — Vergl. unter Individuation; Individualität: Zerſetzung des Individuums durch den Tod.) Mit dieſer Anſicht ſtimmt auch die eigentliche, ſo zu ſagen eſoteriſche Lehre des Buddhaismus überein, indem ſie nicht Metempſychoſe, ſondern eine eigenthümliche, auf moraliſcher Baſis ruhende Palingeneſie lehrt. (W. II, 574. P. II, 293. — Vergl. Buddhaismus.)

Methode. Methodologie.

1) Allgemeine Regel zur Methode alles Philoſophirens, ja alles Wiſſens überhaupt.

Wie ſchon Plato und Kant anempfohlen, ſoll man zweien Geſetzen, dem der Homogeneität und dem der Specification auf gleiche Weiſe, nicht aber dem einen zum Nachtheil des andern, Genüge leiſten. Das Geſetz der Homogeneität heißt uns die Arten der Dinge erfaſſen, dieſe eben ſo zu Gattungen, und dieſe zu Geſchlechtern vereinigen, bis wir zum oberſten Alles umfaſſenden Begriff gelangen. Dieſes unſerer Vernunft weſentliche Geſetz ſetzt Uebereinſtimmung der Natur mit ſich voraus, welche Vorausſetzung ausgedrückt iſt in der alten Regel: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda. — Das Geſetz der Specification, von Kant ſo ausgedrückt: entium varietates non temere esse minuendas, heiſcht, daß wir die unter einem vielumfaſſenden Geſchlechtsbegriff vereinigten Gattungen und wiederum die unter dieſen begriffenen, höhern und niedern Arten wohl unterſcheiden, uns hütend, irgend einen Sprung zu machen und wohl gar die niedern Arten, oder vollends Individuen, unmittelbar unter den Geſchlechtsbegriff zu ſubſumiren. (G. 1 fg. W. I, 98. 132. — Ueber die wahre Methode der Philoſophie vergl. unter Philoſophie: Methode der Philoſophie.)

2) Gegenſatz der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode.

Die analytiſche Methode beſteht im Zurückführen des Gegebenen auf ein zugeſtandenes Princip, die ſynthetiſche hingegen in dem Ableiten aus einem ſolchen. Sie haben daher Analogie mit der Epagoge und Apagoge (ſ. Epagoge und Apagoge), nur daß letztere nicht auf das Begründen, ſondern ſtets auf das Umſtoßen von Sätzen gerichtet

ist. Die analytische Methode geht von den Thatsachen, dem Besondern, zu den Lehrsätzen, dem Allgemeinen, oder von den Folgen zu den Gründen; die andere umgekehrt. Daher wäre es viel richtiger, sie als die inductive und die deductive Methode zu bezeichnen; denn die hergebrachten Namen sind unpassend und drücken die Sache schlecht aus. (W. II, 133.)

Die inductive Methode giebt nie solche Gewißheit, wie die deductive. Alle empirische Anschauung und der größte Theil aller Erfahrung geht von der Folge zum Grunde, beruht also auf Induction. Da nun aber diese Erkenntnißart nicht unfehlbar ist, weil Nothwendigkeit allein der Folge zukommt, sofern der Grund gegeben ist, nicht aber der Erkenntniß des Grundes aus der Folge, da dieselbe Folge aus verschiedenen Gründen entspringen kann; so ist die Wahrheit hier auch nie so gewiß, wie bei den die Folge aus dem Grunde erkennenden deductiven Wissenschaften. (W. I, 91 fg.)

3) Die sokratische Methode.

Der Vortheil der sokratischen Methode, wie wir sie aus dem Plato kennen lernen, besteht darin, daß man sich die Gründe der Sätze, welche man zu beweisen beabsichtigt, vom Collocutor oder Gegner einzeln zugeben läßt, ehe er die Folgen derselben übersehen hat; da er hingegen aus einem didaktischen Vortrage in fortlaufender Rede Folgen und Gründe gleich als solche zu erkennen Gelegenheit haben und daher diese angreifen würde, wenn ihm jene nicht gefielen. (P. I, 46.)

4) Untergeordneter Werth der Methodologie.

Wollte ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophiren will, sich auszudenken; so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Aesthetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten; Beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muß seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden, Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt ist, mag man den zurückgelegten Weg betrachten. Aesthetik und Methodologie sind, ihrer Natur nach, jünger als Poesie und Philosophie; wie die Grammatik jünger ist als die Sprache, der Generalbaß jünger als die Musik, die Logik jünger als das Denken. (W. II, 133 fg.)

Metrum, s. unter Poesie: Hülfsmittel der Poesie.

Mikrokosmos und Makrokosmos.

1) Identität des Wesens des Mikrokosmos und Makrokosmos.

Das Wesen an sich des Menschen kann nur im Verein mit dem Wesen an sich aller Dinge, also der Welt, verstanden werden. Mikro-

kosmos und Makrokosmos erläutern sich nämlich gegenseitig, wobei sie als im Wesentlichen das Selbe sich ergeben. (P. II, 20.) In jedem Einzelnen erscheint der ganze ungetheilte Wille zum Leben, das Wesen an sich, und der Mikrokosmos ist dem Makrokosmos gleich. (W. II, 676.) Jeder findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht, so wie er sich auch als das erkennende Subject findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist, welche insofern nur in Bezug auf sein Bewußtsein, als ihren nothwendigen Träger, ein Dasein hat. Jeder ist also in diesem doppelten Betracht die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makrokosmos; auch sie also ist, wie er selbst, durch und durch Wille, und durch und durch Vorstellung, und nichts bleibt weiter übrig. (W. I, 193.)

2) Darstellungen des Zusammenhanges des Mikrokosmos und Makrokosmos in der Mythologie.

Der Zusammenhang, ja die Einheit der menschlichen mit der thierischen und ganzen übrigen Natur, mithin des Mikrokosmos mit dem Makrokosmos, spricht aus der geheimnißvollen, räthselschwangern Sphinx, aus den Kentauren, aus der Ephesischen Artemis mit den, unter ihren zahllosen Brüsten angebrachten, mannigfaltigen Thiergestalten, eben wie aus den Aegyptischen Menschenkörpern mit Thierköpfen und dem indischen Ganesa, endlich auch aus den Ninivitischen Stieren und Löwen mit Menschenköpfen, die uns an den Avatar als Menschlöwe erinnern. (P. II, 442.)

Misanthropie.

1) Entstehung der Misanthropie.

Bei der objectiven Erregung des Uebelwollens durch den Anblick der Laster, Fehler, Schwächen, Thorheiten, Mängel und Unvollkommenheiten aller Art, welchen mehr oder weniger Jeder den Andern darbietet, kann es so weit kommen, daß vielleicht Manchem, zumal in Augenblicken hypochondrischer Verstimmung die Welt, von der ästhetischen Seite betrachtet, als ein Karikaturenkabinet, von der intellectuellen als ein Narrenhaus, und von der moralischen als eine Gaunerherberge erscheint. Wird solche Verstimmung bleibend; so entsteht Misanthropie. (E. 199.)

2) Einfluß des Lebensalters auf die Misanthropie.

Jeder irgend vorzügliche Mensch wird nach dem vierzigsten Jahre von einem gewissen Anfluge von Misanthropie schwerlich frei bleiben. Denn er hatte, wie es natürlich ist, von sich auf Andere geschlossen und ist allmälig enttäuscht worden, hat eingesehen, daß sie entweder von der Seite des Kopfes, oder des Herzens, meistens sogar Beider, ihm in Rückstand bleiben; weshalb er sich mit ihnen einzulassen vermeidet, wie denn überhaupt Jeder nach Maßgabe seines innern Wer-

thes die Einsamkeit lieben oder hassen wird. (P. I, 514.) Misanthropie und Liebe zur Einsamkeit sind Wechselbegriffe. (H. 452.)

3) Unterschied zwischen Misanthropie und der gewöhnlichen Feindseligkeit der Bösen.

Der Menschenhaß eines Timon von Athen ist etwas ganz Anderes, als die gewöhnliche Feindseligkeit der Bösen. Jener entsteht aus einer objectiven Erkenntniß der Bosheit und Thorheit der Menschen im Allgemeinen und ist eine Art edlen Unwillens. Diese hingegen ist etwas ganz Subjectives, nicht aus der Erkenntniß, sondern aus dem Willen entstanden und auf Einzelne sich beziehend. Der Misanthrop verhält sich zum gewöhnlichen Feindseligen, wie der Asket zum Selbstmörder. Die Feindseligkeit und der Selbstmord gehen nur auf einen einzelnen Fall, Misanthropie und Resignation auf das Ganze. Feindseligkeit und Selbstmord wären mit Aufhebung des einzelnen Falls verschwunden; Misanthropie und Resignation aber stehen fest und werden von nichts Zeitlichem bewegt. (W. 278 fg.)

Missionäre. Missionswesen.

1) Ueber das Missionswesen im Allgemeinen.

Wenn wir erwägen, daß es für das Gelingen der Glaubenseinimpfung wesentlich ist, daß sie im zarten Kindesalter geschehe; so wird uns das Missionswesen nicht mehr blos als der Gipfel menschlicher Zudringlichkeit, Arroganz und Impertinenz, sondern auch als absurd erscheinen, so weit nämlich, als es sich nicht auf Völker beschränkt, die noch im Zustande der Kindheit sind, wie etwa Hottentotten, Kaffern, Südseeinsulaner und dergleichen, wo es demgemäß auch wirklich Erfolg gehabt hat; während hingegen in Indien die Brahmanen die Vorträge der Missionarien mit herablassendem beifälligem Lächeln, oder mit Achselzucken erwidern und überhaupt unter diesem Volke, der bequemsten Gelegenheit ungeachtet, die Bekehrungsversuche der Missionarien durchgängig gescheitert sind. (P. II, 351.)

2) Warum die Bemühungen der Missionäre in Asien scheitern müssen.

Vergleicht man den Geist der Hindostanischen Glaubenslehren mit dem der Europäischen und erkennt den Vorzug jener vor diesen, so wird man sich nicht mehr wundern, daß die Anglikanischen Missionarien am Ganges so erbärmlich schlechte Geschäfte machen und mit ihren Vorträgen über ihren „maker" (Gott) bei den Brahmanen keinen Eingang finden. Wie dem in der Lehre des heiligen Beda erzogenen Brahmanen und dem ihm nacheifernden Vaisia, ja, wie dem gesammten, von dem Glauben an die Metempsychose und die Vergeltung durch sie durchdrungenen und bei jedem Vorgange im Leben ihrer eingedenken Indischen Volke zu Muthe werden muß, wenn man ihm die jüdisch-christlichen Begriffe aufdringen will, ist leicht zu ermessen. Von dem

ewigen Brahm, welches in Allem und Jedem da ist, leidet, lebt und Erlösung hofft, überzugehen zu jenem maker aus Nichts ist für die Leute eine schwere Zumuthung. Ihnen wird nie beizubringen sein, daß die Welt und der Mensch ein Machwerk aus Nichts sei. (P. II, 237—240. W. I, 421.)

3) Befugniß der asiatischen Monarchen gegenüber den christlichen Missionären.

Wenn der Kaiser von China oder der König von Siam und andere asiatische Monarchen Europäischen Mächten die Erlaubniß, Missionäre in ihre Länder zu senden, ertheilen, so sind sie ganz und gar befugt, es nur unter der Bedingung zu thun, daß sie eben so viele buddhaistische Priester, mit gleichen Rechten, in das betreffende Europäische Land schicken dürfen; wozu sie natürlich solche wählen würden, die in der jedesmaligen Europäischen Sprache vorher wohlunterrichtet sind. Da würden wir einen interessanten Wettstreit vor Augen haben und sehen, wer am meisten ausrichtet. (P. II, 240.)

Mißtrauen.

1) Gegen die Verdächtigung der Mißtrauischen.

Es gehört zu den allgemein beliebten und fest accreditirten, täglich von Unzähligen mit Selbstgenügen nachgesprochenen Irrthümern, daß, wer Andern mißtraut, selbst unredlich sei. (P. II, 64.)

2) Anempfehlung des Mißtrauens bei neuen Bekanntschaften.

Man soll sich sorgfältig hüten, von irgend einem Menschen neuer Bekanntschaft eine sehr günstige Meinung zu fassen; sonst wird man, in den allermeisten Fällen, zu eigener Beschämung, oder gar Schaden, enttäuscht werden. (P. I, 481 fg.)

Mitfreude.

Die Mitfreude ist keine unmittelbare Theilnahme am Andern, wie das Mitleid, sondern secundär. Die unmittelbare Theilnahme am Andern ist auf sein Leiden beschränkt und wird nicht, wenigstens nicht direct, auch durch sein Wohlsein erregt; sondern dieses an und für sich läßt uns gleichgültig. Der Grund hievon ist, daß der Schmerz, das Leiden, das Positive, das unmittelbar Empfundene, die Befriedigung, der Genuß, das Glück hingegen negativer Natur ist. (Vergl. Befriedigung.) Der Glückliche, Zufriedene als solcher läßt uns daher gleichgültig. Wir können zwar über das Glück, das Wohlsein, den Genuß Anderer uns freuen; dies ist dann aber secundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte; oder aber auch wir nehmen Theil an dem Beglückten und Genießenden, nicht als solchem, sondern sofern er unser Kind, Vater, Freund, Verwandter, Diener, Unterthan u. dgl. ist. Aber nicht

der Beglückte und Genießende rein als solcher erregt unsere unmittelbare Theilnahme, wie es der Leidende, Entbehrende, Unglückliche rein als solcher thut. Sogar kann der Anblick des Glücklichen und Genießenden rein als solchen sehr leicht unsern Neid erregen. (E. 210 fg. 237.)

Mitleid, s. unter Moralisch: die moralische Triebfeder.

Mittel, s. Zweck.

Mittelalter.

Vergleicht man das Alterthum mit dem darauf folgenden Mittelalter, etwa das Zeitalter des Perikles mit dem 14. Jahrhundert, so glaubt man kaum in beiden die selbe Art von Wesen vor sich zu haben. Dort die schönste Entfaltung der Humanität, vortreffliche Staatseinrichtungen, weise Gesetze, klug vertheilte Magistraturen, vernünftig geregelte Freiheit, sämmtliche Künste, nebst Poesie und Philosophie, auf ihrem Gipfel, und dabei das Leben durch die edelste Geselligkeit verschönert; hier hingegen die Zeit, da die Kirche die Geister und die Gewalt die Leiber gefesselt hatte, damit Ritter und Pfaffen ihrem gemeinsamen Lastthiere, dem dritten Stande, die ganze Bürde des Lebens auflegen konnten. Da findet man Faustrecht, Feudalismus und Fanatismus im engen Bunde, und in ihrem Gefolge gräuliche Unwissenheit und Geistesfinsterniß, ihr entsprechende Intoleranz, Glaubenszwiste, Religionskriege, Kreuzzüge, Ketzerverfolgungen, Inquisitionen; als Form der Geselligkeit aber das aus Rohheit und Geckerei zusammengeflickte Ritterwesen mit seinen pedantisch ausgebildeten und in ein System gebrachten Fratzen, mit degradirendem Aberglauben und affenwürdiger Weiberveneration. (P. II, 373 fg.)

Das ritterliche Ehrenprincip, keineswegs ein ursprüngliches, in der menschlichen Natur gegründetes, ist ein Kind jener Zeit, wo die Fäuste geübter waren, als die Köpfe, und die Pfaffen die Vernunft in Ketten hielten, des belobten Mittelalters und seines Ritterthums. Damals ließ man für sich den lieben Gott nicht nur sorgen, sondern auch urtheilen. Demnach wurden schwierige Rechtsfälle durch Ordalien oder Gottesurtheile entschieden, die, mit wenigen Ausnahmen, in Zweikämpfen bestanden. Und hieraus ging das Duellwesen hervor. (P. I, 402.)

Im Mittelalter, diesem Millennium der Rohheit und Unwissenheit, florirten die Bärte, ein Zeichen der Barbarei. (P. I, 190. Vergl. Bart.) Die Kleidung des Mittelalters, gegen die der Alten gehalten, ist geschmacklos, barbarisch und widerwärtig. (P. II, 171.)

Mittelstraße.

Des Aristoteles Grundsatz, in allen Dingen die Mittelstraße zu halten, paßt schlecht zum Moralprincip; aber er möchte leicht die beste allgemeine Klugheitsregel sein, die beste Anweisung zum glücklichen Leben.

Denn Alles ist im Leben so mißlich, auf allen Seiten liegen so viele Unbequemlichkeiten, Lasten, Leiden, Gefahren, daß man nur wie mitten durch Klippen glücklich und sicher fährt. Das μηδεν αγαν und nil admirari sind daher treffliche Regeln zur Lebensweisheit. (P. 445.)

Mnemonik, s. Gedächtnißkunst.

Modalität.

Daß die Kategorien der Modalität, also die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen es sind, welche die problematische, assertorische und apodictische Form des Urtheils veranlassen, ist wahr. Daß aber jene Begriffe besondere, ursprüngliche und nicht weiter abzuleitende Erkenntnißformen des Verstandes wären, ist nicht wahr. Vielmehr stammen sie aus der einzigen ursprünglichen und daher a priori uns bewußten Formen alles Erkennens her, aus dem Satze vom Grunde, und zwar unmittelbar aus diesem die Erkenntniß der Nothwendigkeit; hingegen erst indem auf diese die Reflexion angewandt wird, entstehen die Begriffe von Zufälligkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit. Alle diese urständen daher keineswegs aus einer Geisteskraft, dem Verstande, sondern entstehen durch den Conflict des abstracten Erkennens mit dem intuitiven. (W. I, 549—556.)

Mode.

In Europa wird die Weltgeschichte von einem ganz eigenthümlichen chronologischen Tagesanzeiger begleitet, welcher, bei anschaulichen Darstellungen der Begebenheiten, jedes Decennium auf den ersten Blick erkennen läßt; derselbe steht unter der Leitung der Schneider. (Z. B. ein in Frankfurt 1856 ausgestelltes angebliches Portrait Mozarts in seinem Jünglingsalter war sogleich daran als unächt zu erkennen, daß die Kleidung einer zwanzig Jahre früheren Zeit angehörte.) Blos im gegenwärtigen Decennium ist jener Tagesanzeiger in Unordnung gerathen; weil solches nicht ein Mal Originalität genug besitzt, um, wie jedes andere, eine ihm eigene Kleidermode zu erfinden, sondern nur eine Maskerade darstellt, auf der man in allerlei längst abgelegten Trachten aus vergangener Zeit herumläuft, als ein lebendiger Anachronismus. Selbst die ihm vorhergegangene Periode hatte doch noch so viel eigenen Geist, wie nöthig ist, den Frack zu erfinden. (P. II, 481 fg. — Vergl. auch Jetztzeit.)

Modell, in der Architectur. (S. Architectur.)

Möglichkeit.

1) Unterschied der Möglichkeit überhaupt von der empirischen Möglichkeit.

Möglichkeit überhaupt ist, wie Kant zur Genüge gezeigt hat, Uebereinstimmung mit den uns a priori bewußten Bedingungen aller Erfahrung. (S. 18.) Alles den unserem Intellect angehörenden Gesetzen a priori Gemäße ist überhaupt möglich. Das den empirischen Natur-

gesetzen Entsprechende hingegen ist das in dieser Welt Mögliche. (W. I, 554.)

2) Ursprung der Kategorie der Möglichkeit aus der Reflexion.

Verlassen wir die anschauliche Natur und gehen über zum abstracten Denken; so können wir, in der Reflexion, alle Naturgesetze, die uns theils a priori, theils erst a posteriori bekannt sind, uns vorstellen, und diese abstracte Vorstellung enthält Alles, was in der Natur zu irgend einer Zeit, an irgend einem Orte ist, aber mit Abstraction von jedem bestimmten Ort und Zeit; und damit eben, durch solche Reflexion, sind wir ins weite Reich der Möglichkeit getreten. Was aber sogar auch hier keine Stelle findet, ist das Unmögliche. Es ist offenbar, daß Möglichkeit und Unmöglichkeit nur für die Reflexion, für die abstracte Erkenntniß der Vernunft, nicht für die anschauliche Erkenntniß da sind; obgleich die reinen Formen dieser es sind, welche der Vernunft die Bestimmung des Möglichen und Unmöglichen an die Hand geben. Je nachdem die Naturgesetze, von denen wir beim Denken des Möglichen und Unmöglichen ausgehen, a priori oder a posteriori erkannt sind, ist die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eine metaphysische, oder nur physische. (W. I, 551.)

3) Zusammenfallen und Auseinandertreten des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen.

Der Unterschied zwischen nothwendig, wirklich und möglich ist nur in abstracto und dem Begriffe nach vorhanden; in der realen Welt hingegen fallen alle Drei in Eins zusammen. Denn Alles, was geschieht, geschieht nothwendig, weil es aus Ursachen geschieht. Demgemäß ist alles Wirkliche zugleich ein Nothwendiges, und in der Realität zwischen Wirklichkeit und Nothwendigkeit kein Unterschied; und ebenso keiner zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit; denn was nicht geschehen, d. h. nicht wirklich geworden ist, war auch nicht möglich, weil die Ursachen, ohne welche es nimmermehr eintreten konnte, selbst nicht eingetreten sind, noch eintreten konnten in der großen Verkettung der Ursachen, es war also ein Unmögliches. Jeder Vorgang ist demnach entweder nothwendig, oder unmöglich. Dieses Alles gilt aber blos von der empirisch realen Welt, also vom ganz Einzelnen als solchem. Betrachten wir hingegen mittelst der Vernunft die Dinge im Allgemeinen, sie in abstracto auffassend; so treten Nothwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit wieder auseinander; wir erkennen dann alles den unserm Intellect angehörenden Gesetzen a priori Gemäße als überhaupt möglich, das den empirischen Naturgesetzen Entsprechende als in dieser Welt möglich, auch wenn es nie wirklich geworden, unterscheiden also deutlich das Mögliche von dem Wirklichen. (W. I, 554 fg.)

Mohammedaner, s. Islam.

Moll, s. unter Musik: Die physische und arithmetische Grundlage der Musik in ihrer Beziehung zur metaphysischen Bedeutung.

Monadologie.

Die Leibnitz'sche Monadologie verwirft die Atome und die rein mechanische Physik, um eine dynamische an ihre Stelle zu setzen, worin sie Kanten vorarbeitete. Leibnitz gelangte zu der Einsicht, daß selbst die blos mechanischen Kräfte der Materie etwas Geistiges zur Unterlage haben mußten. Dieses nun aber wußte er sich nicht anders deutlich zu machen, als durch die höchst unbeholfene Fiction, daß die Materie aus lauter Seelchen bestände, welche zugleich formale Atome wären und meistens im Zustande der Betäubung sich befänden, jedoch ein Analogon der perceptio und des appetitus hätten. Hiebei führte ihn Dies irre, daß er, wie alle Andern, zur Grundlage und conditio sine qua non alles Geistigen die Erkenntniß machte, statt des Willens. Indessen verdient Leibnitzens Bestreben, dem Geiste und der Materie ein und dasselbe Princip zum Grunde zu legen, Anerkennung. Sogar könnte man darin eine Vorahndung sowohl der Kant'schen als auch der Schopenhauer'schen Lehre finden, die er jedoch nur wie durch einen Nebel sah. Denn seiner Monadologie liegt schon der Gedanke zu Grunde, daß die Materie kein Ding an sich, sondern bloße Erscheinung ist; daher man den letzten Grund ihres, selbst nur mechanischen Wirkens nicht in dem rein Geometrischen suchen muß, d. h. in Dem, was blos zur Erscheinung gehört, wie Ausdehnung, Bewegung, Gestalt; daher schon die Undurchdringlichkeit nicht eine blos negative Eigenschaft ist, sondern die Aeußerung einer positiven Kraft. (P. I, 80 fg.)

Monarchie.

1) Nothwendigkeit und Natürlichkeit der Monarchie.

Eine Staatsverfassung, in welcher blos das abstracte Recht, ohne allen Zusatz von Willkür und Gewalt, sich verkörpert, paßt nicht für Wesen, wie die Menschen sind. Weil nämlich die große Mehrzahl derselben höchst egoistisch, ungerecht, rücksichtslos, lügenhaft, mitunter sogar boshaft und dabei mit sehr dürftiger Intelligenz ausgestattet ist, so erwächst hieraus die Nothwendigkeit einer in Einem Menschen concentrirten, selbst über dem Gesetz und dem Recht stehenden, völlig unverantwortlichen Gewalt, vor der sich Alles beugt, und die betrachtet wird als ein Wesen höherer Art, ein Herrscher von Gottes Gnaden. Nur so läßt sich auf die Länge die Menschheit zügeln und regieren. (P. II, 269.)

Ueberhaupt ist die monarchische Regierungsform die dem Menschen natürliche, fast so wie sie es den Bienen und Ameisen, den reisenden Kranichen, den wandernden Elephanten, den zu Raubzügen vereinigten Wölfen und andern Thieren mehr ist, welche alle Einen an die Spitze ihrer Unternehmung stellen. Auch muß jede menschliche, mit Gefahr

verknüpfte Unternehmung, jeder Heereszug, jedes Schiff, Einem Oberbefehlshaber gehorchen; überall muß Ein Wille der leitende sein. Sogar der thierische Organismus ist monarchisch construirt; das Gehirn allein ist der Lenker und Regierer, das Hegemonikon. Selbst das Planetensystem ist monarchisch. (P. II, 271 fg. — Vergl. auch Königthum.)

2) Wohin die Monarchien tendiren.

Die Republiken tendiren zur Anarchie, die Monarchien zur Despotie, der deshalb ersonnene Mittelweg der constitutionellen Monarchie tendirt zur Herrschaft der Factionen. (W. I, 406.)

3) Ein großer Vorzug der Monarchie vor der Republik.

In Republiken wird es den überlegenen Köpfen schwerer, zu hohen Stellen und dadurch zu unmittelbarem politischen Einfluß zu gelangen, als in Monarchien. Denn gegen solche Köpfe sind nun einmal überall und immer sämmtliche bornirte, schwache und gewöhnliche Köpfe instinctmäßig verbündet. Ihrer stets zahlreichen Schaar nun wird es bei einer republikanischen Verfassung leicht gelingen, die überlegenen zu unterdrücken und auszuschließen, um ja nicht von ihnen überflügelt zu werden. In der Monarchie dagegen ist diese überall natürliche Ligue der bornirten gegen die bevorzugten Köpfe doch nur einseitig vorhanden, nämlich blos von unten; von oben hingegen haben hier Verstand und Talent natürliche Fürsprache und Beschützer. In Monarchien hat der Verstand immer noch viel bessere Chancen gegen seinen unversöhnlichen und allgegenwärtigen Feind, die Dummheit, als in Republiken. Dieser Vorzug aber ist ein großer. (P. II, 270 fg.)

Monate.

Ueber den Einfluß der Monate auf die Gesundheit s. Gesundheit.

Mönchthum, s. Katholicismus und Kloster.

Mond.

1) Eine Hypothese über die Mondoberfläche.

Das Wasser des Mondes — dies ist jedoch nur als eine gewagte Hypothese zu betrachten — ist nicht abwesend, sondern gefroren, indem der Mangel einer Atmosphäre eine fast absolute Kälte herbeiführt, welche sogar die, außerdem durch denselben begünstigte Verdunstung des Eises nicht zuläßt. Nämlich bei der Kleinheit des Mondes müssen wir seine innere Wärmequelle als erschöpft, oder wenigstens als nicht mehr auf die Oberfläche wirkend betrachten. Von der Sonne erhält er nicht mehr Wärme, als die Erde. Wir haben also keinen stärkern erwärmenden Einfluß der Sonne auf den Mond anzunehmen, als der ist, den sie auf die Erde hat; ja sogar einen schwächern, da derselbe für jede Seite zwar 14 Tage dauert, dann aber durch eine eben so

lange Nacht unterbrochen wird, welche die Anhäufung seiner Wirkung verhindert. — Nun aber ist jede Erwärmung durch das Sonnenlicht von der Gegenwart einer Atmosphäre abhängig. Da diese nun dem Monde fehlt, so hätten wir uns alles Wasser auf demselben als in Eis verwandelt und namentlich den ganzen, so räthselhaften, grauern Theil seiner Oberfläche, den man allezeit als maria bezeichnet hat, als gefrorenes Wasser anzusehen. (P. II, 140—143.)

2) Der Lauf des Mondes als Beispiel für die Identität des Wesentlichen in der Bewegung der Himmelskörper und im Handeln des Menschen. (S. unter Himmel: Analogie der Bewegung der Himmelskörper mit dem Handeln des Menschen.)

3) Ob Leben auf dem Monde möglich ist.

Der Schluß vom Mangel der Atmosphäre und des Wassers auf Abwesenheit alles Lebens ist nicht ganz sicher; sogar könnte man ihn kleinstädtisch nennen, sofern er auf der Voraussetzung partout comme chez nous beruht. Das Phänomen des thierischen Lebens könnte wohl noch auf andere Weise vermittelt werden, als durch Respiration und Blutumlauf, da das Wesentliche alles Lebens allein der beständige Wechsel der Materie beim Beharren der Form ist. Wir freilich können uns dies nur unter Vermittelung des Flüssigen und Dunstförmigen denken. (P. II, 143.)

4) Aesthetische Wirkung des Mondes.

Warum wirkt der Anblick des Vollmondes so wohlthätig und erhebend? Weil der Mond ein Gegenstand der Anschauung, aber nie des Wollens ist. Ferner ist er erhaben, d. h. stimmt uns erhaben, weil er, ohne alle Beziehung auf uns, dem irdischen Treiben ewig fremd dahinzieht und Alles sieht, aber an nichts Antheil nimmt. Bei seinem Anblick schwindet daher der Wille mit seiner steten Noth aus dem Bewußtsein und läßt es als ein rein erkennendes zurück. Vielleicht wird der Eindruck des Erhabenen noch erhöht durch das sich beimischende Gefühl, daß wir diesen Anblick mit Millionen theilen, deren individuelle Verschiedenheit darin erlischt, so daß sie in diesem Anschauen Eins sind. Endlich wird der Eindruck des Erhabenen auch dadurch befördert, daß der Mond leuchtet, ohne zu wärmen, worin gewiß der Grund liegt, daß man ihn keusch genannt hat. (W. II, 426 fg.)

Monogamie, s. unter Ehe: Ehegesetze.

Monotheismus, s. Judenthum und Gott.

Monumente, s. Denkmale.

Moral.

1) Gegenstand der Moral.

In der Moral ist der Wille, die Gesinnung, der Gegenstand der Betrachtung und das allein Reale. Dadurch unterscheidet sie sich vom Staat, den Wille und Gesinnung, blos als solche, ganz und gar nicht kümmern, sondern allein die That. (W. I, 406.)

Es kommt der Ethik blos auf Das an, was gewollt wird, nicht auf Das was geschieht; mit dem Erfolg der That mögen nachher Zufall und Irrthum spielen, in deren Reich die bloße Begebenheit als solche liegt, — das ändert nichts am ethischen Werth der That. Für die Ethik hat die Außenwelt und ihre Begebenheiten blos insofern Realität, als sie Zeichen des Willens sind, der durch sie bestimmt wurde; außerdem sind sie ihr nichtig. (H. 389.)

Aus dem erneuerten Spinozismus unserer Tage ist die hegelisch-pantheistische, auf dem plattesten Realismus beruhende Ansicht entstanden, die Ethik solle nicht das Thun der Einzelnen, sondern das der Volksmassen zum Stoffe haben. Nichts kann verkehrter sein, als diese Ansicht. Denn in jedem Einzelnen erscheint der ganze ungetheilte Wille zum Leben, das Wesen an sich, und der Mikrokosmos ist dem Makrokosmos gleich. Die Massen haben nicht mehr Inhalt, als jeder Einzelne. Nicht vom Thun und Erfolg, sondern vom Wollen handelt es sich in der Ethik, und das Wollen selbst geht stets nur im Individuum vor. Nicht das Schicksal der Völker, welches nur in der Erscheinung da ist, sondern das des Einzelnen entscheidet sich moralisch. Die Völker sind eigentlich bloße Abstractionen, die Individuen allein existiren wirklich. (W. II, 675 fg.)

2) Aufgabe der Moral.

Der Zweck der Moral als Wissenschaft ist nicht anzugeben, wie die Menschen handeln sollen. (S. unter Kritik der imperativen Form der Moral.) Vielmehr hat sie es mit dem wirklichen Handeln der Menschen zu thun und hat den Zweck, die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären, und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Moral kein anderer Weg, als der empirische, nämlich zu untersuchen, ob es überhaupt Handlungen giebt, denen wir ächten moralischen Werth zuerkennen müssen, — welches die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, reiner Menschenliebe und wirklichen Edelmuths sein werden. Diese sind sodann als ein gegebenes Phänomen zu betrachten, welches wir richtig zu erklären, d. h. auf seine wahren Gründe zurückzuführen, mithin die jedenfalls eigenthümliche Triebfeder nachzuweisen haben, welche den Menschen zu Handlungen dieser, von jeder andern specifisch verschiedenen Art bewegt. Diese Triebfeder, nebst der Empfänglichkeit für sie, wird der letzte Grund der Moralität und die Kenntniß derselben das Fundament der Moral

sein. Hingegen eine Construction a priori, eine absolute Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen in abstracto enthaltend, zu liefern, kann nicht Aufgabe der Ethik sein. (E. 195.) Die Moral hat es mit dem wirklichen Handeln des Menschen und nicht mit aprioriſchem Kartenhäuſerbau zu thun, an deſſen Ergebniſſe ſich im Ernſt und Drange des Lebens kein Menſch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenſchaften gegenüber, ſo viel ſein würde, wie die einer Klyſtierſpritze bei einer Feuersbrunſt. (E. 143.)

3) Wichtigkeit der moraliſchen Unterſuchungen.

Daß moraliſche Unterſuchungen ungleich wichtiger ſind, als phyſikaliſche, und überhaupt als alle andern, folgt daraus, daß ſie faſt unmittelbar das Ding an ſich betreffen, nämlich diejenige Erſcheinung deſſelben, an der es, vom Lichte der Erkenntniß unmittelbar getroffen, ſein Weſen offenbart als Wille. Phyſikaliſche Wahrheiten hingegen bleiben ganz auf dem Gebiete der Vorſtellung, d. i. der Erſcheinung, und zeigen blos, wie die niedrigſten Erſcheinungen des Willens ſich in der Vorſtellung geſetzmäßig darſtellen. — Ferner bleibt die Betrachtung der Welt von der phyſiſchen Seite in ihren Reſultaten für uns troſtlos; auf der moraliſchen Seite allein iſt Troſt zu finden. (W. II, 674.) Phyſikaliſche Wahrheiten können viel äußere Bedeutſamkeit haben; aber die innere fehlt ihnen. Dieſe iſt das Vorrecht der intellectuellen und moraliſchen Wahrheiten, als welche die höchſten Stufen der Objectivation des Willens zum Thema haben; während jene die niedrigſten. (P. II, 215.)

4) Gegen die ſkeptiſche Anſicht von der Moral.

Nach der ſkeptiſchen Anſicht giebt es gar keine natürliche, von menſchlicher Satzung unabhängige Moral, ſondern dieſe iſt durch und durch ein Artefact, ein Mittel erfunden zur beſſern Bändigung des eigenſüchtigen und boshaften Menſchengeſchlechts. Nun wäre es allerdings ein großer Irrthum, wenn man glaubte, daß alle gerechte und legale Handlungen der Menſchen rein moraliſchen Urſprungs wären. Die allermeiſte Ehrlichkeit im menſchlichen Verkehr läßt ſich vielmehr auf egoiſtiſche Motive zurückführen. Wir haben alſo nicht ſogleich in heiligem Eifer aufzufahren, wenn ein Moraliſt einmal das Problem aufwirft, ob nicht vielleicht alle Redlichkeit und Gerechtigkeit im Grunde blos conventionell wäre, und er demnächſt, dieſes Princip weiter verfolgend, auch die ganze übrige Moral auf entferntere, mittelbare, zuletzt aber doch egoiſtiſche Gründe zurückzuführen ſich bemüht, wie Holbach, Helvetius, d'Alembert und Andere ihrer Zeit es verſucht haben. Von dem größten Theil der gerechten Handlungen iſt dies ſogar wirklich wahr. Daß es auch von einem beträchtlichen Theil der Handlungen der Menſchenliebe wahr ſei, leidet keinen Zweifel, da ſie oft aus Oſtentation, ſehr oft aus dem Glauben an eine dereinſtige Retribution oder aus ſonſtigen egoiſtiſchen Gründen hervorgehen. Allein eben ſo

gewiß ist es, daß es Handlungen ganz uneigennütziger Menschenliebe und ganz freiwilliger Gerechtigkeit giebt, wenngleich sie zu den seltenen Ausnahmen gehören. Die sämmtlichen skeptischen Bedenklichkeiten sind also zwar geeignet, unsere Erwartungen von der moralischen Anlage im Menschen und mithin vom natürlichen Fundament der Ethik zu mäßigen, reichen aber keineswegs hin, das Dasein aller ächten Moralität abzuleugnen. (E. 186—195.)

5) Unterschied zwischen Princip und Fundament der Moral.

Princip und Fundament der Ethik sind zwei ganz verschiedene Dinge, obwohl sie meistens und bisweilen wohl absichtlich vermischt werden.

Das Princip oder der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hat, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkennt. Es ist mithin ihre, durch einen Satz ausgedrückte Anweisung zur Tugend überhaupt, das ὅτι der Tugend. — Das Fundament einer Ethik hingegen ist das διότι der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menschen, oder in äußern Weltverhältnissen, oder worin sonst gesucht werden. Das ὅτι ist leicht, das διότι hingegen sehr schwer anzugeben. Ueber den Inhalt des ὅτι, des Princips oder Grundsatzes sind eigentlich alle Ethiker einig, in so verschiedene Formen sie ihn auch kleiden. Dagegen wird das eigentliche Fundament der Ethik, wie der Stein der Weisen, seit Jahrtausenden gesucht. (E. 136 fg.)

6) Formel des Moralprincips.

Der einfachste und reinste Ausdruck, auf den sich das Princip, der Grundsatz der Moral zurückführen läßt, ist: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Dies ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich abmühen, das Datum, zu welchem das Quaesitum das Problem jeder Ethik ist, die Folge, zu der man den Grund verlangt. Jedes andere Moralprincip ist als eine Umschreibung, ein indirecter oder verblümter Ausdruck jenes einfachen Satzes anzusehen. (E. 137 fg.)

7) Kritik der imperativen Form der Moral.

Die imperative Form der Moral oder die Moral in Form des Gesetzes, Gebotes, Sollens, hat ihren Ursprung in der theologischen Moral. In den christlichen Jahrhunderten hat die philosophische Ethik ihre Form unbewußt von der theologischen genommen. Da nun diese wesentlich eine gebietende ist; so ist auch die philosophische in Form von Vorschrift und Pflichtenlehre aufgetreten, vermeinend, dies sei ihre eigene und natürliche Gestalt. So unleugbar nun aber auch die metaphysische, d. h. über dieses erscheinende Dasein hinaus

sich erstreckende und die Ewigkeit berührende ethische Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist; so wenig ist es dieser wesentlich, in der Form des Gebietens und Gehorchens, des Gesetzes und der Pflicht aufgefaßt zu werden. Die Fassung der Ethik in einer imperativen Form, als Pflichtenlehre, und das Denken des moralischen Werthes oder Unwerthes menschlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von Pflichten, stammt, mit sammt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologischen Moral und demnächst aus dem Dekalog. Demgemäß beruht sie wesentlich auf der Voraussetzung der Abhängigkeit des Menschen von einem andern, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe verkündigenden Willen und ist davon nicht zu trennen. So ausgemacht die Voraussetzung eines solchen in der Theologie ist; so wenig darf sie stillschweigend und ohne Weiteres in die philosophische Moral gezogen werden. Dann darf man aber auch nicht vorweg annehmen, daß in dieser die imperative Form, das Aufstellen von Geboten, Gesetzen und Pflichten, sich von selbst verstehe und ihr wesentlich sei; wobei es ein schlechter Nothbehelf ist, die solchen Begriffen ihrer Natur nach wesentlich anhängende äußere Bedingung durch das Wort „absolut" oder „kategorisch" zu ersetzen, als wodurch eine Contradictio in adjecto entsteht. (E. 120—126. W. I, 620.)

8) Bedürfniß der metaphysischen Grundlage für die Moral.

Wie am Ende jeder Forschung und jeder Realwissenschaft; so steht auch in der Moral der menschliche Geist vor einem Urphänomen, welches zwar alles unter ihm Begriffene und aus ihm Folgende erklärt, selbst aber unerklärt bleibt und als ein Räthsel vorliegt. Auch hier also stellt sich die Forderung einer Metaphysik ein, d. h. einer letzten Erklärung der Urphänomene. Diese Forderung erhebt auch hier die Frage, warum das Vorhandene und Verstandene sich so und nicht anders verhalte, und wie aus dem Wesen an sich der Dinge der dargelegte Charakter der Erscheinung hervorgehe. Ja, bei der Moral ist das Bedürfniß einer metaphysischen Grundlage um so dringender, als die philosophischen, wie die religiösen Systeme darüber einig sind, daß die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen zugleich eine metaphysische, d. h. über die bloße Erscheinung der Dinge und somit auch über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausreichende, demnach mit dem ganzen Dasein der Welt und dem Loose des Menschen in engster Beziehung stehende sein müsse. (E. 260—263. 109.)

9) Kritik der populären Begründung der Moral durch die Theologie.

Dem Volke wird die Moral durch die Theologie begründet, als ausgesprochener Wille Gottes. Gewiß läßt sich keine wirksamere Begründung der Moral denken, als die theologische; denn wer würde so vermessen sein, sich dem Willen des Allmächtigen und Allwissenden zu

widersetzen? Gewiß Niemand; wenn nur derselbe auf eine ganz authentische, unbezweifelbare, so zu sagen officielle Weise verkündigt wäre. Aber diese Bedingung ist es, die sich nicht erfüllen läßt. Hierzu kommt noch die Erkenntniß, daß ein blos durch angedrohte Strafe und verheißene Belohnung bewirktes moralisches Handeln im Grunde auf Egoismus beruht, also kein moralisches wäre. Vollends aber seit Kants zerstörender Kritik der speculativen Theologie ist weniger als je an eine Begründung der Ethik durch Theologie zu denken. (E. 111 fg.)

Soll nun aber einmal die Moral durch ein mythisches Dogma gestützt werden, wie hoch steht da das der Metempsychose über jedem anderen! (H. 428. — Vergl. Metempsychose.)

10) Unvereinbarkeit der Moral mit dem Theismus, Pantheismus und Naturalismus. (S. unter Gott: Gegenbeweise gegen das Dasein Gottes; ferner s. Pantheismus und Naturalismus.)

11) Die Moral der Alten. (S. d. Alten.)

12) Die Moral des Christenthums. (S. Christenthum.)

(Ueber die zur Moral gehörigen Begriffe: Tugend, Pflicht, Gut, Freiheit, Gewissen siehe diese Artikel.)

Moralisch. Moralität.

1) Kriterium der Handlungen von ächt moralischem Werth.

Legale Handlungen können aus egoistischen Triebfedern hervorgehen, aber nicht ächt moralische. Dogmen sind zwar geeignet, Legalität zu erzeugen, aber nicht Moralität. Angenommen, daß der Glaube an Götter, deren Wille und Gebot die sittliche Handlungsweise wäre, und welche diesem Gebot durch Strafen und Belohnungen, entweder in dieser, oder in der andern Welt, Nachdruck ertheilten, allgemein Wurzel faßte und die beabsichtigte Wirkung hervorbrächte; so würde dadurch zwar Legalität der Handlungen, selbst über die Gränze hinaus, bis zu welcher Justiz und Polizei reichen können, zu Wege gebracht sein; aber Jeder fühlt, daß es keineswegs Dasjenige wäre, was wir eigentlich unter Moralität der Gesinnung verstehen. Denn offenbar würden alle durch Motive solcher Art hervorgerufene Handlungen immer nur im bloßen Egoismus wurzeln. Dagegen ist das Kriterium der Handlungen von ächt moralischem Werth die Ausschließung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschlichen Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der eigennützigen im weitesten Sinne des Wortes. Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth. (E. 202—204. 206. 207.)

2) Antimoralische Triebfedern.

Die erste und hauptsächlichste, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die moralische Triebfeder zu bekämpfen hat, ist der Egoismus. (S. Egoismus.) Er ist die vorzüglich der Tugend der Gerechtigkeit sich entgegenstellende antimoralische Triebfeder. Die zweite, mehr der Tugend der Menschenliebe gegenübertretende antimoralische Triebfeder ist das Uebelwollen oder die Gehässigkeit. Aus dem Egoismus entspringen Gier, Völlerei, Wollust, Eigennutz, Habsucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz, Hoffarth u. s. w.; aus der Gehässigkeit aber Mißgunst, Neid, Bosheit, Schadenfreude, spähende Neugier, Verläumdung, Insolenz, Petulanz, Haß, Zorn, Verrath, Tücke, Rachsucht, Grausamkeit u. s. w. — Die erste Wurzel (der Egoismus) ist mehr thierisch, die zweite (die Gehässigkeit) mehr teuflisch. (E. 196—201.)

3) Die moralische Triebfeder.

Die moralische Triebfeder muß schlechterdings, wie jedes den Willen bewegende Motiv, eine sich von selbst ankündigende, deshalb positiv wirkende, folglich reale sein; und da für den Menschen nur das Empirische, oder doch als möglicherweise empirisch vorhanden Vorausgesetzte Realität hat; so muß die moralische Triebfeder in der That eine empirische sein und als solche ungerufen sich ankündigen, an uns kommen, ohne auf unser Fragen danach zu warten, von selbst auf uns eindringen, und dies mit solcher Gewalt, daß sie die entgegenstehenden, riesenstarken, egoistischen Motive wenigstens möglicherweise überwinden kann. (E. 143.) Dieser Forderung entspricht allein das Mitleid.

Die Quelle aller freien Gerechtigkeit und aller ächten Menschenliebe, dieser beiden Kardinaltugenden, ist das Mitleid, d. h. die ganz unmittelbare, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängige Theilnahme zunächst am Leiden des Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht. (E. 208. — Vergl. Gerechtigkeit und Menschenliebe.) Das Mitleid besteht in der Identification des eigenen Selbst mit dem des Andern und entspringt aus der Durchschauung des principii individuationis, also aus jener intuitiven Erkenntniß, welche die gänzliche Unterscheidung zwischen mir und dem Andern, auf welcher gerade der Egoismus beruht, aufhebt. (Vergl. unter Individuation: Die im principio individuationis befangene Erkenntniß im Gegensatze zu der es durchschauenden.) Es ist ein Irrthum, zu meinen, das Mitleid entstehe durch eine augenblickliche Täuschung der Phantasie, indem wir selbst uns an die Stelle des Leidenden versetzten und nun in der Einbildung seine Schmerzen an unserer Person zu leiden wähnten. So ist es keineswegs; sondern es bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß Er der Leidende ist, nicht wir, und geradezu in seiner Person, nicht in

unserer, fühlen wir das Leiden, zu unserer Betrübniß. Wir leiden mit ihm, also in ihm; wir fühlen seinen Schmerz als den seinen und haben nicht die Einbildung, daß es der unserige sei. Die Erklärung der Möglichkeit dieses höchst wichtigen Phänomens kann nur metaphysisch ausfallen. (E. 208—212. 264—274.)

Daß das Mitleid, als die einzige nicht egoistische, auch die alleinige ächt moralische Triebfeder sei, wird durch die Erfahrung und die Aussprüche des allgemeinen Menschengefühls bestätigt. (E. 231—249.)

4) Gegensatz der moralischen Grundgesinnung.

Der Punkt, an welchem die moralischen Tugenden und Laster des Menschen zuerst auseinandergehen, ist der Gegensatz der Grundgesinnung gegen Andere, welche nämlich entweder den Charakter des Neides, oder aber den des Mitleids annimmt. Denn diese zwei diametral entgegengesetzten Eigenschaften trägt jeder Mensch in sich, indem sie entspringen aus der ihm unvermeidlichen Vergleichung seines eigenen Zustandes mit dem der Andern. Je nachdem nun das Resultat dieser auf seinen individuellen Charakter wirkt, wird die eine oder die andere Eigenschaft seine Grundgesinnung und die Quelle seines Handelns. Der Neid nämlich baut die Mauer zwischen Du und Ich fester auf; dem Mitleid wird sie dünn und durchsichtig; ja bisweilen reißt es sie ganz ein, wo dann der Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich verschwindet. (P. II, 218.)

5) Gleichheit der moralischen Bedeutung der Handlungen bei Verschiedenheit der äußern Erscheinung.

An sich sind alle Handlungen (opera operata) blos leere Bilder und allein die Gesinnung, welche zu ihnen leitet, giebt ihnen moralische Bedeutsamkeit. Diese aber kann wirklich ganz die selbe sein bei sehr verschiedener äußerer Erscheinung. Bei gleichem Grade von Bosheit kann der Eine auf dem Rade, der Andere ruhig im Schooße der Seinigen sterben. Es kann derselbe Grad von Bosheit sein, der sich bei einem Volke in groben Zügen, in Mord und Kannibalismus, beim andern hingegen in Hofintriguen, Unterdrückungen und feinen Ränken aller Art fein und leise en miniature ausspricht; das Wesen bleibt das selbe. (W. I, 436.) Es ist unwesentlich, ob man um Nüsse oder Kronen spielt; ob man aber beim Spiel betrügt, oder ehrlich zu Werke geht, das ist das Wesentliche. (W. I, 189.)

6) Der moralische Unterschied der Charaktere.

Das Vorwalten der einen oder der andern der beiden antimoralischen Triebfedern (Egoismus und Gehässigkeit), oder aber der moralischen Triebfeder (Mitleid), giebt die Hauptlinie in der ethischen Classification der Charaktere. (E. 201.) Der so große Unterschied im moralischen Verhalten der Menschen beruht auf dem angeborenen und unvertilgbaren Unterschied der Charaktere. (S. Charakter.) Die drei ethischen

Grundtriebfedern des Menschen, Egoismus, Bosheit, Mitleid, sind in Jedem in einem andern und unglaublich verschiedenen Verhältnisse vorhanden. Dieser unglaublich großen, angeborenen und ursprünglichen Verschiedenheit gemäß regen Jeden nur diejenigen Motive vorwaltend an, für welche er überwiegende Empfänglichkeit hat, so wie der eine Körper nur auf Säuren, der andere nur auf Alkalien reagirt; und wie Dieses, so ist auch Jenes nicht zu ändern. Das Grundwesentliche, das Entschiedene, ist im Moralischen, wie im Intellectuellen und Physischen, das Angeborene. (E. 249—256. P. II, 245.) Die moralische Verschiedenheit der Charaktere ist so groß, wie die intellectuelle der Köpfe; womit gewiß viel gesagt ist. (E. 194.)

Unmöglich können wir annehmen, daß solche Unterschiede, die das ganze Wesen des Menschen umgestalten und durch nichts aufzuheben sind, welche ferner im Conflict mit den Umständen seinen Lebenslauf bestimmen, ohne Schuld oder Verdienst der damit Behafteten vorhanden sein könnten und das bloße Werk des Zufalls wären. Schon hieraus ist evident, daß der Mensch in gewissem Sinne sein eigenes Werk sein muß, so sehr auch sein empirischer Ursprung ein zufälliger zu sein scheint. (W. II, 685 fg. P. II, 242 fg.)

(Ueber den Einfluß der Erziehung, Belehrung und des Beispiels auf die Moralität des Charakters s. Besserung, Beispiel, Erziehung.)

7) Was bei der moralischen Beurtheilung der Handlungen der eigentliche Gegenstand des Lobes oder Tadels ist.

Auf der Erkenntniß der Unveränderlichkeit des Charakters beruht es, daß wenn wir den moralischen Werth einer Handlung beurtheilen wollen, wir vor Allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen suchen, dann aber unser Lob oder Tadel nicht das Motiv trifft, sondern den Charakter, der sich durch ein solches Motiv bestimmen ließ, als den zweiten und allein dem Menschen inhärirenden Factor dieser That. — Auf der selben Erkenntniß beruht es, daß die wahre Ehre, ein Mal verloren, nie wieder herzustellen ist, sondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menschen auf immer anklebt, ihn, wie man sagt, brandmarkt. (E. 50 fg.)

8) Die über die Natur hinausgehende Quelle und Wirkung der Moralität.

Die Moralität hat eine Quelle, welche über die Natur hinaus liegt, daher sie mit den Aussagen derselben in Widerspruch steht. Darum aber tritt sie dem natürlichen Willen, als welcher an sich schlechthin egoistisch ist, geradezu entgegen, ja, die Fortsetzung ihres Weges führt zur Aufhebung desselben. (W. II, 241.)

Die moralischen Tugenden, Gerechtigkeit und Menschenliebe, da sie, wenn lauter, daraus entspringen, daß der Wille zum Leben, das prin-

cipium individuationis durchschauend, sich selbst in allen seinen Erscheinungen wiedererkennt, sind demzufolge zuvörderst ein Anzeichen, ein Symptom, daß der erscheinende Wille in jenem Wahn nicht mehr ganz fest befangen ist, sondern die Enttäuschung schon eintritt; so daß man gleichnißweise sagen könnte, er schlage bereits mit den Flügeln, um davonzufliegen. Umgekehrt, sind Ungerechtigkeit, Bosheit, Grausamkeit, Anzeichen des Gegentheils, also der tiefsten Befangenheit in jenem Wahn. Nächstdem aber sind jene moralischen Tugenden ein Beförderungsmittel der Selbstverleugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. (W. II, 693 fg.)

Das Moralische liegt zwischen der Bejahung des Willens zum Leben (Erbsünde) und der Verneinung desselben (Erlösung); es begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens. (W. II, 696.) Schon die Heiligkeit, welche jeder rein moralischen Handlung anhängt, beruht darauf, daß eine solche im letzten Grunde aus der unmittelbaren Erkenntniß der numerischen Identität des inneren Wesens alles Lebenden entspringt. Diese Identität ist aber eigentlich nur im Zustande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da seine Bejahung (Sansara) die Erscheinung desselben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus einer Wurzel; und eben so andererseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. Wenn nun schon die moralischen Tugenden aus dem Innewerden jener Identität aller Wesen entstehen, diese aber nicht in der Erscheinung, sondern im Dinge an sich, in der Wurzel aller Wesen liegt, so ist die tugendhafte Handlung ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die bleibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben ist. (W. II, 698.)

(Ueber die Unfähigkeit der Thiere zur eigentlichen Moralität s. Thier.)

9) Moralische Bedeutung der Welt.

Daß die Welt blos eine physische, keine moralische Bedeutung habe, ist der größte, verderblichste Irrthum, die eigentliche Perversität der Gesinnung. (P. II, 205.) In der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" ist bewiesen, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft identisch ist mit dem Willen in uns. Dadurch tritt die moralische Weltordnung in unmittelbaren Zusammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beschaffenheit des Willens muß seine Erscheinung genau entsprechen. Hierauf beruht die ewige Gerechtigkeit (s. unter Gerechtigkeit: die ewige Gerechtigkeit), und die Welt, obgleich aus eigener Kraft bestehend, erhält durchweg eine moralische Tendenz. Sonach ist jetzt allererst das seit Sokrates angeregte Problem wirklich gelöst und die Forderung der

denkenden, auf das Moralische gerichteten Vernunft befriedigt. (W. II, 676 fg.) Eine bloße Moralphilosophie ohne Erklärung der Natur, wie sie Sokrates einführen wollte, ist einer Melodie ohne Harmonie, welche Rousseau ausschließlich wollte, ganz analog, und im Gegensatz hievon wird eine bloße Physik und Metaphysik ohne Ethik einer bloßen Harmonie ohne Melodie entsprechen. (W. I, 313.)

Moraltheologie.

Die von Kant aus der Moral entwickelte Theologie, die bekannte blos auf Moral gestützte Theologie ist nur scheinbar aus seiner Moral hervorgegangen, da diese in ihrer imperativen Form vielmehr die Theologie schon zur Voraussetzung hatte. In der Form hat die Sache Analogie mit der Ueberraschung, die ein Künstler in der natürlichen Magie uns bereitet, indem er eine Sache uns da finden läßt, wohin er sie zuvor weislich practicirt hatte. (E. 125 fg.)

Kants Darstellung, wenn wohl verstanden, besagt nichts Anderes, als daß die Annahme eines nach dem Tode vergeltenden, gerechten Gottes ein brauchbares und ausreichendes regulatives Schema sei, zum Behuf der Auslegung der gefühlten ernsten, ethischen Bedeutsamkeit unsers Handelns, wie auch der Leitung dieses Handelns selbst, also gewissermaßen eine Allegorie der Wahrheit, analog dem noch wahrern und werthvollern Dogma von der vergeltenden Metempsychose. (S. Metempsychose.) In diesem Sinne hat man Kants Moraltheologie zu nehmen, obgleich er selbst nicht so unumwunden, wie hier geschieht, sich über das eigentliche Sachverhältniß ausdrücken durfte. Die theologischen und philosophischen Schriftsteller der nachkant'schen Zeit haben meistens gesucht, der Kant'schen Moraltheologie das Ansehen eines wirklichen dogmatischen Theismus, eines neuen Beweises des Daseins Gottes zu geben. Das ist sie aber durchaus nicht; sondern sie gilt ganz allein innerhalb der Moral, blos zum Behuf der Moral und kein Strohbreit weiter. (P. I, 120 fg.)

Mord, s. Unrecht.

Morganatische Ehe, s. Fürsten.

Morgen, s. Tag.

Morphologie.

Von den zwei Hauptabtheilungen der Naturwissenschaft, Aetiologie und Morphologie (vergl. Aetiologie), hat es die letztere mit der Beschreibung der Gestalten, der bleibenden Formen, zu thun. Sie ist das, was man, wenngleich uneigentlich, Naturgeschichte nennt, in seinem ganzen Umfange. Besonders als Botanik und Zoologie lehrt sie uns die verschiedenen, beim unaufhörlichen Wechsel der Individuen bleibenden, organischen und dadurch fest bestimmten Gestalten kennen, welche einen großen Theil des Inhalts der anschaulichen Vorstellung ausmachen;

sie werden von ihr classificirt, gesondert, vereinigt, nach natürlichen und künstlichen Systemen geordnet, unter Begriffe gebracht, welche eine Uebersicht und Kenntniß aller möglich machen. Es wird ferner auch eine durch alle gehende, unendlich nüancirte Analogie derselben im Ganzen und in den Theilen nachgewiesen (unité de plan), vermöge welcher sie sehr mannigfaltigen Variationen auf ein nicht mitgegebenes Thema gleichen. Der Uebergang der Materie in jene Gestalten, d. h. die Entstehung der Individuen, ist kein Haupttheil der Betrachtung, da jedes Individuum aus den ihm gleichen durch Zeugung hervorgeht, welche, überall gleich geheimnißvoll, sich bisjetzt der deutlichen Erkenntniß entzieht; das Wenige aber, was man davon weiß, findet seine Stelle in der Physiologie, die schon der ätiologischen Naturwissenschaft angehört. Zu dieser neigt sich auch schon die der Hauptsache nach zur Morphologie gehörende Mineralogie hin, besonders da, wo sie Geologie wird. (W. I, 114 fg. 167 fg.)

Motiv. Motivation.

1) Gesetz der Motivation. (S. unter Grund: Satz vom Grunde des Handelns.)

2) Was durch die Motive bestimmt wird.

Die Motive bestimmen nie mehr, als das, was ich zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen will; nicht aber daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein gesammtes Wollen charakterisirt. Daher ist mein Wollen nicht seinem ganzen Wesen nach aus den Motiven zu erklären; sondern diese bestimmen blos seine Aeußerung im gegebenen Zeitpunkt, sind blos der Anlaß, bei dem sich mein Wille zeigt, dieser selbst hingegen liegt außerhalb des Gebietes des Gesetzes der Motivation. Lediglich unter Voraussetzung meines empirischen Charakters ist das Motiv hinreichender Erklärungsgrund meines Handelns; abstrahire ich aber von meinem Charakter und frage, warum ich überhaupt dieses und nicht jenes will; so ist keine Antwort darauf möglich, weil eben nur die Erscheinung des Willens dem Satze vom Grunde unterworfen ist, nicht aber er selbst, der insofern grundlos zu nennen ist. (W. I, 127. 194.) Wie jede Aeußerung einer Naturkraft eine Ursache hat, die Naturkraft selbst aber keine; so hat jeder einzelne Willensact ein Motiv, der Wille überhaupt aber keines; ja, im Grunde ist dies Beides Eins und das Selbe. (W. II, 407 fg.)

Die Motive bestimmen eigentlich die ganze individuelle Beschaffenheit der Handlungen, während ihr Allgemeines und Wesentliches, nämlich ihr moralischer Grundcharakter, vom Subject ausgeht. (E. 92.)

3) Was dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt.

Das Motiv wirkt nur unter der Voraussetzung, daß es überhaupt ein Bestimmungsgrund des zu erregenden Willens sei, so wie auch die

physikalischen und chemischen Ursachen, desgleichen die Reize ebenfalls nur wirken, sofern der zu afficirende Körper für sie empfänglich ist. Der Wille ist Das, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt, die geheime Sprungfeder der durch dasselbe hervorgerufenen Bewegung. (E. 33.) Das Motiv wirkt nur unter Voraussetzung eines innern Triebes, d. h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche man den Charakter desselben nennt; diesem giebt das jedesmalige Motiv nur eine entschiedene Richtung, — individualisirt ihn für den concreten Fall. (W. II, 391.)

4) Intellectuelle Bedingung der Wirksamkeit der Motive.

Zur Wirksamkeit der Motive ist nicht blos ihr Vorhandensein, sondern auch ihr Erkanntwerden erfordert; denn, nach einem sehr guten Ausdruck der Scholastiker, causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Damit z. B. das Verhältniß, welches in einem gegebenen Menschen Egoismus und Mitleid zu einander haben, hervortrete, ist es nicht hinreichend, daß derselbe etwa Reichthum besitze und fremdes Elend sehe; sondern er muß auch wissen, was sich mit dem Reichthum machen läßt, sowohl für sich, als für Andere; und nicht nur muß fremdes Leiden sich ihm darstellen, sondern er muß auch wissen, was Leiden, aber auch, was Genuß sei. Vielleicht weiß er bei einem ersten Anlaß dieses Alles nicht so gut, wie bei einem zweiten; und wenn er nun bei gleichem Anlaß verschieden handelt, so liegt dies nur daran, daß die Umstände eigentlich andere waren, nämlich dem Theil nach, der von seinem Erkennen derselben abhängt, wenn sie gleich dieselben zu sein scheinen. — Wie das Nichtkennen wirklich vorhandener Umstände ihnen die Wirksamkeit nimmt, so können andererseits ganz imaginäre Umstände wie reale wirken, nicht nur bei einer einzelnen Täuschung, sondern auch im Ganzen und auf die Dauer. (W. I, 348 fg.)

5) Analogie der Wirkung der Motive mit der Wirkung der Centripetalkraft.

Man kann das Handeln des Menschen als das nothwendige Product des Charakters und der Motive sich veranschaulichen an dem Lauf eines Planeten, als welcher das Resultat der diesem beigegebenen Tangential- und der von seiner Sonne aus wirkenden Centripetalkraft ist, wobei die erstere Kraft den Charakter, die letztere den Einfluß der Motive darstellt. Das ist fast mehr als ein bloßes Gleichniß, sofern nämlich die Tangentialkraft, von welcher eigentlich die Bewegung ausgeht, während sie von der Gravitation beschränkt wird, metaphysisch genommen, der in einem solchen Körper sich darstellende Wille ist. (P. II, 247.)

6) Einfluß der Nähe des Motivs auf die Stärke seiner Wirkung.

Den überlegtesten Entschluß kann ein unbedeutendes, aber unmittelbar gegenwärtiges Gegenmotiv in momentanes Wanken versetzen. Denn der relative Einfluß der Motive steht unter einem Gesetz, welches dem, nach welchem die Gewichte auf den Wagebalken wirken, gerade entgegengesetzt ist, und in Folge dessen ein sehr kleines, aber sehr nahe liegendes Motiv ein an sich viel stärkeres, jedoch aus der Ferne wirkendes überwiegen kann. (W. II, 164. — Vergl. Affect.)

7) Das stärker wirkende Motiv als ein Zeichen des Charakters.

Wenn zwei entgegengesetzte, und beide sehr starke Motive, A und B, auf einen Menschen wirken, mir nun aber sehr daran liegt, daß er A wähle, noch mehr aber daran, daß er seiner Wahl nicht wieder ungetreu werde; so muß ich nicht etwa den vollen Eindruck des Motivs B auf ihn verhindern und ihm nur immer A vorhalten; vielmehr muß ich ein Mal beide Motive ihm höchst lebhaft und deutlich vorhalten, so daß sie mit ihrer ganzen Stärke auf ihn wirken. Was er nun erwählt, ist die Entscheidung seines innersten Wesens und steht daher fest. Ich habe nun seinen Willen erkannt und kann auf dessen Wirken so fest bauen, wie auf das einer Naturkraft. So gewiß das Feuer zündet und das Wasser näßt; so gewiß handelt er nach dem Motive, das sich als das stärkere für ihn erwiesen. (H. 394.)

8) Nothwendige Beziehung jedes Motivs auf Wohl und Wehe.

Da Das, was den Willen bewegt, allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Wortes ist; so muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben. (E. 205.)

9) Einfluß der Motive auf den Intellect.

Ein stark wirkendes Motiv, wie der sehnsüchtige Wunsch, die dringende Noth, steigert bisweilen den Intellect zu einem Grade, dessen wir ihn vorher nie fähig geglaubt hatten. Schwierige Umstände, welche uns die Nothwendigkeit gewisser Leistungen auflegen, entwickeln ganz neue Talente in uns, deren Keime uns verborgen geblieben waren. (W. II, 248 fg.)

10) Gegensatz zwischen Motivation und Instinct. (S. Instinct.)

11) Einfluß der Motive auf die Moralität.

Durch Motive läßt sich Legalität erzwingen, nicht Moralität; man kann das Handeln umgestalten, nicht aber das eigentliche Wollen, welchem allein moralischer Werth zusteht. (E. 255.)

12) Das Medium der Motive s. Intellect und Gehirn.

Musik.

1) Unterschied der Musik von den andern Künsten.

Die Musik steht ganz abgesondert von den andern schönen Künsten. Sie ist nicht die Nachbildung, Wiederholung irgend einer Idee der Wesen in der Welt; dennoch muß sie sich, analog den übrigen Künsten, zur Welt in irgend einem Sinne wie Darstellung zum Dargestellten, wie Nachbild zum Vorbilde verhalten. Auch muß ihre nachbildliche Beziehung zur Welt eine sehr innige, unendlich wahre und richtig treffende sein, weil sie von Jedem augenblicklich verstanden wird und eine gewisse Unfehlbarkeit dadurch zu erkennen giebt, daß ihre Form sich auf ganz bestimmte, in Zahlen auszudrückende Regeln zurückführen läßt. Worin besteht nun diese eigenthümliche nachbildliche Beziehung der Musik zur Welt, durch die sie sich von den andern Künsten unterscheidet? In Folgendem. Zweck aller andern Künste ist, die Erkenntniß der Ideen durch Darstellung einzelner Dinge anzuregen. Sie alle objectiviren also den Willen nur mittelbar, nämlich mittelst der Ideen. Die Musik hingegen, die Ideen übergehend, ist eine so unmittelbare Objectivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind. Die Musik ist also keineswegs, gleich den andern Künsten, das Abbild der Ideen; sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objectität auch die Ideen sind. Deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger, als die der andern Künste; denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen. Da es inzwischen der selbe Wille ist, der sich sowohl in den Ideen, als in der Musik, nur in jedem von beiden auf verschiedene Weise, objectivirt; so muß ein Parallelismus, eine Analogie sein zwischen der Musik und den Ideen. (W. I, 302—304.)

Die Musik ist darin von allen andern Künsten verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinung oder, richtiger, der adäquaten Objectität des Willens, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt. Man könnte demnach die Welt ebenso wohl verkörperte Musik, als verkörperten Willen nennen. (W. I, 310.) Gesetzt daher, es gelänge eine vollkommen richtige, vollständige und ins Einzelne gehende Erklärung der Musik, also eine ausführliche Wiederholung dessen, was sie ausdrückt, in Begriffen zu geben, so würde diese sofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen, oder einer solchen ganz gleichlautend, also die wahre Philosophie sein. (W. I, 312 fg.) Allgemein und zugleich populär redend kann man sagen: die Musik überhaupt ist die Melodie, zu der die Welt der Text ist. (P. II, 463.)

(Ueber den Gegensatz zwischen Musik und Architectur und die Analogie beider s. unter Architectur: Vergleichung der Baukunst mit den übrigen Künsten.)

2) Analogie zwischen der Musik und der erscheinenden Welt.

In den tiefsten Tönen der Harmonie, im Grundbaß, sind die niedrigsten Stufen der Objectivation des Willens wiederzuerkennen, die unorganische Natur, die Masse des Planeten, auf der Alles ruht und aus der sich Alles erhebt und entwickelt. In den gesammten die Harmonie hervorbringenden Ripienstimmen, zwischen dem Basse und der leitenden, die Melodie singenden Stimme, ist die gesammte Stufenfolge der Ideen wiederzuerkennen, in denen der Wille sich objectivirt. Die dem Baß näher stehenden sind die niedrigern jener Stufen, die noch unorganischen, aber schon mehrfach sich äußernden Körper; die höher liegenden repräsentiren die Pflanzen- und Thierwelt. — In der Melodie, in der hohen, singenden, das Ganze leitenden und in bedeutungsvollem Zusammenhange eines Gedankens von Anfang bis zum Ende fortschreitenden, ein Ganzes darstellenden Hauptstimme ist die höchste Stufe der Objectivation des Willens wiederzuerkennen, das besonnene Leben und Streben des Menschen. Die Melodie drückt in ihrem Abweichen, Abirren vom Grundton, auf tausend Wegen, das vielgestaltete Streben des Willens aus, aber immer auch, durch das endliche Wiederfinden einer harmonischen Stufe, und noch mehr des Grundtones, die Befriedigung. — Wie schneller Uebergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch Glück und Wohlsein ist, so sind rasche Melodien, ohne große Abirrungen, fröhlich; langsame, auf schmerzliche Dissonanzen gerathende und erst durch viele Tacte sich wieder zum Grundton zurückwindende sind, als analog der verzögerten, erschwerten Befriedigung, traurig. Die Unerschöpflichkeit möglicher Melodien entspricht der Unerschöpflichkeit der Natur an Verschiedenheit der Individuen, Physiognomien und Lebensläufe. (W. I, 304—308. 183. 378; II, 509 fg. 515. P. I, 42.)

So wie die höchste Stufe der Objectivation des Willens, der Mensch, nicht allein und abgerissen in der Natur erscheinen konnte, sondern die unter ihm stehenden Stufen und diese immer wieder die tiefern voraussetzten; ebenso nun ist die Musik erst vollkommen in der vollständigen Harmonie. Die hohe leitende Stimme der Melodie bedarf, um ihren ganzen Eindruck zu machen, der Begleitung aller andern Stimmen, bis zum tiefsten Baß, welcher als der Ursprung aller anzusehen ist; die Melodie greift selbst als integrirender Theil in die Harmonie ein, wie auch diese in jene; und wie nur so, im vollstimmigen Ganzen, die Musik ausspricht, was sie auszusprechen bezweckt, so findet der eine und außerzeitliche Wille seine vollkommene Objectivation nur in der vollständigen Vereinigung aller der Stufen, welche in unzähligen Graden gesteigerter Deutlichkeit sein Wesen offenbaren. (W. I, 313 fg.)

Eine fernere sehr merkwürdige Analogie ist folgende. In der Natur bleibt, ungeachtet des Sichanpassens aller Willenserscheinungen zu einander in Hinsicht auf die Arten, dennoch ein nicht aufzuhebender Widerstreit zwischen jenen Erscheinungen als Individuen, ist auf allen Stufen

derselben sichtbar und macht die Welt zu einem beständigen Kampfplatz aller jener Erscheinungen des einen und selben Willens, dessen innerer Widerspruch mit sich selbst dadurch sichtbar wird. Diesem entsprechend ist in der Musik ein vollkommen reines harmonisches System der Töne nicht nur physisch, sondern sogar schon arithmetisch unmöglich. Daher läßt eine vollkommen richtige Musik sich nicht einmal denken, geschweige ausführen, und deshalb weicht jede mögliche Musik von der vollkommenen Reinheit ab. (W. I, 314.)

3) Allgemeinheit der Sprache der Musik bei durchgängiger Bestimmtheit.

Da die Musik nie die Erscheinung, sondern allein das innere Wesen, das Ansich aller Erscheinung, den Willen selbst ausspricht, so ist ihre Sprache eine im höchsten Grad allgemeine. Sie drückt nicht diese oder jene einzelne und bestimmte Freude, diese oder jene Betrübniß, oder Schmerz, oder Entsetzen, oder Gemüthsruhe aus; sondern die Freude, die Betrübniß, den Schmerz, das Entsetzen, die Gemüthsruhe selbst, gewissermaßen in abstracto, das Wesentliche derselben, ohne alles Beiwerk, also auch ohne die Motive dazu. Dennoch verstehen wir sie in dieser abgezogenen Quintessenz vollkommen. Ueberall drückt die Musik nur die Quintessenz des Lebens und seiner Vorgänge aus, nie diese selbst, deren Unterschiede daher auf jene nicht allemal einfließen. Gerade diese ihr ausschließlich eigene Allgemeinheit, bei genauester Bestimmtheit, giebt ihr den hohen Werth, welchen sie als Panakeion aller unserer Leiden hat. Die im höchsten Grad allgemeine Sprache der Musik verhält sich sogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr, wie diese zu den einzelnen Dingen. Dennoch ist ihre Allgemeinheit keineswegs jene leere der Abstraction, sondern ganz anderer Art und ist verbunden mit durchgängiger deutlicher Bestimmtheit. Sie gleicht hierin den geometrischen Figuren und den Zahlen, welche als die allgemeinen Formen aller möglichen Objecte der Erfahrung und auf alle a priori anwendbar, doch nicht abstract, sondern anschaulich und durchgängig bestimmt sind. (W. I, 302. 309 fg. P. II, 462.)

4) Die physische und arithmetische Grundlage der Musik in ihrer Beziehung zur metaphysischen Bedeutung.

Die Musik ist ein Mittel, rationale und irrationale Zahlenverhältnisse nicht etwa, wie die Arithmetik, durch Hülfe des Begriffs faßlich zu machen, sondern dieselben zu einer ganz unmittelbaren und simultanen sinnlichen Erkenntniß zu bringen. Die Verbindung der metaphysischen Bedeutung der Musik mit dieser ihrer physischen und arithmetischen Grundlage beruht nun darauf, daß das unserer Apprehension Widerstrebende, das Irrationale, oder die Dissonanz, zum natürlichen Bilde des unserm Willen Widerstrebenden wird; und umgekehrt wird die Consonanz, oder das Rationale, indem sie unserer Auffassung sich leicht fügt, zum Bilde der Befriedigung des Willens. Da nun

ferner jenes Rationale und Irrationale in den Zahlenverhältnissen der Vibrationen unzählige Grade, Nüancen, Folgen und Abwechselungen zuläßt; so wird, mittelst seiner, die Musik der Stoff, in welchem alle Bewegungen des menschlichen Herzens, d. i. des Willens, deren Wesentliches immer auf Befriedigung und Unzufriedenheit, wiewohl in unzähligen Graden hinausläuft, sich in allen ihren feinsten Schattirungen und Modificationen getreu abbilden und wiedergeben lassen, welches mittelst Erfindung der Melodie geschieht. Wir sehen also hier die Willensbewegungen auf das Gebiet der bloßen Vorstellung hinübergespielt, als welche der ausschließliche Schauplatz der Leistungen aller schönen Künste ist. Die Musik erregt in ihrem Stoffe nicht den Willen selbst, sondern giebt nur ein Bild der Befriedigung des Willens, so wie seiner Hemmung und seines Leidens. (W. II, 513—515. P. I, 42.)

Die Melodie besteht aus zwei Elementen, einem rhythmischen und harmonischen, und ist wesentlich eine abwechselnde Entzweiung und Versöhnung derselben. Diese beständige Entzweiung und Versöhnung ihrer beiden Elemente ist, metaphysisch betrachtet, das Abbild der Entstehung neuer Wünsche und sodann ihrer Befriedigung. Näher betrachtet, sehen wir in diesem Hergang der Melodie eine gewissermaßen innere Bedingung (die harmonische) mit einer äußern (der rhythmischen) wie durch einen Zufall zusammentreffen, — welchen freilich der Komponist herbeiführt und der insofern dem Reim in der Poesie zu vergleichen ist. Dies aber eben ist das Abbild des Zusammentreffens unserer Wünsche mit den von ihnen unabhängigen günstigen, äußern Umständen, also das Bild des Glücks. — Durchgängig besteht die Musik in einem steten Wechsel von mehr oder minder beunruhigenden, d. i. Verlangen erregenden Accorden mit mehr oder minder beruhigenden und befriedigenden; eben wie das Leben des Herzens (der Wille) ein steter Wechsel von größerer oder geringerer Beunruhigung, durch Wunsch oder Furcht, mit eben so verschieden gemessener Beruhigung ist. Demgemäß besteht die harmonische Fortschreitung in der kunstgerechten Abwechselung der Dissonanz und Consonanz. Ja, es giebt eigentlich in der ganzen Musik nur zwei Grundaccorde: den dissonanten Septimenaccord und den harmonischen Dreiklang, als auf welche alle vorkommenden Accorde zurückzuführen sind. Dies ist eben Dem entsprechend, daß es für den Willen im Grunde nur Unzufriedenheit und Befriedigung giebt. Und wie es zwei allgemeine Grundstimmungen des Gemüths giebt, Heiterkeit und Betrübniß; so hat die Musik zwei allgemeine Tonarten, Dur und Moll, welche jenen entsprechen. (W. II, 516—521.)

5) Beziehung der Musik zu untergelegten einzelnen Scenen und Bildern des Lebens.

Auf der Allgemeinheit der Sprache der Musik beruht es, daß man ein Gedicht als Gesang, oder eine anschauliche Darstellung als Panto-

mime, oder beides als Oper der Musik unterlegen kann. Solche einzelne Bilder des Menschenlebens, der allgemeinen Sprache der Musik untergelegt, sind nie mit durchgängiger Nothwendigkeit ihr verbunden, oder entsprechend; sondern sie stehen zu ihr nur im Verhältniß eines beliebigen Beispiels zu einem allgemeinen Begriff. Dem allgemeinen Sinn der einer Dichtung beigegebenen Melodie könnten noch andere, eben so beliebig gewählte Beispiele des in ihr ausgedrückten Allgemeinen in gleichem Grade entsprechen; daher paßt die selbe Komposition zu vielen Strophen, daher auch das Vaudeville. Daß aber überhaupt eine Beziehung zwischen einer Komposition und einer anschaulichen Darstellung möglich ist, beruht darauf, daß beide nur ganz verschiedene Ausdrücke des selben innern Wesens der Welt sind. Wenn nun im einzelnen Fall eine solche Beziehung wirklich vorhanden ist, also der Komponist die Willensregungen, welche den Kern einer Begebenheit ausmachen, in der allgemeinen Sprache der Musik auszusprechen gewußt hat; dann ist die Melodie des Liedes, die Musik der Oper ausdrucksvoll. Die vom Komponisten aufgefundene Analogie zwischen jenen beiden muß aber aus der unmittelbaren Erkenntniß des Wesens der Welt, seiner Vernunft unbewußt, hervorgegangen, darf also nicht bewußte, absichtliche Nachahmung sein; sonst spricht die Musik nicht das innere Wesen, den Willen selbst, aus, sondern ahmt nur seine Erscheinung nach, wie dies alle eigentlich nachbildende Musik, z. B. „die Jahreszeiten", auch „die Schöpfung" von Haydn in vielen Stellen thut. Solche malende Musik ist gänzlich zu verwerfen. (W. I, 310—312; II, 510 fg. P. II, 462.)

Wenn die Musik zu sehr sich den Worten anzuschließen und nach den Begebenheiten zu modeln sucht, so ist sie bemüht, eine Sprache zu reden, welche nicht die ihrige ist. Von diesem Fehler hat Keiner sich so rein gehalten, wie Rossini; daher spricht seine Musik so deutlich und rein ihre eigene Sprache, daß sie der Worte gar nicht bedarf und daher auch mit bloßen Instrumenten ausgeführt ihre volle Wirkung thut. (W. I, 309.)

Die Musik steht in analoger, wiewohl nicht ebenso unvermeidlicher Dienstbarkeit zum Text, oder den sonstigen ihr aufgelegten Realitäten, wie die Architectur als blos schöne Kunst zu den wirklichen Bauwerken mit ihren nützlichen Zwecken. Sie muß eine gewisse Homogeneität mit dem Texte annehmen und eben so auch den Charakter der übrigen, ihr etwa gesetzten, willkürlichen Zwecke tragen und demnach Kirchen-, Opern-, Militär-, Tanz-Musik u. dgl. m. sein. Das Alles aber ist ihrem Wesen so fremd, wie der rein ästhetischen Baukunst die menschlichen Nützlichkeitszwecke, denen also Beide sich zu bequemen und ihre selbsteigenen den ihnen fremden Zwecken unterzuordnen haben. Der Baukunst ist Dies fast immer unvermeidlich, der Musik nicht also; sie bewegt sich frei im Concerte, in der Sonate und vor Allem in der Symphonie, ihrem schönsten Tummelplatz, auf welchem sie ihre Saturnalien feiert. (P. II, 463 fg.) Daß übrigens die Zugabe der Dich-

tung zur Musik uns so willkommen ist, und ein Gesang mit verständlichen Worten uns so innig erfreut, beruht darauf, daß dabei unsere unmittelbarste und unsere mittelbarste Erkenntnißweise zugleich und im Verein angeregt werden. Bei der Sprache der Empfindung mag die Vernunft nicht gern ganz müßig sitzen. Die Musik vermag zwar aus eigenen Mitteln jede Bewegung des Willens, jede Empfindung, auszudrücken; aber durch die Zugabe der Worte erhalten wir nun überdies auch noch die Gegenstände dieser, die Motive, welche jene veranlassen. (W. II, 511. P. II, 465.)

6) Wirkung der Musik.

Weil die Musik nicht, gleich allen andern Künsten, die Ideen, oder Stufen der Objectivation des Willens, sondern unmittelbar den Willen selbst darstellt; so ist hieraus erklärlich, daß sie auf den Willen, d. i. die Gefühle, Leidenschaften und Affecte des Hörers, unmittelbar einwirkt, so daß sie dieselben schnell erhöht, oder auch umstimmt. (W. II, 510.) — Aus der Allgemeinheit der Sprache der Musik entspringt es, daß unsere Phantasie so leicht durch sie erregt wird und nun versucht, jene ganz unmittelbar zu uns redende, unsichtbare und doch so lebhaft bewegte Geisterwelt zu gestalten und sie mit Fleisch und Bein zu bekleiden, also dieselbe in einem analogen Beispiel zu verkörpern. Dies ist der Ursprung des Gesanges mit Worten und endlich der Oper. (W. I, 309.)

Aus dem innigen Verhältniß, welches die Musik zum wahren Wesen aller Dinge hat, ist es zu erklären, daß wenn zu irgend einer Scene, Handlung, Vorgang, Umgebung, eine passende Musik ertönt, diese uns den geheimsten Sinn derselben aufzuschließen scheint und als der richtigste und deutlichste Commentar dazu auftritt; imgleichen, daß es Dem, der sich dem Eindruck einer Symphonie ganz hingiebt, ist, als sähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an sich vorüberziehen; dennoch kann er, wenn er sich besinnt, keine Aehnlichkeit angeben zwischen jenem Tonspiel und den Dingen, die ihm vorschweben. (W. I, 310; II, 512 fg.)

Das unaussprechlich Innige aller Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist, beruht darauf, daß sie alle Regungen unsers innersten Wesens wiedergiebt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Qual. Imgleichen ist der ihr wesentliche Ernst, welcher das Lächerliche aus ihrem unmittelbar eigenen Gebiet ganz ausschließt, daraus zu erklären, daß ihr Object nicht die Vorstellung ist, in Hinsicht auf welche Täuschung und Lächerlichkeit allein möglich sind; sondern ihr Object unmittelbar der Wille ist und dieser wesentlich das Allerernsteste, als wovon Alles abhängt. (W. I, 312.)

Da die Musik in ihren Tönen und Zahlenverhältnissen nicht den Willen selbst, den sie abbildet, erregt, sondern eben nur ein Bild seines Strebens, seines Schmerzes und seiner Befriedigung giebt, also,

wie alle schönen Künste, nur auf die Vorstellung wirkt; so bleibt sie auch in ihren schmerzlichsten Accorden noch erfreulich, und wir vernehmen gern in ihrer Sprache die geheime Geschichte unsers Willens, selbst noch in den wehmüthigsten Melodien. Wo hingegen in der Wirklichkeit und ihren Schrecken unser Wille selbst das so Erregte und Gequälte ist, da haben wir es nicht mit Tönen und ihren Zahlenverhältnissen zu thun, sondern sind vielmehr jetzt selbst die gespannte, gekniffene und zitternde Saite. (W. II, 514.) Die Musik ist ein Kathartikon des Gemüthes, wie eine schöne Aussicht ein Kathartikon des Geistes ist. (W. II, 460.)

Keine Kunst wirkt auf den Menschen so unmittelbar, so tief ein, als die Musik, weil keine uns das wahre Wesen der Welt so tief und unmittelbar erkennen läßt, als diese. Das Anhören einer großen, vollstimmigen und schönen Musik ist gleichsam ein Bad des Geistes; es spült alles Unreine, alles Kleinliche, alles Schlechte weg, stimmt Jeden hinauf auf die höchste geistige Stufe, die seine Natur zuläßt, und während des Anhörens einer großen Musik fühlt Jeder deutlich, was er im Ganzen werth ist, oder vielmehr, was er werth sein könnte. (P. 373.)

Aus der passiven Natur des Gehörs erklärt sich die so eindringende, so unmittelbare, so unfehlbare Wirkung der Musik auf den Geist, nebst der ihr bisweilen folgenden, in einer besondern Erhabenheit der Stimmung bestehenden Nachwirkung. Die in combinirten, rationalen Zahlenverhältnissen erfolgenden Schwingungen der Töne versetzen nämlich die Gehirnfibern selbst in gleiche Schwingungen. (W. II, 36.)

7) Wie die Musik percipirt wird.

Die Musik wird einzig und allein in und durch die Zeit percipirt, mit gänzlicher Ausschließung des Raumes, auch ohne Einfluß der Erkenntniß der Causalität, also des Verstandes; denn die Töne machen schon als Wirkung und ohne daß wir auf ihre Ursache, wie bei der Anschauung zurückgiengen, den ästhetischen Eindruck. (W. I, 314.)

8) Der Komponist.

Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefsten Geheimnisse des menschlichen Wollens und Empfindens in ihr, ist das Werk des Genius, dessen Wirken hier augenscheinlicher, als irgendwo, fern von aller Reflexion und bewußter Absichtlichkeit liegt und eine Inspiration heißen könnte. Der Begriff ist hier, wie überall in der Kunst, unfruchtbar. Der Komponist offenbart das innerste Wesen der Welt und spricht die tiefste Weisheit aus, in einer Sprache, die seine Vernunft nicht versteht; wie eine magnetische Somnambule Aufschlüsse giebt über Dinge, von denen sie wachend keinen Begriff hat. Daher ist in einem Komponisten, mehr als in irgend einem andern Künstler, der Mensch vom Künstler ganz getrennt und unterschieden. (W. I, 307.)

9) Gegensatz zwischen Musik und Schauspiel in Hinsicht auf die Ausführung.

In der Musik überwiegt der Werth der Komposition den der Ausführung; hingegen beim Schauspiel verhält es sich gerade umgekehrt. Nämlich eine vortreffliche Komposition, sehr mittelmäßig, nur eben rein und richtig ausgeführt, giebt viel mehr Genuß, als die vortrefflichste Ausführung einer schlechten Komposition. Hingegen leistet ein schlechtes Theaterstück, von ausgezeichneten Schauspielern gegeben, viel mehr, als das vortrefflichste, von Stümpern gespielt. (P. II, 469.)

10) Abweg, auf welchem sich die Musik heutigen Tages befindet.

Der Abweg, auf welchem sich unsere Musik befindet, ist dem analog, auf welchen die römische Architectur unter den spätern Kaisern gerathen war, wo nämlich die Ueberladung mit Verzierungen die wesentlichen, einfachen Verhältnisse theils versteckte, theils sogar verrückte; sie bietet nämlich vielen Lärm, viele Instrumente, viel Kunst, aber gar wenig deutliche, eindringende und ergreifende Grundgedanken. Zudem findet man in den schaalen, nichtssagenden, melodielosen Kompositionen des heutigen Tages denselben Zeitgeschmack wieder, welcher die undeutliche, schwankende, nebelhafte, räthselhafte, ja sinnleere Schreibart sich gefallen läßt, deren Ursprung hauptsächlich in der miserabeln Hegelei und ihrem Charlatanismus zu suchen ist. — In den Kompositionen jetziger Zeit ist es mehr auf die Harmonie, als die Melodie abgesehen. Die Melodie ist jedoch der Kern der Musik, zu welchem die Harmonie sich verhält, wie zum Braten die Sauce. (P. II, 464.)

(Ueber die große Oper vergl. Oper.)

Muskel, s. Irritabilität.

Muße.

1) Die Muße als der Ertrag des ganzen Daseins.

Dem entsprechend, daß das Gehirn als der Parasit, oder Pensionair des ganzen Organismus auftritt, ist die errungene freie Muße eines Jeden, indem sie ihm den freien Genuß seines Bewußtseins und seiner Individualität giebt, die Frucht und der Ertrag seines gesammten Daseins, welches im Uebrigen nur Mühe und Arbeit ist. (P. I, 349.)

2) Verschiedener Werth der Muße für den gewöhnlichen Menschen und für den geistig Hervorragenden.

Den meisten Menschen wirft die freie Muße nichts ab als Langeweile und Dumpfheit, so oft nicht sinnliche Genüsse, oder Albernheiten da sind, sie auszufüllen. Wie völlig werthlos sie ist, zeigt die Art, wie sie solche zubringen. Die gewöhnlichen Leute sind blos darauf bedacht, die Zeit zuzubringen; wer dagegen ein Talent hat, — sie zu benutzen. (P. I, 349 fg.) Die großen Geister aller Zeit sehen wir

auf freie Muße den allerhöchsten Werth legen. Denn die freie Muße eines Jeden ist so viel werth, wie er selbst werth ist. — Freie Muße zu besitzen ist nicht nur dem gewöhnlichen Schicksal, sondern auch der gewöhnlichen Natur des Menschen fremd; denn seine natürliche Bestimmung ist, daß er seine Zeit mit Herbeischaffung des zu seiner und seiner Familie Existenz Nothwendigen zubringe. Er ist ein Sohn der Noth, nicht der freien Intelligenz. Dem entsprechend wird freie Muße dem gewöhnlichen Menschen bald zur Last, ja, endlich zur Qual, wenn er sie nicht mittelst allerlei erkünstelter und fingirter Zwecke, durch Spiel, Zeitvertreib und Steckenpferde auszufüllen vermag; auch bringt sie ihm aus dem selben Grunde Gefahr. Dagegen bedarf der mit einem außergewöhnlichen Intellect Begabte für sein Glück eben jener, dem Andern bald lästigen, bald verderblichen freien Muße; da er ohne diese ein Pegasus im Joch, mithin unglücklich sein wird. (P. I, 360 fg.)

Muth.

1) Verschiedene Geltung des Muthes als Tugend bei den Alten und bei den Neuern.

Die Alten zählten den Muth den Tugenden, die Feigheit den Lastern bei; dem christlichen Sinne, der auf Wohlwollen und Dulden gerichtet ist, und dessen Lehre alle Feindsäligkeit, eigentlich sogar den Widerstand verbietet, entspricht Dies nicht, daher es bei den Neuern weggefallen ist. Dennoch müssen wir zugeben, daß Feigheit uns mit einem edelen Charakter nicht wohl verträglich scheint; schon wegen der übergroßen Besorglichkeit um die eigene Person, welche sich darin verräth. (P. II, 219.) Bei der verschiedenen Geltung des Muthes als Tugend bei den Alten und den Neuern ist jedoch in Erwägung zu ziehen, daß die Alten unter Tugend jede Trefflichkeit, sie mochte moralisch, intellectuell oder blos physisch sein, verstanden, im Christenthum hingegen, dessen Tendenz eine moralische ist, unter dem Begriff der Tugend nur noch die moralischen Vorzüge gedacht wurden. (P. II, 220.)

2) Worauf der ethische Werth des Muthes und die Hochschätzung desselben beruht.

Der Muth läßt sich darauf zurückführen, daß man den im gegenwärtigen Augenblicke drohenden Uebeln willig entgegengeht, um dadurch größern, in der Zukunft liegenden vorzubeugen; während die Feigheit es umgekehrt hält. Nun ist jenes Erstere der Charakter der Geduld, als welche eben in dem deutlichen Bewußtsein besteht, daß es noch größere Uebel, als die eben gegenwärtigen, giebt und man durch heftiges Fliehen, oder Abwehren dieser jene herbeiziehen könnte. Demnach wäre denn der Muth eine Art Geduld, und weil eben diese es ist, die uns zu Entbehrungen und Selbstüberwindungen jeder Art befähigt; so ist, mittelst ihrer, auch der Muth wenigstens der Tugend verwandt. Doch reicht eine solche ganz immanente, also rein empirische Erklärung, die

nur auf der Nützlichkeit des Muthes fußt, nicht aus, um zu erklären, weshalb Feigheit verächtlich, persönlicher Muth hingegen edel und erhaben erscheint. Vielmehr ist hierzu noch eine höhere Betrachtungsweise zu Grunde zu legen. Man könnte nämlich alle Todesfurcht zurückführen auf einen Mangel an derjenigen natürlichen, daher auch blos gefühlten Metaphysik, vermöge welcher der Mensch die Gewißheit in sich trägt, daß er in Allen, ja in Allem, eben so wohl existirt, wie in seiner eigenen Person, deren Tod ihm daher wenig anhaben kann. Eben aus dieser Gewißheit hingegen entspränge demnach der heroische Muth, folglich aus derselben Quelle, wie die Tugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe. (P. II, 219 fg. H. 403 fg.)

3) Verwerflichkeit des rohen, aus dem ritterlichen Ehrenprincip entspringenden Muthes.

Nach dem ritterlichen Ehrenprincip und seinem Duellwesen behauptet der persönliche Muth sich zu raufen und zu schlagen den Vorrang vor jeder andern Eigenschaft; während er doch eigentlich eine sehr untergeordnete, eine bloße Unterofficierstugend ist, ja, eine, in welcher sogar Thiere uns übertreffen. (P. I, 405. — Vergl. unter Ehre: eine Afterart der Ehre.)

4) Nothwendigkeit des Muthes für unser Glück.

Nächst der Klugheit ist Muth eine für unser Glück sehr wesentliche Eigenschaft. Freilich kann man weder die eine, noch die andere sich geben, sondern ererbt jene von der Mutter und diesen vom Vater; jedoch läßt sich durch Vorsatz und Uebung dem davon Vorhandenen nachhelfen. — So lange der Ausgang einer gefährlichen Sache nur noch zweifelhaft ist, so lange nur noch die Möglichkeit, daß er ein glücklicher werde, vorhanden ist, darf an kein Zagen gedacht werden, sondern blos an Widerstand. Und doch ist auch hier ein Exceß möglich; denn der Muth kann in Verwegenheit ausarten. (P. I, 505 fg.)

Mutterliebe.

Die an den Geschlechtstrieb sich knüpfende instinctive Elternliebe wird beim Menschen durch die Vernunft, d. h. Ueberlegung geleitet, bisweilen aber auch gehemmt, welches bei schlechten Charakteren bis zur völligen Verleugnung derselben gehen kann. Daher können wir ihre Wirkungen am reinsten bei den Thieren beobachten. Bei diesen, da sie keiner Ueberlegung fähig sind, zeigt die instinctive Mutterliebe (das Männchen ist sich seiner Vaterschaft meistens nicht bewußt) sich unvermittelt und unverfälscht, daher mit voller Deutlichkeit und in ihrer ganzen Stärke. (W. II, 587—589.)

Mutterwitz, s. Vererbung.

Mysterien.

1) Die Mysterien als ein wesentliches Ingredienz der Religion.

Ein Symptom der allegorischen Natur der Religionen sind die vielleicht bei jeder anzutreffenden Mysterien, nämlich gewisse Dogmen, die sich nicht ein Mal deutlich denken lassen, geschweige wörtlich wahr sein können. Ja, vielleicht ließe sich behaupten, daß einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten, ein wesentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion seien; denn diese sind eben der Stämpel ihrer allegorischen Natur und die allein passende Art, dem gemeinen Sinn und rohen Verstande fühlbar zu machen, daß die Religion von einer ganz andern Ordnung der Dinge redet, als der erscheinungsmäßigen. (W. II, 183. P. II, 358.)

2) Die Mysterien der Alten.

Den Mysterien der Alten scheint die Absicht zum Grunde zu liegen, dem aus der Verschiedenheit der geistigen Anlagen und der Bildung entspringenden Uebelstande, der nicht eine Metaphysik für Alle zuläßt, abzuhelfen. Ihr Plan dabei war, aus dem großen Haufen der Menschen, welchem die unverschleierte Wahrheit durchaus unzugänglich ist, Einige auszusondern, denen man solche bis auf einen gewissen Grad enthüllen durfte; aus diesen aber wieder Einige, denen man noch mehr offenbarte, da sie mehr zu fassen vermochten; und so aufwärts bis zu den Epopten. So gab es denn μικρα και μειζονα και μεγιστα μυστηρια. Eine richtige Erkenntniß der intellectuellen Ungleichheit der Menschen lag der Sache zum Grunde. (P. II, 364.)

3) Der seltsame Charakter der christlichen Mysterien. (S. Christenthum.)

4) Freimaurerei. Sufismus. Mysterien der Römer.

Von den Mysterien der Griechen ist das einzige Ueberbleibsel oder vielmehr Analogon die Freimaurerei. Die Aufnahme in dieselbe ist das μυεισθαι und die τελεται; was man da lernt sind die μυστηρια und die verschiedenen Grade sind die μικρα, μειζονα και μεγιστα μυστηρια. Solche Analogie ist nicht zufällig, noch vererbt, sondern kommt daher, daß die Sache aus der menschlichen Natur entspringt. Bei den Mohammedanern ist ein Analogon der Mysterien der Sufismus. Weil die Römer keine eigenen Mysterien hatten, wurde man in die der fremden Götter eingeweiht, besonders der Isis, deren Cultus in Rom in frühe Zeit hinaufreicht. (P. II, 488.)

Mystik. Mystiker.

1) Unzugänglichkeit des Gebietes der Mystik für die Erkenntniß.

In Uebereinstimmung damit, daß das letzte, höchste Werk der In-

telligenz die Aufhebung des Wollens ist und demnach selbst die vollkommenste mögliche Intelligenz nur eine Uebergangsstufe sein kann zu Dem, wohin gar keine Erkenntniß je reichen kann, sehen wir alle Religionen auf ihrem Gipfelpunkte in Mystik und Mysterien, d. h. in Dunkel und Verhüllung auslaufen, welche eigentlich blos einen für die Erkenntniß leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntniß nothwendig aufhört; daher derselbe für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann, für die sinnliche Anschauung aber durch symbolische Zeichen, in den Tempeln durch Dunkelheit und Schweigen bezeichnet wird, im Brahmanismus sogar durch die geforderte Einstellung alles Denkens und Anschauens, zum Behuf der tiefsten Einkehr in den Grund des eigenen Selbst, unter mentaler Aussprechung des mysteriösen Oum. (W. II, 699.)

Mystik im weitesten Sinne ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden Dessen, wohin weder Anschauung, noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntniß reicht. (W. II, 699.)

2) Gegensatz zwischen Mystik und Philosophie.

Der Mystiker steht zum Philosophen dadurch im Gegensatz, daß er von Innen anhebt, dieser aber von Außen. Der Mystiker nämlich geht aus von seiner innern, positiven, individuellen Erfahrung, in welcher er sich findet als das ewige, alleinige Wesen u. s. f. Aber mittheilbar ist hievon nichts, als eben Behauptungen, die man auf sein Wort zu glauben hat; folglich kann er nicht überzeugen. Der Philosoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinsamen, von der objectiven, Allen vorliegenden Erscheinung und von den in Jedem sich vorfindenden Thatsachen des Selbstbewußtseins. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles Dieses und die Combination der darin gegebenen Data; deswegen kann er überzeugen. (W. II, 699 fg.; P. II, 10 fg. H. 431.)

3) Empfehlenswerthe mystische Litteratur.

Wer zu der negativen Erkenntniß, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, die Art von Ergänzung, welche die Mystik liefert, wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im Oupnekhat, sodann in den Enneaden des Plotinos, im Scotus Erigena, stellenweise im Jakob Böhm, besonders aber in dem wundervollen Werke der Guion Les torrens, und im Angelus Silesius, endlich noch in den Gedichten der Sufi und in den Schriften der christlichen Mystiker, besonders des Meister Eckhard. (W. II, 701; I, 457 fg. P. II, 427.)

4) Gegensatz zwischen Mystik und Theismus.

Der Theismus, auf die Capacität der Menge berechnet, setzt den Urquell des Daseins außer uns, als ein Object; alle Mystik zieht ihn auf den verschiedenen Stufen der Weihe allmälig wieder ein, in uns, als das Subject, und der Adept erkennt zuletzt mit Verwunderung und

Freude, daß er es selbst ist. Diesen aller Mystik gemeinsamen Hergang finden wir von Meister Eckhard, dem Vater der deutschen Mystik höchst naiv dargestellt. Eben diesem Geiste gemäß äußert sich durchgängig auch die Mystik der Sufi hauptsächlich als ein Schwelgen in dem Bewußtsein, daß man selbst der Kern der Welt und die Quelle alles Daseins ist, zu der Alles zurückkehrt. (W. II, 701.)

5) Unterschied zwischen der mohammedanischen, christlichen und indischen Mystik. (S. Inder.)

6) Verwandtschaft des Mysticismus, Quietismus und der Askese untereinander. (S. Askese.)

7) Verhältniß der christlichen Mystiker zum Neuen Testament.

Die christlichen Mystiker predigen neben der reinsten Liebe auch völlige Resignation, freiwillige gänzliche Armuth, wahre Gelassenheit, vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltliche Dinge, Absterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergessen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes. Nirgends ist dieser Geist des Christenthums so vollkommen und kräftig ausgesprochen, wie in den Schriften der deutschen Mystiker, also des Meister Eckhard und in dem mit Recht berühmten Buche „Die Deutsche Theologie". In demselben vortrefflichen Geiste geschrieben, obwohl nicht ganz gleich zu schätzen ist Taulers „Nachfolgung des armen Leben Christi" nebst dessen „Medulla animae". Die Lehren dieser ächten christlichen Mystiker verhalten sich zu denen des Neuen Testaments, wie zum Wein der Weingeist. Oder: was im Neuen Testament uns wie durch Schleier und Nebel sichtbar wird, tritt in den Werken der Mystiker ohne Hülle, in voller Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen. Endlich auch könnte man das Neue Testament als die erste, die Mystiker als die zweite Weihe betrachten — μικρα και μεγαλα μυστηρια. (W. I, 457 fg.)

8) Uebereinstimmung der christlichen Mystiker mit der Kritik der reinen Vernunft.

Weil der Intellect ein Product der Natur und daher nur auf ihre Zwecke berechnet ist, haben die christlichen Mystiker ihn recht artig das „Licht der Natur" benannt und in seine Schranken zurückgewiesen; denn die Natur ist das Object, zu welchem allein er das Subject ist. Jenem Ausdruck liegt eigentlich schon der Gedanke zum Grunde, aus dem die Kritik der reinen Vernunft entsprungen ist. (W. II, 325 fg. P. II, 37.)

9) Die praktische Mystik.

Jede ganz lautere Wohlthat, jede völlig und wahrhaft uneigennützige Hülfe ist, wenn wir bis auf den letzten Grund forschen, eigentlich eine mysteriöse Handlung, eine praktische Mystik, sofern sie zuletzt aus der-

selben Erkenntniß, die das Wesen aller eigentlichen Mystik ausmacht, entspringt und auf keine andere Weise mit Wahrheit erklärbar ist. (E. 272 fg.)

Mythen. Mythologie.

1) Natur der Mythen.

Zufolge der allegorischen Natur der Mythen giebt die Mythologie reichen Stoff zu allegorischen Deutungen. (Vergl. Allegorie.) Für jedes kosmologische und selbst jedes metaphysische System wird sich eine in der Mythologie vorhandene Allegorie finden lassen. Ueberhaupt haben wir die meisten Mythen als den Ausdruck mehr blos geahndeter als deutlich gedachter Wahrheiten anzusehen. Hingegen das von Creuzer ausgeführte, ernste und penible Auslegen der Mythologie als des Depositoriums absichtlich darin niedergelegter physischer und metaphysischer Wahrheiten ist zu verwerfen. (P. II, 439 fg.)

2) Die Mythologie der Griechen.

Die Urgriechen waren, wie Göthe in seiner Jugend; sie vermochten gar nicht, ihre Gedanken anders, als in Bildern und Gleichnissen auszudrücken. Daher der reiche Stoff, den die Mythologie der Griechen zu allegorischen Auslegungen von jeher gegeben. Sie ladet dazu ein, indem sie Schemata zur Veranschaulichung fast jedes Grundgedankens liefert, ja, gewissermaßen die Urtypen aller Dinge und Verhältnisse enthält, welche, eben als solche, immer und überall durchscheinen. Ist sie ja doch eigentlich aus dem spielenden Triebe der Griechen, Alles zu personificiren, entstanden. Daher wurden schon in den ältesten Zeiten, ja, schon vom Hesiodus selbst, jene Mythen allegorisch aufgefaßt. (P. II, 439—445.)

3) Die indische Mythologie.

Die indische Mythologie ist überall durchsichtig. (P. I, 67.)

(Ueber die indische Götterlehre s. Inder, und über den Mythos von der Metempsychose s. Metempsychose.)

N.

Nachahmer. Nachahmung.

1) Die Nachahmer in der Kunst. (S. Manier.)

2) Nachahmung fremder Eigenschaften. (S. Affectation.)

3) Nachahmung im Praktischen. (S. Originalität.)

Nachdruck.

1) Der Nachdruck, vom Standpunkt des Rechts aus betrachtet.

Das Gedankenwerk eines Autors ist, wenn irgend etwas auf der Welt, sein Eigenthum. Er will es benutzen durch Mittheilung; die Art und Weise dieser steht ihm frei. Das Gesetz soll sein Eigenthum, wie jedes schützen. Da dieses Eigenthum jedoch ein immaterielles ist und nur die Mittel seiner Mittheilung materieller Art sind, so wird der Charakter der das Eigenthumsrecht des Autors schützenden Gesetze ein ganz eigenthümlicher und specieller sein; daher die Gesetze gegen den Nachdruck ganz ungerecht aussehen müssen, wenn man, den immateriellen Gegenstand derselben ignorirend, sie betrachtet als auf das materielle Mittel, wovon sie zunächst reden, selbst gerichtet. (H. 380 fg.)

2) Schädlichkeit des Verbots des Nachdrucks für die Litteratur.

Honorar und Verbot des Nachdrucks sind im Grunde der Verderb der Litteratur. Schreibenswerthes schreibt nur wer ganz allein der Sache wegen schreibt. (P. II, 536.)

Nachruhm, s. Ruhm.

Nachsicht.

1) Nutzen der Nachsicht.

Um durch die Welt zu kommen, ist es zweckmäßig, einen großen Vorrath von Vorsicht und Nachsicht mitzunehmen; durch erstere wird man vor Schaden und Verlust, durch letztere vor Streit und Händel geschützt. (P. I, 472 fg. Vergl. auch Geduld.)

2) Welche Weltanschauung die Nachsicht befördert.

Uns mit Nachsicht gegen einander zu erfüllen, ist nichts geeigneter, als die Ueberzeugung, daß die Welt, also auch der Mensch, etwas ist,

das eigentlich nicht sein sollte; denn was kann man von Wesen unter solchem Prädicament erwarten? — Ja, von diesem Gesichtspunkt aus könnte man auf den Gedanken kommen, daß die eigentlich passende Anrede zwischen Mensch und Mensch, statt Monsieur, Sir u. s. w. sein möchte „Leidensgefährte", Soci malorum u. s. w.' So seltsam dies klingen mag; so entspricht es doch der Sache, wirft auf den Andern das richtigste Licht und erinnert an das Nöthigste, an die Toleranz, Geduld, Schonung und Nächstenliebe, deren Jeder bedarf und daher auch Jeder schuldig ist. (P. II, 325.)

Nacht.

1) Warum in der Nacht alle Töne und Geräusche lauter schallen. (S. unter Licht: Antagonismus zwischen Licht und Schall.)

2) Erhabenheit der Nacht.

Schon die eintretende Stille jedes schönen Abends, wo das Gewirr und Getreibe des Tages schweigt, die Gestirne allmälig hervortreten, der Mond aufgeht, — stimmt erhaben, weil es uns ablenkt von der Thätigkeit, die unserm Willen dient und zur Einsamkeit und Betrachtung einladet. Die Nacht ist an sich erhaben. (H. 361.)

3) Die Nacht als die Zeit der Schreckbilder und Geistererscheinungen.

Die Einbildungskraft ist um so thätiger, je weniger äußere Anschauung uns durch die Sinne zugeführt wird. Daher sind Stille, Dämmerung, Dunkelheit ihrer Thätigkeit förderlich. (P. II, 639 fg.) Daher sollte die Lebensregel, in Hinsicht auf die unser Wohl und Wehe betreffenden Dinge die Phantasie im Zügel zu halten, am strengsten Abends beobachtet werden.

Des Abends, wann die Abspannung Verstand und Urtheilskraft mit einer subjectiven Dunkelheit überzogen hat, nehmen die Gegenstände unserer Meditation, wenn sie unsere persönlichen Verhältnisse betreffen, leicht ein gefährliches Ansehen an und werden zu Schreckbildern. Am meisten ist dies der Fall Nachts, im Bette, als wo der Geist völlig abgespannt und daher die Urtheilskraft ihrem Geschäfte gar nicht mehr gewachsen, die Phantasie aber noch rege ist. Da giebt die Nacht Allem und Jedem ihren schwarzen Anstrich. (P. I, 462.)

Die Nacht ist blos darum die Geisterzeit, weil Finsterniß, Stille und Einsamkeit, die äußeren Eindrücke aufhebend, jener von innen ausgehenden Thätigkeit des Gehirns, welche die Bedingung der Visionen ist, Spielraum gestatten; so daß man, in dieser Hinsicht, dieselbe dem Phänomen der Phosphorescenz vergleichen kann, als welches auch durch Dunkelheit bedingt ist. (P. I, 291 fg.)

Nachtwandeln.

Beim Somnambulismus im ursprünglichen und eigentlichen Sinne, also dem krankhaften Nachtwandeln, findet, wie im magnetischen Schlaf, ein Wahrträumen statt (vergl. Traum), jedoch ein blos auf die nächste Umgebung sich erstreckendes, weil schon hiermit der Zweck der Natur in diesem Fall erreicht wird. In solchem Zustande nämlich hat nicht, wie im magnetischen Schlaf, im spontanen Somnambulismus und in der Katalepsie, die Lebenskraft als vis medicatrix das animale Leben eingestellt, um auf das organische ihre ganze Macht verwenden und die darin eingerissenen Unordnungen aufheben zu können; sondern sie tritt hier vermöge einer krankhaften Verstimmung, der am meisten das Alter der Pubertät unterworfen ist, als ein abnormes Uebermaß von Irritabilität auf, dessen nun die Natur sich zu entladen strebt, welches durch Wandeln und Klettern im Schlaf geschieht. Da ruft denn die Natur zugleich als den Wächter dieser so gefährlichen Schritte jenes Wahrträumen hervor, welches sich hier aber nur auf die nächste Umgebung erstreckt, da dieses hier hinreicht, den Unfällen vorzubeugen. Das Wahrträumen hat also hier nur den negativen Zweck, Schaden zu verhüten, während es beim Hellsehen den positiven hat, Hülfe von außen aufzufinden; daher der große Unterschied im Umfange des Gesichtskreises. (P. I, 277.)

Nackt. Nacktheit.

1) Warum die Sculptur das Nackte liebt. (S. Sculptur.)

2) Warum die Schönheit sich am liebsten nackt zeigt.

Die schöne Körperform ist bei der leichtesten oder bei gar keiner Bekleidung am vortheilhaftesten sichtbar, und ein sehr schöner Mensch würde daher, wenn er zugleich Geschmack hätte und auch demselben folgen dürfte, am liebsten beinahe nackt, nur nach Weise der Antiken bekleidet gehen. Eben so zeigt sich ein schöner Geist nackt, d. h. indem er sich immer auf die natürlichste, einfachste Weise ausdrückt, am liebsten. (W. I, 270 fg.)

Naiv. Naivetät.

1) Naivetät der Natur.

Die Natur kann nimmer lügen und ist naiv, wie das Genie. Aber man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist. (N. 58. W. I, 325. 332. 387. 449; II, 653. P. II, 101. 308.)

Das Thier ist um eben so viel naiver, als der Mensch, wie die Pflanze naiver ist, als das Thier. Im Thiere sehen wir den Willen zum Leben gleichsam nackter, als im Menschen, wo er mit vieler Erkenntniß überkleidet und zudem durch die Fähigkeit der Verstellung verhüllt ist. Ganz nackt zeigt er sich in der Pflanze. (W. I, 186. P. II, 618. H. 451.)

2) Naivetät in den redenden Künsten.

Die Wahrheit ist nackt am schönsten, und der Eindruck, den sie macht, um so tiefer, als ihr Ausdruck einfacher war; theils, weil sie dann das ganze, durch keinen Nebengedanken zerstreute Gemüth des Hörers ungehindert einnimmt; theils, weil er fühlt, daß er hier nicht durch rhetorische Künste bestochen, oder getäuscht ist, sondern die ganze Wirkung von der Sache selbst ausgeht. Daher steht die naive Poesie Göthe's so unvergänglich höher, als die rhetorische Schillers. Daher auch die starke Wirkung mancher Volkslieder. Deshalb hat man, wie in der Baukunst vor der Ueberladung mit Zierrathen, in den redenden Künsten sich vor allem Ueberflüssigen im Ausdruck zu hüten. Das Gesetz der Einfachheit und Naivetät, da diese sich auch mit dem Erhabensten verträgt, gilt für alle schönen Künste. (P. II, 559.)

Das Naive zieht an, die Unnatur hingegen schreckt überall zurück. (P. II, 553.)

3) Gegensatz des Genies gegen die gewöhnlichen Köpfe in Hinsicht auf die Naivetät.

Alle Formen nimmt die Geistlosigkeit an, um sich dahinter zu verstecken; sie verhüllt sich in Schwulst, in Bombast, in den Ton der Ueberlegenheit und Vornehmigkeit; nur an die Naivetät macht sie sich nicht, weil sie hier sogleich bloß stehen und bloße Einfältigkeit zu Markte bringen würde. Selbst der gute Kopf darf noch nicht naiv sein; da er trocken und mager erscheinen würde. Daher bleibt die Naivetät das Ehrenkleid des Genies, wie Nacktheit das der Schönheit. (P. II, 583.)

An dem Naiven der Aussagen der Genies erkennt man, daß sie stets in Gegenwart der Anschauung gedacht und den Blick unverwandt auf sie geheftet haben. Den gewöhnlichen Schriftstellern dagegen stehen nur banale Redensarten und abgenutzte Bilder zu Gebote und nie dürfen sie sich erlauben, naiv zu sein, bei Strafe, ihre Gemeinheit in ihrer traurigen Blöße zu zeigen; statt dessen sind sie preziös. (W. II, 78. Vergl. auch unter Genie: Kindlicher Charakter des Genies.)

Jeder Mediokre sucht seinen ihm eigenen und natürlichen Stil zu maskiren. Dies nöthigt ihn zunächst, auf alle Naivetät zu verzichten, wodurch diese das Vorrecht der überlegenen und sich selbst fühlenden, daher mit Sicherheit auftretenden Geister bleibt. (P. II, 551.)

Narrheit. Narrheiten.

1) Narrheit als eine Art des Lächerlichen. (S. unter Lächerlich: Arten des Lächerlichen.)

2) Narrheit als eine Art des Wahnsinns. (S. Wahnsinn.)

3) Narrheiten.

Wie die Thiere eigentlich nie auf Narrheiten gerathen, eben so ist diesen der gewöhnliche Mensch nicht in dem Grade unterworfen, wie das Genie. (H. 356. W. II, 441 fg. Vergl. Genie.)

Nationalcharakter.

1) Der Nationalcharakter im Allgemeinen, verglichen mit dem Individualcharakter.

Die Individualität überwiegt bei Weitem die Nationalität, und in einem gegebenen Menschen verdient jene tausend Mal mehr Berücksichtigung, als diese. Dem Nationalcharakter wird, da er von der Menge redet, nie viel Gutes ehrlicherweise nachzurühmen sein. Vielmehr erscheint nur die menschliche Beschränktheit, Verkehrtheit und Schlechtigkeit in jedem Lande in einer andern Form und diese nennt man den Nationalcharakter. Von einem derselben degoutirt loben wir den andern, bis es uns mit ihm eben so ergangen ist. Jede Nation spottet über die andere, und alle haben Recht. (P. I, 381 fg. M. 348 fg.)

2) Der Nationalcharakter einzelner Nationen. (S. die Artikel: Deutsche, Engländer, Franzosen, Italiener, Amerikaner.)

Nationalehre, s. Ehre.

Nationalstolz.

Die wohlfeilste Art des Stolzes ist der Nationalstolz. Denn er verräth in dem damit Behafteten den Mangel an individuellen Eigenschaften, auf die er stolz sein könnte, indem er sonst nicht zu Dem greifen würde, was er mit so vielen Millionen theilt. Wer bedeutende persönliche Vorzüge besitzt, wird vielmehr die Fehler seiner eigenen Nation, da er sie beständig vor Augen hat, am deutlichsten erkennen. (P. I, 381.)

Nationen.

1) Warum die höchste Civilisation und Cultur sich ausschließlich bei den weißen Nationen findet.

Daß die höchste Civilisation und Cultur sich, — abgesehen von den alten Hindu und Aegyptern, — ausschließlich bei den weißen Nationen findet und sogar bei manchen dunkeln Völkern die herrschende Kaste, oder Stamm, von hellerer Farbe, als die Uebrigen, daher augenscheinlich eingewandert ist, z. B. die Brahmanen, die Inkas, die Herrscher auf den Südseeinseln, — dies beruht darauf, daß die Noth die Mutter der Künste ist; weil nämlich die früh nach Norden ausgewanderten und dort allmälig weiß gebleichten Stämme daselbst im Kampfe mit der durch das Klima herbeigeführten, vielgestalteten Noth alle ihre intellectuellen Kräfte haben entwickeln und alle Künste erfinden

und ausbilden müssen, um die Kargheit der Natur zu compensiren. Daraus ist ihre hohe Civilisation hervorgegangen. (P. II, 170.)

2) Unabhängigkeit der Geistescultur und moralischen Güte der Nationen von einander.

Dem Dänen Bastholm in seinem Buche: „Historische Nachrichten zur Kenntniß des Menschen im rohen Zustande" fällt auf, daß Geistescultur und moralische Güte der Nationen sich als ganz unabhängig von einander erweisen, indem die eine oft ohne die andere sich vorfindet. Dies ist daraus zu erklären, daß die moralische Güte keineswegs aus der Reflexion entspringt, deren Ausbildung von der Geistescultur abhängt; sondern geradezu aus dem Willen selbst, dessen Beschaffenheit angeboren ist und der an sich selbst keiner Verbesserung durch Bildung fähig ist. (P. II, 245.)

3) Erklärung der Güte einzelner Nationen.

Bastholm schildert die meisten Nationen als sehr lasterhaft und schlecht; hingegen hat er von einzelnen wilden Völkern die vortrefflichsten allgemeinen Charakterzüge mitzutheilen. Da versucht er, das Problem zu lösen, woher es komme, daß einzelne Völkerschaften so ausgezeichnet gut sind, unter lauter bösen Nachbarn. Dies kann jedoch daraus erklärt werden, daß, da die moralischen Eigenschaften vom Vater erblich sind (s. Vererbung), in den erwähnten Fällen eine solche isolirte Völkerschaft aus Einer Familie entstanden, mithin dem selben Ahnherrn, der gerade ein guter Mann war, entsprossen ist und sich unvermischt erhalten hat. (P. II, 245.)

4) Gegensatz zwischen den nördlichen und südlichen Nationen.

Die nördlichen, kaltblütigen und phlegmatischen Völker stehen im Allgemeinen den südlichen, lebhaften und leidenschaftlichen an Geist merklich nach; obgleich, wie Bako überaus treffend bemerkt hat, wenn ein Mal ein Nordländer von der Natur hochbegabt wird, dies alsdann einen Grad erreichen kann, bis zu welchem kein Südländer je gelangt. Demnach ist es so verkehrt, als gewöhnlich, zum Maßstab der Vergleichung der Geisteskräfte verschiedener Nationen die großen Geister derselben zu nehmen; denn das heißt die Regel durch die Ausnahmen begründen wollen. Vielmehr ist es die große Pluralität jeder Nation, die man zu betrachten hat; denn eine Schwalbe macht keinen Sommer. (W. II, 319 fg.)

Daß nach Bako's richtiger Bemerkung, wenn unter den viel stumpferen nordischen Nationen einmal ein eminenter Kopf entsteht, dieser alsdann auch die eminentesten unter den südlichen Nationen übertrifft, kommt vielleicht daher, daß er, als Nordländer, eine langsamere Reife hat, also die Periode, wo er ursprünglicher Auffassung fähig ist (nach Helvetius überhaupt bis zum 30ten oder 35ten Jahre)

länger anhält, die Zeit seiner vollen Athme also länger ist und folglich mehrern successiven Eindrücken von Außen offen steht, um darauf, als Anlässen, zu reagiren; zweitens besitzt er als Genie große Lebhaftigkeit, wie der Südländer, und hat doch, als Nordländer, vor jenem die Stätigkeit, Solidität und Festigkeit, also größere Besonnenheit voraus. (H. 385.)

Natur.

1) Was „Natur" bedeutet.

Natur bedeutet das ohne Vermittelung des Intellects Wirkende, Treibende, Schaffende. (W. II, 304.)

2) Gegensatz zwischen den Werken der Natur und den Werken der nach Absicht wirkenden Kunst.

Schon Hume machte darauf aufmerksam, wie doch im Grunde gar keine Aehnlichkeit sei zwischen den Werken der Natur und denen einer nach Absicht wirkenden Kunst. Ein noch größeres Verdienst hat sich in dieser Beziehung Kant durch seine Kritik des physikotheologischen Beweises erworben. Denn nichts steht der richtigen Einsicht in die Natur und in das Wesen der Dinge mehr entgegen, als die Auffassung derselben als nach kluger Berechnung gemachter Werke. (N. 38.)

Statt, wie die Engländer, an den Werken der Natur die Weisheit Gottes zu demonstriren, sollte man daraus verstehen lernen, daß Alles, was durch das Medium der Vorstellung, also des Intellects, zu Stande kommt, alle bewußten und beabsichtigten Leistungen und Werke, bloße Stümperei ist gegen das vom Willen unmittelbar Ausgehende und durch keine Vorstellung Vermittelte, dergleichen die Werke der Natur sind. (P. II, 109. W. II, 304. 366 fg.) Wenn wir uns der Betrachtung des so unaussprechlich künstlichen Baues irgend eines Thieres hingeben, uns in Bewunderung desselben versenkend, jetzt aber uns einfällt, daß die Natur eben diesen, so überaus künstlichen und höchst complicirten Organismus täglich zu Tausenden der Zerstörung Preis giebt; so setzt diese rasende Verschwendung uns in Erstaunen. Allein dasselbe beruht auf einer Amphibolie der Begriffe, indem wir dabei das menschliche Kunstwerk im Sinne haben, welches unter Vermittelung des Intellects und durch Ueberwältigung eines fremden Stoffes zu Stande gebracht wird, folglich allerdings viel Mühe kostet. Der Natur hingegen kosten ihre Werke, so künstlich sie auch sind, gar keine Mühe; weil hier der Wille zum Werke schon selbst das Werk ist. (W. II, 375. N. 55 fg.)

3) Das innere Wesen der Natur.

Das innerste Wesen der gesammten Natur ist Wille.

Nicht allein im Menschen und Thiere ist das innerste Wesen Wille; sondern die fortgesetzte Reflexion leitet dahin, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja, die Kraft, durch welche der Krystall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpole wendet, die, deren Schlag uns aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja, zuletzt sogar die Schwere, — diese Alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als das Selbe zu erkennen, was in uns, wo es am deutlichsten hervortritt und uns intimer bekannt ist, als alles Andere, Wille heißt. Wille ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen; er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft, er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen, welcher Beider große Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft. (W. I, 130 fg. 136. 140 fg.; II, 332 fg. 339. Vergl. auch Ding an sich.)

Die Natur ist der Wille, sofern er sich selbst außer sich erblickt; wozu sein Standpunkt ein individueller Intellect sein muß. Dieser ist ebenfalls sein Product. (P. II, 109.)

4) Erhabenheit der Urkraft der Natur über die Formen der Erscheinung: Raum, Zeit und Vielheit.

Betrachten wir die nie genug bewunderte Vollendung in den Werken der Natur, die selbst in den letzten und kleinsten Organismen und in jedem einzelnen der zahllosen Individuen mit derselben Sorgfalt durchgeführt ist; verfolgen wir die Zusammensetzung der Theile jedes Organismus und stoßen dabei doch nie auf ein ganz Einfaches und Letztes, geschweige auf ein Unorganisches; verlieren wir uns endlich in Betrachtung der Zweckmäßigkeit aller jener Theile desselben zum Bestande des Ganzen; erwägen wir dabei, daß jedes dieser Meisterwerke schon unzählige Male von Neuem hervorgebracht wurde und doch das letzte Exemplar jeder Art auch eben so sorgfältig ausgearbeitet erscheint, wie das erste, die Natur also keineswegs ermüdet und zu pfuschen anfängt; dann werden wir zuvörderst inne, daß alle menschliche Kunst nicht blos dem Grade, sondern der Art nach vom Schaffen der Natur völlig verschieden ist: nächst dem aber, daß die wirkende Urkraft, die natura naturans, in jedem ihrer zahllosen Werke ganz und ungetheilt unmittelbar gegenwärtig ist, woraus folgt, daß sie, als solche und an sich, von Raum und Zeit nichts weiß. Bedenken wir ferner, daß die Hervorbringung jener vollendeten Gebilde der Natur so ganz und gar nichts kostet, daß sie mit unbegreiflicher Verschwendung Millionen Organismen schafft, die dem Zufall preisgegeben, nie zur Reife gelangen, andererseits aber auch, durch Zufall begünstigt, Millionen Exemplare einer Art liefert, wo sie bisher nur eines gab, folglich Millionen ihr nichts mehr kosten, als Eines, so leitet auch dieses zu der Ansicht hin, daß der Urkraft der Natur, dem Dinge an sich, die

Vielheit fremd ist, mithin Raum und Zeit, auf welchen die Möglichkeit aller Vielheit beruht, bloße Formen unserer Anschauung sind. (W. II, 366 fg. 375. P. II, §. 67.)

5) Der Kreislauf der Natur.

Durchgängig und überall ist das ächte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist; diese ist in der That die allgemeinste Form in der Natur, welche sie in Allem durchführt, vom Laufe der Gestirne an bis zum Tod und der Entstehung organischer Wesen, und wodurch allein in dem rastlosen Strom der Zeit und ihres Inhalts doch ein bestehendes Dasein, d. i. eine Natur, möglich wird. (W. II, 543.)

6) Die Stufen der Natur.

Auf der untersten Stufe der Natur sehen wir den Willen sich darstellen als einen blinden Drang, ein finsteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. Es ist die einfachste und schwächste Art seiner Objectivation. Als solcher blinder Drang erscheint er aber noch in der ganzen unorganischen Natur, in allen den ursprünglichen Kräften, welche aufzusuchen und ihre Gesetze kennen zu lernen Physik und Chemie beschäftigt sind, und jede von welchen sich uns in Millionen ganz gleichartiger und gesetzmäßiger, keine Spur von individuellem Charakter ankündigender Erscheinungen darstellt. Von Stufe zu Stufe sich deutlicher objectivirend, wirkt dennoch auch im Pflanzenreich, wo nicht mehr eigentliche Ursachen, sondern Reize das Band seiner Erscheinungen sind, der Wille doch noch völlig erkenntnißlos, als finstere treibende Kraft, und so endlich auch noch im vegetativen Theil der thierischen Erscheinung, in der Hervorbringung und Ausbildung jedes Thieres und in der Unterhaltung der innern Oekonomie desselben, wo immer nur noch bloße Reize seine Erscheinung nothwendig bestimmen. Die immer höher stehenden Stufen der Objectität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das die Idee darstellende Individuum nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize seine zu assimilirende Nahrung erhalten konnte, sondern diese aufgesucht und ausgewählt werden mußte; wodurch die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntniß nothwendig wurde. (Vergl. Erkenntniß.) Mit dieser hört aber auch die bisherige unfehlbare Sicherheit und Gesetzmäßigkeit auf, mit welcher der Wille in der unorganischen und blos vegetativen Natur wirkte und welche darauf beruhte, daß er allein in seinem ursprünglichen Wesen als blinder Drang thätig war, ohne Beihülfe, aber auch ohne Störung von einer zweiten, ganz andern Welt, der Welt als Vorstellung. (W. I, 178—181.)

Wir können die verschiedenen den Willen objectivirenden Ideen, welche die Naturstufen bilden, als einzelne und an sich einfache Willensacte betrachten, in denen sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt. Nun behält auf der niedrigsten Stufe der Objectität ein solcher Act

(oder eine Idee) auch in der Erscheinung seine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erscheinen, einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwickelungen in der Zeit bedarf, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck seines Wesens vollenden. (W. I, 184—186.)

7) Continuität der Naturstufen.

Natura non facit saltus; so lautet das Gesetz der Continuität aller Veränderungen, vermöge dessen in der Natur kein Uebergang, sei er im Raum, oder in der Zeit, oder im Grade irgend einer Eigenschaft, ganz abrupt eintritt. (F. 57. P. II, 205.)

Die Natur fängt nicht bei jedem Erzeugnisse von vorne an, aus nichts schaffend, sondern, gleichsam im selben Stile fortschreitend, knüpft sie an das Vorhandene an, benutzt die frühern Gestaltungen, entwickelt und potenzirt sie höher, ihr Werk weiter zu führen, ganz nach der Regel: natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur. Als Beleg hiefür kann die sogenannte Metamorphose der Pflanzen dienen, eben so die Steigerung der Thierreihe, auch die Steigerung in Hinsicht auf den Intellect, wenngleich der Schritt vom thierischen zum menschlichen Intellect wohl der weiteste ist, den die Natur gethan hat. (W. II, 380. 66. P. II, 167. M. 169. 192.) Auch jedem Absterben geht dem Grundsatze natura non facit saltus zufolge eine allmälige Deterioration vorher. (W. II, 645.)

Die am schärfsten gezogene Gränze in der ganzen Natur und vielleicht die einzige, welche keine Uebergänge zuläßt, ist die Gränze zwischen dem Organischen und dem Unorganischen; so daß das natura non facit saltus hier eine Ausnahme zu erleiden scheint. (W. II, 335. N. 83.)

(Ueber den Zusammenhang des Menschen mit der übrigen Natur s. Mensch, und über die intellectuelle Aristokratie der Natur s. Aristokratie.)

8) Die Verständlichkeit der Naturerscheinungen.

Die Verständlichkeit der Naturerscheinungen nimmt in dem Maße ab, als in ihnen der Wille sich immer deutlicher manifestirt, d. h. als sie immer höher auf der Stufenleiter stehen; hingegen ist ihre Verständlichkeit um so größer, je geringer ihr empirischer Gehalt ist, weil sie um so mehr auf dem Gebiete der bloßen Vorstellung bleiben, deren uns a priori bewußte Formen das Princip der Verständlichkeit sind. (N. 86—90. P. II, 100.)

9) Der Streit und Kampf in der Natur.

In der Natur sehen wir überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges, und erkennen hierin die dem Willen wesentliche Entzweiung

mit sich selbst. Jede Stufe der Objectivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muß die beharrende Materie die Form wechseln, indem am Leitfaden der Causalität mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die gesammte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja sie besteht nur durch ihn. (W. I, 174 fg. 192.)

10) Die Zweckmäßigkeit in der Natur. (S. Teleologie.)

11) Entgegengesetztes Verhalten der Natur zu den Gattungen und zu den Individuen.

Die Natur ist so sorgsam für die Erhaltung der Gattung, wie gleichgültig gegen den Untergang der Individuen; diese sind ihr stets nur Mittel, jene ist ihr Zweck. Daher tritt ein greller Contrast hervor zwischen ihrem Geiz bei Ausstattung der Individuen und ihrer Verschwendung, wo es die Gattung gilt. Hier nämlich werden oft von einem Individuo jährlich hunderttausend Keime und darüber gewonnen, z. B. von Bäumen, Fischen, Krebsen, Thermiten u. a. m. Dort hingegen ist Jedem an Kräften und Organen nur knapp so viel gegeben, daß es bei unausgesetzter Anstrengung sein Leben fristen kann. Und wo eine gelegentliche Ersparniß möglich war, dadurch daß ein Theil zur Noth entbehrt werden konnte, ist er, selbst außer der Ordnung, zurückbehalten worden; daher fehlen z. B. vielen Raupen die Augen. Allein dies geschieht in Folge der lex parsimoniae naturae, zu deren Ausdruck natura nihil facit supervacaneum man noch fügen kann et nihil largitur. — Die selbe Richtung der Natur zeigt sich auch darin, daß je tauglicher das Individuum vermöge seines Alters zur Fortpflanzung ist, desto kräftiger in ihm die vis naturae medicatrix sich äußert. Dieses nimmt ab mit der Zeugungsfähigkeit und sinkt tief, nachdem sie erloschen ist; denn jetzt ist in den Augen der Natur das Individuum werthlos geworden. (W. II, 552 fg.; I, 325. 389. 401; II, 315 fg. 389. 668. N. 41. 50. P. I, 276; II, 95. 261.)

Sieht man, wie die Natur, während sie um die Individuen wenig besorgt ist, mit so übertriebener Sorgfalt über die Erhaltung der Gattungen wacht, mittelst der Allgewalt des Geschlechtstriebes und vermöge des unberechenbaren Ueberschusses der Keime; so kommt man auf die Vermuthung, daß, wie der Natur die Hervorbringung des Individui ein Leichtes ist, so die ursprüngliche Hervorbringung einer Gattung ihr äußerst schwer werde. (P. II, 109 fg.)

12) Die ästhetische Wirkung der Natur.

Die ästhetische, rein objective Gemüthsstimmung wird von Außen durch die zu ihrem Anschauen einladende, ja sich aufdringende Fülle

der schönen Natur erleichtert und befördert. Ihr gelingt es, so oft sie mit Einem Male unserm Blicke sich aufthut, fast immer, uns, wenn auch nur auf Augenblicke, der Subjectivität, dem Sclavendienste des Willens zu entreißen und in den Zustand des reinen Erkennens zu versetzen. Darum wird auch der von Leidenschaften, oder Noth und Sorge Gequälte durch einen einzigen freien Blick in die Natur so plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet. (W. I, 232.)

Den Anblick einer schönen Landschaft so überaus erfreulich zu machen, trägt unter Anderm auch die durchgängige Wahrheit und Consequenz der Natur bei. (W. II, 459. Vergl. Aussicht, schöne.)

Daß der sich plötzlich vor uns aufthuende Anblick der Gebirg, uns so leicht in eine ernste, auch wohl erhabene Stimmung versetzt mag zum Theil darauf beruhen, daß die Form der Berge und der daraus entstehende Umriß des Gebirges die einzige stets bleibende Linie der Landschaft ist, da die Berge allein dem Verfall trotzen, der alles Uebrige schnell hinwegrafft, zumal unsere eigene ephemere Person. Nicht, daß beim Anblick des Gebirges alles Dieses in unser deutliches Bewußtsein träte, sondern ein dunkles Gefühl davon wird der Grundbaß unserer Stimmung. (W. II, 460.)

Wie ästhetisch ist doch die Natur! Jedes ganz unangebaute und verwilderte, d. h. ihr selber frei überlassene Fleckchen decorirt sie alsbald auf die geschmackvollste Weise, bekleidet es mit Pflanzen, Blumen und Gesträuchen, deren ungezwungenes Wesen, natürliche Grazie und anmuthige Gruppirung davon zeugt, daß sie nicht unter der Zuchtruthe des großen Egoisten aufgewachsen sind, sondern hier die Natur frei gewaltet hat. Jedes vernachlässigte Plätzchen wird alsbald schön. (W. II, 460. P. II, 459.)

Die unorganische Natur, sofern sie nicht etwa aus Wasser besteht, macht, wenn sie ohne alles Organische sich darstellt, einen sehr traurigen, ja, beklemmenden Eindruck auf uns, was zunächst daraus entspringt, daß die unorganische Masse ausschließlich dem Gesetze der Schwere gehorcht, nach deren Richtung daher hier Alles gelagert ist. — Dagegen nun erfreut uns der Anblick der Vegetation unmittelbar und in hohem Grade. Der nächste Grund hiervon liegt darin, daß in der Vegetation das Gesetz der Schwere als überwunden erscheint; hierdurch kündigt sich unmittelbar das Phänomen des Lebens an als eine neue und höhere Ordnung der Dinge. Wir selbst gehören dieser; sie ist das uns Verwandte. Dabei geht uns das Herz auf. Außerdem ist, was den Anblick der vegetabilischen Natur uns so erfreulich macht, der Ausdruck von Ruhe, Frieden und Genügen, den sie trägt; während die animalische sich uns meistens im Zustande der Unruhe, der Noth, ja des Kampfes darstellt; daher gelingt es jener so leicht, uns in den Zustand des reinen Erkennens zu versetzen, der uns von uns selbst befreit. — Das Wasser hebt die traurige Wirkung seiner anorganischen

Wesenheit durch seine große Beweglichkeit, die einen Schein des Lebens giebt, und durch sein beständiges Spiel mit dem Lichte großentheils auf; zudem ist es die Urbedingung alles Lebens. (P. II, 458 fg.)

In Hinsicht auf die Charaktere macht es die Natur nicht, wie die schlechten Poeten, welche, wann sie Schurken oder Narren darstellen, so plump und absichtsvoll dabei zu Werke gehen, daß man gleichsam hinter jeder solcher Person den Dichter stehen sieht, der ihre Gesinnung und Rede fortwährend desavouirt und mit warnender Stimme ruft: „Dies ist ein Schurke, dies ist ein Narr." Die Natur macht es vielmehr, wie Shakespeare und Göthe, in deren Werken jede Person und wäre sie der Teufel selbst, während sie dasteht und redet, Recht behält; weil sie so objectiv aufgefaßt ist, daß wir in ihr Interesse gezogen und zur Theilnahme an ihr gezwungen werden; denn sie ist, eben wie Werke der Natur, aus einem innern Princip entwickelt, vermöge dessen ihr Sagen und Thun als natürlich, mithin als nothwendig auftritt. (P. I, 481.)

(Ueber die Naivetät der Natur s. Naiv, Naivetät.)

13) Die moralische Beschaffenheit der Natur und die Erlösung derselben.

Die Natur kennt nur das Physische, nicht das Moralische; sogar ist zwischen ihr und der Moral entschiedener Antagonismus. Erhaltung des Individui, besonders aber der Species, in möglichster Vollkommenheit, ist ihr alleiniger Zweck. (W. II, 645.)

Wer den Charakter der Natur ins Auge faßt, der wird dem Aristoteles Recht geben, wenn er sagt: ἡ φυσις δαιμονια, αλλ' ου θεια εστι (natura daemonia est, non divina). (W. II, 399. 405.) Viel richtiger, als die Natur auf pantheistische Weise mit Gott zu identificiren, wäre es, sie mit dem Teufel zu identificiren, wie der ehrwürdige Verfasser der deutschen Theologie gethan, indem er sagt: „Darum ist der böse Geist und die Natur Eins, und wo die Natur nicht überwunden ist, da ist auch der böse Feind nicht überwunden." (P. II, 107.)

Das wirklich und factisch in der Natur herrschende Gesetz ist das Herrschen der Gewalt statt des Rechts, nicht etwa nur in der Thierwelt, sondern auch in der Menschenwelt. (E. 159.)

Da der Wille durch nichts aufgehoben werden kann, als durch Erkenntniß, so ist der einzige Weg des Heils dieser, daß der Wille ungehindert erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen erkennen zu können. Nur in Folge dieser Erkenntniß kann der Wille sich selbst aufheben und damit auch das Leiden, welches von seiner Erscheinung unzertrennlich ist, endigen; nicht aber ist dies durch physische Gewalt, wie Zerstörung des Keims, oder Tödtung des Neugeborenen, oder Selbstmord möglich. Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte seine Erlösung finden kann. Daher sind die Zwecke der Natur auf alle Weise zu befördern, sobald der Wille zum Leben, der ihr inneres Wesen ist, sich entschieden hat.

(W. I, 474. Vergl. auch unter Menſch: Der Menſch als Wendepunkt des Willens zum Leben und als Erlöſer der Natur.)

Naturalismus.

1) Weſen des Naturalismus.

Der Naturalismus iſt die auf den Thron der Metaphyſik geſetzte Phyſik, oder die abſolute Phyſik, d. h. eine Phyſik, welche behauptet, daß ihre Erklärungen der Dinge, — im Einzelnen aus Urſachen und im Allgemeinen aus Kräften, — wirklich ausreichend ſei und alſo das Weſen der Welt erſchöpfe. (W. II, 193. P. II, 36 fg.) Der Naturalismus macht die Natura naturata zur Natura naturans. (W. II, 194.)

2) Der Naturalismus in der Geſchichte der Philoſophie.

Das Ausgehen vom Objectiven, welchem die ſo deutliche und faßliche äußere Anſchauung zum Grunde liegt, iſt ein dem Menſchen ſo natürlicher und ſich von ſelbſt darbietender Weg, daß der Naturalismus und der Materialismus Syſteme ſind, auf welche die ſpeculirende Vernunft nothwendig, ja, zu allererſt gerathen muß; daher wir gleich am Anfang der Geſchichte der Philoſophie den Naturalismus, in den Syſtemen der Joniſchen Philoſophie, und darauf den Materialismus, in der Lehre des Leukippos und Demokritos auftreten, ja, auch ſpäter von Zeit zu Zeit ſich immer wieder erneuern ſehen. (W. II, 361.)

Von Leukippos, Demokritos und Epikuros an, bis herab zum Système de la nature, dann zu Delamark, Cabanis und zu dem in den letzten Jahren wieder aufgewärmten Materialismus können wir den fortgeſetzten Verſuch verfolgen, eine Phyſik ohne Metaphyſik aufzuſtellen, d. h. eine Lehre, welche die Erſcheinung zum Dinge an ſich macht. (W. II, 193 fg.)

3) Unzulänglichkeit des Naturalismus.

Mit dem Naturalismus oder der rein phyſikaliſchen Betrachtung wird man nie ausreichen; ſie gleicht einem Rechnungsexempel, welches nimmermehr aufgeht. End- und anfangsloſe Cauſalreihen, unerforſchliche Grundkräfte, unendlicher Raum, anfangsloſe Zeit, endloſe Theilbarkeit der Materie, und dieſes Alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, in welchem allein es daſteht, ſo gut wie der Traum, und ohne welches es verſchwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem ſie uns unaufhörlich herumführt. (W. II, 195—197. 361. Vergl. auch unter Metaphyſik: Verhältniß der Metaphyſik zur Phyſik.)

4) Unvereinbarkeit des Naturalismus mit der Ethik.

(S. unter Atheismus: Was dem Vorwurf des Atheismus Kraft ertheilt.)

Naturforscher.

Der einzelne, simple Naturforscher in einem abgesonderten Zweige der Physik, der einseitige Empiriker, wird des Bedürfnisses der metaphysischen Erklärung des Ganzen und Allgemeinen nicht sofort deutlich inne. Daher sehen wir heut zu Tage die Schale der Natur auf das Genaueste durchforscht, die Intestina der Intestinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarklein gekannt. Kommt aber ein Metaphysiker und redet vom Kern der Natur, so hören sie nicht hin, sondern klauben an ihren Schalen weiter. Jene überaus mikroskopischen und mikrologischen Naturforscher findet man sich versucht, die Topfkucker der Natur zu nennen. Die Leute aber, welche vermeinen, Tiegel und Retorte seien die wahre und einzige Quelle aller Weisheit, sind in ihrer Art eben so verkehrt, wie es weiland ihre Antipoden, die Scholastiker, waren. Wie nämlich diese, ganz und gar in ihre abstracten Begriffe verstrickt, mit diesen sich herumschlugen, nichts außer ihnen kennend, noch untersuchend; so sind Jene ganz in ihre Empirie verstrickt, lassen nichts gelten, als was ihre Augen sehen, und vermeinen, damit bis auf den letzten Grund der Dinge zu reichen, nichts ahnend von der tiefen Kluft zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich. (W. II, 197 fg.)

Auf einer höhern Stufe stehen diejenigen Naturforscher, welche sich zur Philosophie ihrer besondern Wissenschaft erheben, wie z. B. Göthe, Kielmayer, Delamark, Geoffroy St. Hilaire, Cuvier u. a. m. zur Philosophie der Zoologie. (W. II, 141.)

Naturgeschichte, s. Morphologie.

Naturgesetz.

1) Definition des Naturgesetzes.

Die Norm, welche eine Naturkraft hinsichtlich ihrer Erscheinung an der Kette der Ursachen und Wirkungen befolgt, also das Band, welches sie mit dieser verknüpft, ist das Naturgesetz. (G. 46.) Die unwandelbare Constanz des Eintritts der Aeußerung einer Naturkraft, so oft die Bedingungen dazu da sind, heißt in der Aetiologie Naturgesetz. (W. I, 116.)

Da Zeit, Raum, Vielheit und Bedingtsein durch Ursache nicht dem Willen, noch der Idee (der Stufe der Objectivation des Willens), sondern nur den einzelnen Erscheinungen dieser angehören; so muß in allen Millionen Erscheinungen einer allgemeinen Naturkraft, z. B. der Schwere, oder der Elektricität, sie als solche sich ganz genau auf gleiche Weise darstellen, und blos die äußern Umstände können die Erscheinung modificiren. Diese Einheit ihres Wesens in allen ihren Erscheinungen, diese unwandelbare Constanz des Eintritts derselben, sobald, am Leitfaden der Causalität, die Bedingungen dazu vorhanden sind, heißt ein Naturgesetz. Ist ein solches durch Erfahrung einmal bekannt, so läßt sich die Erscheinung der Naturkraft, deren Charakter

in ihm ausgesprochen und niedergelegt ist, genau vorherbestimmen und berechnen. (W. I, 157 fg.) Das Naturgesetz ist die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erscheinung. Diese Form ist Zeit, Raum und Causalität, welche nothwendigen und unzertrennlichen Zusammenhang und Beziehung auf einander haben. Durch Zeit und Raum vervielfältigt sich die Idee in unzählige Erscheinungen; die Ordnung aber, nach welcher diese in jene Formen der Mannigfaltigkeit eintreten, ist fest bestimmt durch das Gesetz der Causalität; dieses ist gleichsam die Norm der Gränzpunkte jener Erscheinungen verschiedener Ideen, nach welcher Raum, Zeit und Materie an sie vertheilt sind. (W. I, 159—162.)

Ein Naturgesetz ist blos die der Natur abgemerkte Regel, nach der sie unter bestimmten Umständen, sobald diese eintreten, jedes Mal verfährt; daher kann man allerdings das Naturgesetz definiren als eine allgemein ausgesprochene Thatsache, un fait généralisé, wonach dann eine vollständige Darlegung aller Naturgesetze doch nur ein completes Thatsachenregister wäre. (W. I, 167.)

2) Ungültigkeit der Naturgesetze im Gebiete des magischen und magnetischen Wirkens. (S. Magie und Magnetismus.)

Naturkraft.

1) Unerklärlichkeit der Naturkräfte.

Jede ächte, also wirklich ursprüngliche Naturkraft, wozu auch jede chemische Grundeigenschaft gehört, ist wesentlich qualitas occulta, d. h. keiner physischen Erklärung weiter fähig, sondern nur noch einer metaphysischen, d. h. über die Erscheinung hinausgehenden. (G. 46. W. I, 116 fg. 166; II, 191 fg)

In jedem Dinge in der Natur ist etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann, keine Erklärung möglich, keine Ursache weiter zu suchen ist; es ist die specifische Art seines Wirkens, d. h. eben die Art seines Daseins, sein Wesen. Was dem Menschen sein unergründlicher, bei aller Erklärung seiner Thaten aus Motiven vorausgesetzter Charakter ist; eben das ist jedem unorganischen Körper seine wesentliche Qualität, die Art seines Wirkens, die in ihm sich hervorthuende Naturkraft, deren Aeußerungen hervorgerufen werden durch Einwirkung von Außen, während hingegen sie selbst durch nichts außer ihr bestimmt, also auch nicht erklärlich ist; ihre einzelnen Erscheinungen, durch welche allein sie sichtbar wird, sind dem Satz vom Grunde unterworfen, sie selbst ist grundlos. (W. I, 148. 155.)

Die Naturkraft ist Erscheinung des Willens und als solche nicht den Gestaltungen des Satzes vom Grunde unterworfen, d. h. grundlos. Sie liegt außer aller Zeit, ist allgegenwärtig. Alle Zeit ist

nur für ihre Erscheinung, ihr selbst ohne Bedeutung. Jahrtausende schlummern die chemischen Kräfte in einer Materie, bis die Berührung der Reagenzien sie frei macht; dann erscheinen sie; aber die Zeit ist nur für diese Erscheinung, nicht für die Kräfte selbst da.

Die ursprünglichen Naturkräfte liegen als unmittelbare Objectivationen des Willens, der als Ding an sich dem Satz vom Grunde nicht unterworfen ist, außerhalb der Formen ihrer Erscheinungen (Raum, Zeit und Causalität). Zwischen der Naturkraft und allen ihren Erscheinungen ist der Unterschied, daß jene der Wille selbst auf dieser bestimmten Stufe seiner Objectivation ist, den Erscheinungen allein aber durch Zeit und Raum Vielheit zukommt, und das Gesetz der Causalität nichts Anderes, als die Bestimmung der Stelle in jenen für die einzelnen Erscheinungen ist. (W. I, 161—163.) Wir erkennen selbst den untersten Naturkräften eine Aeternität und Ubiquität zu, an welcher uns die Vergänglichkeit ihrer flüchtigen Erscheinungen keinen Augenblick irre macht. (W. II, 536.)

2) Gegensatz zwischen Naturkraft und Ursache.

Von der endlosen Kette der Ursachen und Wirkungen, welche alle Veränderungen leitet, aber nimmer über diese hinaus sich erstreckt, bleiben einerseits die Materie und andererseits die ursprünglichen Naturkräfte unberührt, jene als der Träger aller Veränderungen, oder Das, woran sie vorgehen, diese als Das, vermöge dessen die Veränderungen, oder Wirkungen überhaupt möglich sind, Das, was den Ursachen die Causalität, d. i. die Fähigkeit zu wirken, allererst ertheilt. Ursache und Wirkung sind die zu nothwendiger Succession in der Zeit verknüpften Veränderungen; die Naturkräfte hingegen, vermöge welcher alle Ursachen wirken, sind von allem Wechsel ausgenommen, daher in diesem Sinne außer aller Zeit, eben deshalb aber stets und überall vorhanden, allgegenwärtig und unerschöpflich, immer bereit sich zu äußern, sobald nur, am Leitfaden der Causalität, die Gelegenheit dazu eintritt. Die Ursache ist allemal, wie auch ihre Wirkung, ein Einzelnes, eine einzelne Veränderung; die Naturkraft hingegen ist ein Allgemeines, Unveränderliches, zu aller Zeit und überall Vorhandenes. Die Verwechslung der Naturkraft mit der Ursache ist so häufig, wie für die Klarheit des Denkens verderblich. Nicht nur werden die Naturkräfte selbst zu Ursachen gemacht, indem man sagt: die Elektricität, die Schwere u. s. f. ist Ursache; sondern sogar zu Wirkungen machen sie Manche, indem sie nach einer Ursache der Elektricität, der Schwere u. s. w. fragen, welches absurd ist. Etwas ganz Anderes ist es jedoch, wenn man die Zahl der Naturkräfte dadurch vermindert, daß man eine derselben auf eine andere zurückführt. (G. 45 fg. 93. W. II, 51 fg.; I, 161—163. P. II, 98. E. 46 fg.)

3) Idealistische Erklärung der unfehlbaren Gesetzmäßigkeit und Pünktlichkeit des Wirkens der Naturkräfte.

Die Unfehlbarkeit der Naturgesetze hat, wenn man von der Erkenntniß des Einzelnen, nicht von der Idee ausgeht, etwas Ueberraschendes. Man könnte sich wundern, daß die Natur ihre Gesetze auch nicht ein einziges Mal vergißt. Am lebhaftesten empfinden wir dieses Wunderbare bei seltenen, nur unter sehr combinirten Umständen erfolgenden, unter diesen aber uns vorher verkündeten Erscheinungen. Es ist die geistermäßige Allgegenwart der Naturkräfte, die uns alsdann überrascht. Hingegen, wenn wir in die philosophische Erkenntniß eingedrungen sind, daß eine Naturkraft eine bestimmte Stufe der Objectivation des Willens ist, und daß dieser Wille an sich selbst und unterschieden von seiner Erscheinung und deren Formen, außer der Zeit und dem Raume liegt, und die daher durch diese bedingte Vielheit nicht ihm, noch unmittelbar der Idee, sondern erst den Erscheinungen dieser zukommt, das Gesetz der Causalität aber nur in Beziehung auf Zeit und Raum Bedeutung hat; — wenn uns in dieser Erkenntniß der innere Sinn der Kant'schen Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Causalität aufgegangen ist; dann werden wir einsehen, daß jenes Erstaunen über die Gesetzmäßigkeit und Pünktlichkeit des Wirkens einer Naturkraft, über die vollkommene Gleichheit aller ihrer Millionen Erscheinungen, über die Unfehlbarkeit des Eintritts derselben, in der That dem Erstaunen eines Kindes, oder eines Wilden zu vergleichen ist, der zum ersten Mal durch ein Glas mit vielen Facetten etwa eine Blume betrachtend, sich wundert über die vollkommene Gleichheit der unzähligen Blumen, die er sieht, und einzeln die Blätter einer jeden derselben zählt. (W. I, 158 fg.)

4) Die Stufen der Naturkräfte als Stufen der Objectivation des Willens.

Jede ursprüngliche Naturkraft ist eine bestimmte Stufe der Objectivation des Willens oder der Idee im Platonischen Sinne. Als die niedrigste Stufe der Objectivation des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils sich unter einander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, so daß einige über diese, andere über jene, eben dadurch specifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art. (W. I, 154. 159.) Auf den obern Stufen der Objectität des Willens sehen wir die Individualität bedeutend hervortreten. (W. I, 155. — Vergl. unter Individuation, Individualität: Die Individualität auf den verschiedenen Stufen der Natur.)

Wir können die verschiedenen in den Naturkräften sich offenbarenden

Ideen oder Objectivationsstufen des Willens als einzelne und an sich einfache Willensacte betrachten, indem sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt. Nun behält auf den niedrigsten Stufen der Objectität ein solcher Act (oder eine Idee) auch in der Erscheinung seine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erscheinen, einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwicklungen in deren Zeit bedarf, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck seines Wesens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche sich in irgend einer allgemeinen Naturkraft offenbart, immer eine einfache Aeußerung, wenngleich diese nach Maßgabe der äußern Verhältnisse sich verschieden darstellt. Ebenso hat der Krystall nur eine Lebensäußerung. Schon die Pflanze aber drückt die Idee, deren Erscheinung sie ist, in einer Succession von Entwicklungen ihrer Organe aus. Beim Thier stellt sich die Idee nicht blos in der Entwicklung des Organismus, sondern auch durch die Handlungen dar, in denen sein empirischer Charakter sich ausspricht, der in der ganzen Species derselbe ist. Beim Menschen ist schon in jedem Individuo der empirische Charakter ein eigenthümlicher. (W. II, 184 fg.)

5) Identität der untersten Naturkräfte mit dem Willen in uns.

Die Naturkräfte sind am gründlichsten in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" als identisch mit dem Willen in uns nachgewiesen. (W. II, 52.)

In den dumpfen und blinden Urkräften der Natur, aus deren Wechselspiel das Planetensystem hervorgeht, ist schon eben der Wille zum Leben, welcher nachher in den vollendetsten Erscheinungen der Welt auftritt, das innerlich Wirkende und Leitende und bereitet schon dort, mittelst strenger Naturgesetze auf seinen Zweck hinarbeitend, die Grundfeste zum Bau der Welt und ihrer Ordnung vor. (P. II, 229 fg.)

Schon die untersten Naturkräfte sind von jenem selben Willen beseelt, der sich nachher in dem mit Intelligenz ausgestatteten, individuellen Wesen über sein eigenes Werk (die zweckmäßige Einrichtung der Welt) verwundert, wie der Nachtwandler am Morgen über Das, was er im Schlafe vollbracht; oder richtiger, der über seine eigene Gestalt, die er im Spiegel erblickt, erstaunt. (W. II, 369 fg.)

6) Verhältniß der Naturkräfte zur Materie.

Die eine identische Materie ist das gemeinsame Substrat der Erscheinungen verschiedener Ideen oder Naturkräfte. Das Gesetz der Causalität bestimmt die Gränzen, welchen gemäß die Erscheinungen der Naturkräfte sich in den Besitz der Materie theilen. Ins Unendliche ließe sich die nämliche beharrende Materie verfolgen und zusehen, wie bald diese, bald jene Naturkraft ein Recht auf sie gewinnt und es unaus-

bleiblich ergreift, um hervorzutreten und ihr Wesen zu offenbaren. (W. I, 160—162.) Der Unterschied zwischen der Materie und der temporär sie in Besitz nehmenden stets metaphysischen Kraft läßt sich z. B. augenfällig nachweisen am Vogelei, dessen so homogene, gestaltlose Flüssigkeit, sobald nur die gehörige Temperatur hinzutritt, die so complicirte und genau bestimmte Gestalt der Gattung und Art seines Vogels annimmt. Gewissermaßen ist Dies doch eine Art generatio aequivoca, und höchst wahrscheinlich ist dadurch, daß sie einst in der Urzeit und zur glücklichen Stunde vom Typus des Thieres, welchem das Ei angehörte, zu einem höheren übersprang, die aufsteigende Reihe der Thierformen entstanden. Jedenfalls tritt hier am augenscheinlichsten ein von der Materie Verschiedenes hervor, zumal da es beim geringsten ungünstigen Umstande ausbleibt. Dadurch wird fühlbar, daß es nach vollbrachtem, oder später behinderten Wirken, auch eben so unversehrt von ihr weichen kann; welches dann auf eine ganz anderartige Permanenz hindeutet, als das Beharren der Materie in der Zeit ist. (P. II, 285 fg.)

7) Fehler, welche bei der Aufstellung von Naturkräften zu vermeiden sind.

Trägheit und Unwissenheit machen geneigt, sich zu früh auf ursprüngliche Kräfte zu berufen; dies zeigt sich mit einer der Ironie gleichen Uebertreibung in den Entitäten und Quidditäten der Scholastiker. Die Physik hat zu unterscheiden, ob eine Verschiedenheit der Erscheinung von einer Verschiedenheit der Kraft, oder nur von Verschiedenheit der Umstände, unter denen die Kraft sich äußert, herrührt, und gleich sehr sich zu hüten, für Erscheinung verschiedener Kräfte zu halten, was Aeußerung einer und derselben Kraft, blos unter verschiedenen Umständen, ist, als umgekehrt, für Aeußerungen Einer Kraft zu halten, was ursprünglich verschiedenen Kräften angehört. (W. I, 166.)

Es ist eine Verirrung der Naturwissenschaft, wenn sie die höheren Stufen der Objectität des Willens zurückführen will auf niedere; da das Verkennen und Leugnen ursprünglicher und für sich bestehender Naturkräfte eben so fehlerhaft ist, wie die grundlose Annahme eigenthümlicher Kräfte, wo blos eine besondere Erscheinungsart schon bekannter Statt findet. Mit Recht sagt daher Kant, es sei ungereimt, auf einen Newton des Grashalms zu hoffen. Andererseits aber ist nicht zu übersehen, daß in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganischen und allen Gestalten der organischen Natur, einer und derselbe Wille es ist, der sich offenbart. Seine Einheit muß sich daher auch durch eine innere Verwandtschaft zwischen allen seinen Erscheinungen zu erkennen geben. (W. I, 169 fg. 632 fg. Vergl. auch unter Lebenskraft: Gegen das Leugnen der Lebenskraft.)

8) Die Anschauung des Wirkens der Naturkräfte im Großen.

Wenn wir ganz einfache Wirkungen, die wir im Kleinen täglich vor Augen haben, ein Mal in colossaler Größe zu sehen Gelegenheit finden; so ist uns der Anblick neu, interessant und belehrend, weil wir erst jetzt von den in ihnen sich äußernden Naturkräften eine angemessene Vorstellung erhalten. Beispiele dieser Art sind Mondfinsternisse, Feuersbrünste, große Wasserfälle u. s. w. Was würde es erst sein, wenn wir das Wirken der Gravitation, welches wir nur aus einem so höchst einseitigen Verhältnisse, wie die irdische Schwere ist, anschaulich kennen, ein Mal in seiner Thätigkeit im Großen zwischen den Weltkörpern unmittelbar anschaulich übersehen könnten. (P. II, 114 fg.)

Natürliche, das.

1) Einheit und Harmonie des Natürlichen.

Jede Thiergestalt bietet uns eine Ganzheit, Einheit, Vollkommenheit und streng durchgeführte Harmonie aller Theile dar, die so ganz auf Einem Grundgedanken beruht, daß beim Anblick selbst der abenteuerlichsten Thiergestalt es Dem, der sich darin vertieft, zuletzt vorkommt, als wäre sie die einzig richtige, ja mögliche, und könne es gar keine andere Form des Lebens, als eben diese, geben. Hierauf beruht im tiefsten Grunde der Ausdruck „natürlich", wenn wir damit bezeichnen, daß etwas sich von selbst versteht und nicht anders sein kann. (N. 55.)

2) Bedeutung des Gegensatzes zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen.

Das Volk unterscheidet Natürliches und Uebernatürliches als zwei grundverschiedene Ordnungen der Dinge. Dem Uebernatürlichen schreibt es Wunder, Weissagungen, Gespenster und Zauberei zu, läßt aber überdies die Natur selbst auf einem Uebernatürlichen beruhen. Diese populäre Unterscheidung fällt im Wesentlichen zusammen mit der Kant'schen zwischen Erscheinung und Ding an sich; nur daß diese die Sache genauer und richtiger bestimmt, nämlich dahin, daß Natürliches und Uebernatürliches nicht zwei verschiedene und getrennte Arten von Wesen sind, sondern Eines und Dasselbe, welches *an sich* genommen übernatürlich ist, weil erst indem es *erscheint*, d. h. in die Wahrnehmung unsers Intellects tritt, die *Natur* sich darstellt, deren phänomenale Gesetzmäßigkeit es eben ist, die man unter dem Natürlichen versteht. (P. II, 284 fg.)

Die Entgegensetzung eines Natürlichen und Uebernatürlichen spricht schon die dunkle Erkenntniß aus, daß die Erfahrung mit ihrer Gesetzmäßigkeit bloße Erscheinung sei, hinter welcher ein Ding an sich steckt. (H. 337 fg.)

3) Das Natürliche vom ethischen Standpunkte aus betrachtet.

Die bisweilen für manche Laster gehörte Entschuldigung: „und doch ist es dem Menschen natürlich", reicht keineswegs aus; sondern man soll darauf erwidern: „eben weil es schlecht ist, ist es natürlich, und eben weil es natürlich ist, ist es schlecht." Dies recht zu verstehen, muß man den Sinn der Lehre von der Erbsünde erkannt haben. (P. II, 326.)

Naturphilosophie, die Schelling'sche.

1) Charakter der Naturphilosophie.

Die Schelling'sche Naturphilosophie läßt aus dem Object allmälig das Subject werden durch Anwendung einer Methode, welche Construction genannt wird, von der so viel klar ist, daß sie ein Fortschreiten gemäß dem Satz vom Grunde in mancherlei Gestalten ist. (W. I, 31. H. 195 fg. Vergl. Identitätsphilosophie.)

Die Naturphilosophen, voll Erstaunen und Bewunderung über die neuern Fortschritte und die Aufschlüsse der Naturwissenschaft, geriethen in den Irrthum, ihre Erkenntniß sei die des Absoluten und nicht des Bedingten. Wie die Pythagoräer Mathematiknarren waren, so waren die Naturphilosophen Naturnarren. (M. 396.) Die von Schelling zuerst angestimmte Naturphilosophie ist blos ein Aufsuchen von Aehnlichkeiten und Gegensätzen in der Natur, welche Betrachtung an sich interessant ist und hie und da nützlich werden kann, nie aber eine Philosophie ausmacht. Daher mußte auch Schelling mit mehrern von jener Betrachtung der Natur unabhängigen dogmatischen Versuchen auftreten, denen er kein anderes Fundament gab, als intellectuelle Anschauung, und deren Mährchenhaftes in die Augen fiel. (M. 397.)

2) Bleibender Gewinn aus der Naturphilosophie.

Das einzige Brauchbare und Bleibende, was aus der Schelling'schen Naturphilosophie hervorgehen wird, wird sein eine Philosophie der Naturwissenschaft, d. h. eine Anwendung philosophischer Wahrheiten auf Naturwissenschaft, eben wie man auch Philosophie der Geschichte u. dgl. m. hat. (M. 397.)

Naturproduct. (S. Artefact und unter Natur: Gegensatz zwischen den Werken der Natur und den Werken der nach Absicht wirkenden Kunst.)

Naturrecht. (S. unter Recht: Unabhängigkeit des Rechts vom Staate.)

Naturschönheit. (S. unter Natur: Die ästhetische Wirkung der Natur.)

Naturwissenschaft.

1) Die zwei Hauptabtheilungen der Naturwissenschaft.

Das weite, in viele Felder getheilte Gebiet der Naturwissenschaft zerfällt in zwei Hauptabtheilungen: Morphologie und Aetiologie. (W. I, 114. S. die Artikel Morphologie und Aetiologie.)

2) Die zwei naturwissenschaftlichen Antinomien. (S. Antinomien.)

3) Verhältniß der Naturwissenschaft zur Metaphysik. (S. unter Metaphysik: Verhältniß der Metaphysik zur Physik.)

4) Die Wichtigkeit der naturwissenschaftlichen Untersuchungen, verglichen mit der Wichtigkeit der moralischen. (S. unter Moral: Wichtigkeit der moralischen Untersuchungen.)

Neger, s. Racen.

Neid.

1) Wesen des Neides.

Der Neid gehört zu den antimoralischen Triebfedern. Er ist eine Hauptquelle des Uebelwollens, oder ist vielmehr selbst Uebelwollen, erregt durch fremdes Glück, Besitz oder Vorzüge. Der Neid ist dem Mitleiden entgegengesetzt, sofern er nämlich durch den entgegengesetzten Anlaß hervorgerufen wird; sein Gegensatz zum Mitleid beruht also zunächst auf dem Anlaß, und erst in Folge hiervon zeigt er sich auch in der Empfindung selbst. (P. II, 230. — In gewissem Betracht ist das Gegentheil des Neides die Schadenfreude. Jedoch ist Neid zu fühlen, menschlich, Schadenfreude zu genießen, teuflisch. Neid und Schadenfreude sind an sich blos theoretisch; praktisch werden sie Bosheit und Grausamkeit. (E. 199 fg. P. II, 230 fg.)

2) Allgemeinheit und Natürlichkeit des Neides.

Kein Mensch ist ganz frei von Neid und schon Herodot (III, 80) hat auf den der menschlichen Natur eingepflanzten Neid hingewiesen. (E. 200.) Kein Mensch dürfte ganz frei von Neid befunden werden; denn daß der Mensch beim Anblick fremden Genusses und Besitzes den eigenen Mangel bitterer fühle, ist natürlich, ja unvermeidlich. (P. II, 231.) Neid ist dem Menschen natürlich. (P. I, 458.)

3) Der Neid als indirecter Beweis, daß die Menschen unglücklich sind.

Einen indirecten, aber sicheren Beweis davon, daß die Menschen sich unglücklich fühlen, folglich es sind, liefert zum Ueberfluß noch der Allen innewohnende, grimmige Neid, der in allen Lebensverhältnissen, auf Anlaß jedes Vorzugs, welcher Art er auch sei, rege wird und sein

Gift nicht zu halten vermag. Weil sie sich unglücklich fühlen, können die Menschen den Anblick eines vermeinten Glücklichen nicht ertragen. (W. II, 661. P. I, 458 Anmerk.) Neid ist das sichere Zeichen des Mangels, also, wenn auf Verdienste gerichtet, des Mangels an Verdiensten. (P. II, 496.)

4) Grade des Neides.

Die Grade des Neides sind sehr verschieden. Am unversöhnlichsten und giftigsten ist er, wenn auf persönliche Eigenschaften gerichtet, weil hier dem Neider keine Hoffnung bleibt, und zugleich am niederträchtigsten, weil er haßt, was er lieben und verehren sollte. (E. 200.) Wenn der Neid blos durch Reichthum, Rang, oder Macht erregt wird, wird er noch oft durch den Egoismus gedämpft, indem dieser absieht, daß von dem Beneideten vorkommenden Falls Hülfe, Genuß, Beistand, Schutz, Beförderung u. s. w. zu hoffen steht, oder daß man wenigstens im Umgange mit ihm Ehre genießen kann; auch bleibt hier die Hoffnung übrig, alle jene Güter einst noch selbst zu erlangen. Hingegen für den auf Naturgaben und persönliche Vorzüge gerichteten Neid giebt es keinen Trost der einen und keine Hoffnung der andern Art. Daher sein bitterer und unversöhnlicher, auf Rache in allerlei Weise bedachter Haß gegen die durch Naturgaben Bevorzugten. (P. II, 231 fg.; I, 341.)

5) Uebele Folgen des Neides.

Der Neid trägt zur Schlechtigkeit des Laufes der Welt ein Großes bei. Er ist nämlich die Seele des überall florirenden, stillschweigend und ohne Verabredung zusammenkommenden Bundes aller Mittelmäßigen gegen den einzelnen Ausgezeichneten in jeder Gattung. Zur Seltenheit des Vortrefflichen und zur Schwierigkeit, die es findet, verstanden und erkannt zu werden, kommt also noch jenes übereinstimmende Wirken des Neides Unzähliger, es zu unterdrücken, ja, wo möglich, es ganz zu ersticken. (P. II, 494—497. 232.)

(Ueber den Zusammenhang des Lobes der Bescheidenheit mit dem Neide s. Bescheidenheit.)

6) Verhaltungsregeln gegen den Neid.

Neid ist ein Laster und ein Unglück zugleich. Wir sollen daher ihn als den Feind unsers Glückes betrachten und als einen bösen Dämon zu ersticken suchen. Hiezu ist dienlich, öfter Die zu betrachten, welche schlimmer daran sind, als wir, denn Die, welche besser daran zu sein scheinen. Sogar wird bei eingetretenen wirklichen Uebeln uns den wirksamsten, wiewohl aus der selben Quelle mit dem Neide fließenden Trost die Betrachtung größerer Leiden, als die unsrigen sind, gewähren, und nächstdem der Umgang mit Solchen, die mit uns im selben Falle sich befinden, mit den sociis malorum.

Soviel von der activen Seite des Neides. Von der passiven ist zu erwägen, daß kein Haß so unversöhnlich ist, wie der Neid; daher wir nicht unablässig und eifrig bemüht sein sollten, ihn zu erregen, vielmehr besser thäten, diesen Genuß der gefährlichen Folgen wegen uns zu versagen. (P. I, 458 fg.)

Für unser Selbstgefühl freilich und unsern Stolz kann es nichts Schmeichelhafteres geben, als den Anblick des in seinem Verstecke lauernden und seine Machinationen betreibenden Neides; jedoch vergesse man nie, daß, wo Neid ist, Haß ihn begleitet und hüte sich, aus dem Neider einen falschen Freund werden zu lassen. Deshalb eben ist die Entdeckung desselben für unsere Sicherheit von Wichtigkeit. Daher soll man ihn studiren, um ihm auf die Schliche zu kommen; da er, überall zu finden, allemal incognito einhergeht, aber auch, der giftigen Kröte gleich, im finstern Loche lauert. Hingegen verdient er weder Schonung, noch Mitleid. (P. II, 232 fg.)

7) Was den Neid versöhnt.

Der Tod versöhnt den Neid ganz, das Alter schon halb. (H. 457.)

8) Ueberzahl der Beklagens- über die Beneidenswerthen.

Sehr zu beneiden ist Niemand, sehr zu beklagen Unzählige. (P. II, 321.)

Neigung.

1) Definition der Neigung.

Neigung ist jede stärkere Empfänglichkeit des Willens für Motive einer gewissen Art. (W. II, 678.)

2) Stärkegrad der leidenschaftlichen Neigung. (S. Leidenschaft.)

Nerven.

1) Bedeutung des Nervensystems.

Im Nervensystem objectivirt der Wille sich nur mittelbar und secundär; sofern nämlich dasselbe als ein bloßes Hülfsorgan auftritt, als eine Veranstaltung, mittelst welcher die theils innern, theils äußern Veranlassungen, auf welche der Wille sich seinen Zwecken gemäß zu äußern hat, zu seiner Kunde gelangen; die innern empfängt das plastische Nervensystem, also der sympathische Nerv, dieses cerebrum abdominale, als bloße Reize, und der Wille reagirt darauf an Ort und Stelle, ohne Bewußtsein des Gehirns; die äußern empfängt das Gehirn als Motive, und der Wille reagirt durch bewußte, nach Außen gerichtete Handlungen. Mithin macht das ganze Nervensystem gleichsam die Fühlhörner des Willens aus, die er nach innen und nach außen streckt. Die Gehirn- und Rückenmarks-Nerven zerfallen an ihren Wurzeln in sensible und motorische. Die sensibeln empfangen die Kunde von außen,

welche nun sich im Heerde des Gehirns sammelt und daselbst verarbeitet wird. Die motorischen Nerven aber hinterbringen, wie Courier, das Resultat der Gehirnfunction dem Muskel, auf welchen dasselbe als Reiz wirkt. Vermuthlich zerfallen die plastischen Nerven ebenfalls in sensible und motorische, wiewohl auf einer untergeordneten Scala. (W. II, 289—292. Ueber die Rolle der Ganglien s. Ganglien.)

2) Vergleichung des Nervenapparats zum Empfangen mit dem zum Verarbeiten der Eindrücke. (S. unter Anschauung: Verhältniß des Antheils der Sinne zu dem des Gehirns in der Anschauung.)

3) Die Sinnesnerven. (S. Sinne.)

4) Die Nervenenden als die Gränzen des unmittelbar Bewußten.

Das Subjective und das Objective bilden kein Continuum; das unmittelbar Bewußte ist abgegränzt durch die Haut, oder vielmehr durch die äußersten Enden der vom Cerebralsystem ausgehenden Nerven. Darüber hinaus liegt eine Welt, von der wir keine andere Kunde haben, als durch Bilder in unserm Kopfe. (W. II, 12.)

Nervenschwäche.

Nervenschwäche äußert sich darin, daß die Eindrücke, welche blos den Grad von Stärke haben sollten, der hinreicht sie zu Datis für den Verstand zu machen, den höhern Grad erreichen, auf welchem sie den Willen bewegen, d. h. Schmerz oder Wohlgefühl erregen, wiewohl öfter Schmerz, der aber zum Theil dumpf und undeutlich ist, daher nicht nur einzelne Töne und starkes Licht schmerzlich empfinden läßt, sondern auch im Allgemeinen krankhafte hypochondrische Stimmung veranlaßt, ohne deutlich erkannt zu werden. (W. I, 121.)

Neuern, die, s. die Alten.

Neues Testament, s. Bibel.

Neugier.

1) Gegensatz zwischen Neugier und Wißbegier.

Das Begehren nach Kenntnissen, wenn auf das Allgemeine gerichtet, heißt Wißbegier; wenn auf das Einzelne, Neugier. — Knaben zeigen meistens Wißbegier; kleine Mädchen bloße Neugier. Die dem weiblichen Geschlechte eigenthümliche Richtung auf das Einzelne, bei Unempfänglichkeit für das Allgemeine, kündigt sich hierin schon an. (P. II, 65.)

2) Was die Menschen so sehr neugierig macht.

Was die Menschen so sehr neugierig macht, wie wir an ihrem Kucken und Spioniren nach dem Treiben Anderer sehen, ist der dem Leiden entgegengesetzte Pol des Lebens, die Langeweile; — wiewohl

auch oft der Neid dabei mitwirkt. (P. II, 627.) So unempfänglich und gleichgültig die Leute gegen allgemeine Wahrheiten ſind, ſo erpicht ſind ſie auf individuelle. (P. I, 496.)

Niaiſerie.

Für das Wort Niaiſerie giebt es kein deutſches Aequivalent. Dies muß doch wohl daher kommen, daß der Begriff davon in Deutſchland nicht vorhanden iſt; wovon der Grund dem ähnlich ſein mag, aus welchem wir die Harmonie der Sphären nicht vernehmen. (H. 387.)

Nichtigkeit, des Daſeins, ſ. Daſein.

Nichts.

1) Relativität des Begriffs des Nichts.

Der Begriff des Nichts iſt weſentlich relativ und bezieht ſich immer nur auf ein beſtimmtes Etwas, welches er negirt. Man hat dieſe Eigenſchaft nur dem nihil privativum, welches das im Gegenſatz eines + mit — Bezeichnete iſt, zugeſchrieben, welches —, bei umgekehrtem Geſichtspunkte, zu + werden könnte, und hat im Gegenſatz zu dieſem nihil privativum das nihil negativum aufgeſtellt, welches in jeder Beziehung Nichts wäre, wozu man als Beiſpiel den logiſchen, ſich ſelbſt aufhebenden Widerſpruch gebraucht. Näher betrachtet aber iſt kein abſolutes Nichts auch nur denkbar. Selbſt ein logiſcher Widerſpruch iſt nur ein relatives Nichts. Er iſt kein Gedanke der Vernunft; aber er iſt darum kein abſolutes Nichts. (W. I, 484.) Das Nichts vor der Geburt und nach dem Tode, dieſes empiriſche Nichts, iſt keineswegs ein abſolutes, d. h. ein ſolches, welches in jedem Sinne nichts wäre. (W. II, 548. Vergl. Entſtehen und Vergehen und Tod.)

2) Das nach Verneinung der Welt übrig bleibende Nichts.

Auch nach Negation des allgemein als poſitiv Angenommenen, welches wir das Seiende nennen, bleibt kein abſolutes Nichts übrig, ſondern nur ein relatives. Ein Wechſel des Standpunkts würde die Zeichen vertauſchen laſſen und das für uns Seiende (die Welt der Vorſtellung, d. i. die Objectität des Willens) als das Nichts und das Nichts derſelben als das Seiende zeigen. Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, iſt für alle Die, welche noch des Willens voll ſind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt iſt Denen, in welchen der Wille ſich gewendet und verneint hat, dieſe unſere ſo ſehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchſtraßen — Nichts. So lange wir der Wille zum Leben ſind, kann freilich das nach Verneinung der Welt Uebrigbleibende von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden. (W. I, 485—487.)

3) Grund des Abscheus vor dem Nichts und Gegenmittel gegen denselben.

Das, was sich gegen die Verneinung der Welt als ein Zerfließen ins Nichts sträubt, unsere Natur, ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist. Daß wir so sehr das Nichts verabscheuen, ist nichts weiter, als ein anderer Ausdruck davon, daß wir so sehr das Leben wollen, und nichts sind, als dieser Wille, und nichts kennen, als eben ihn. Durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen haben wir den finstern Eindruck jenes Nichts zu verscheuchen. (W. I, 486 fg.)

Nirwana, s. Buddhaismus.

Nomadenleben.

Das Nomadenleben, welches die unterste Stufe der Civilisation bezeichnet, findet sich auf der höchsten im allgemein gewordenen Touristenleben wieder ein. Das erste ward von der Noth, das zweite von der Langeweile herbeigeführt. (P. I, 347.)

Nominalismus und Realismus.

1) Gegenstand und Ursprung des Streites zwischen den Nominalisten und Realisten.

Die Begriffe sind jene Universalia, um deren Daseinsweise sich im Mittelalter der lange Streit der Nominalisten und Realisten drehte. (G. 102. 142.) Gewiß ist der Realismus der Scholastiker entstanden aus der Verwechslung der Platonischen Ideen, als welchen, da sie zugleich die Gattungen sind, allerdings ein objectives, reales Sein beigelegt werden kann, mit den bloßen Begriffen, welchen nun die Realisten ein solches beilegen wollten, und dadurch die siegreiche Opposition des Nominalismus hervorriefen. (W. II, 417.)

2) Gegenseitige Berechtigung des Nominalismus und Realismus.

Die gegenseitige Berechtigung des Realismus und Nominalismus läßt sich folgendermaßen faßlich machen. Die verschiedenartigsten Dinge nenne ich roth. Offenbar ist roth ein bloßer Name zur Bezeichnung dieser bestimmten Farbe, wo sie auch vorkomme. Eben so nun sind alle Gemeinbegriffe bloße Namen, Eigenschaften zu bezeichnen, die an verschiedenen Dingen vorkommen; diese Dinge hingegen sind das Reale. So hat der Nominalismus offenbar Recht. Hingegen, wenn wir beachten, daß alle jene wirklichen Dinge, welchen allein die Realität so eben zugesprochen wurde, zeitlich sind, folglich bald untergehen, während die Eigenschaften, wie roth, hart, weich, lebendig, Pflanze, Pferd, Mensch, davon unangefochten fortbestehen und demzufolge allezeit da sind; so finden wir, daß diese durch Gemeinbegriffe gedachten Eigenschaften kraft ihrer unvertilgbaren Existenz viel mehr Realität haben, daß mithin diese den Begriffen, nicht den Einzelwesen beizulegen sei;

demnach hat der **Realismus** Recht. Der Nominalismus gehört eigentlich zum Materialismus; denn nach Aufhebung sämmtlicher Eigenschaften bleibt am Ende nur die Materie übrig.

Genau genommen nun aber kommt die dargelegte Berechtigung des Realismus eigentlich nicht ihm, sondern der Platonischen Ideenlehre zu, deren Erweiterung er ist. Die Ideen sind das unter allem Wechsel der Individuen Fortbestehende, haben daher eine höhere Realität, als diese. Hingegen den bloßen Abstractis (den Begriffen) ist Dies nicht nachzurühmen. (P. I, 70 fg. Vergl. Idee und das **Allgemeine**.)

3) **Polares Auseinandertreten der menschlichen Denkweise im Realismus und Nominalismus.**

Eine gewisse Verwandtschaft, oder wenigstens ein Parallelismus der Gegensätze wird augenfällig, wenn man den Platon dem Aristoteles, den Augustinus dem Pelagius, die Realisten den Nominalisten gegenüberstellt. Man könnte behaupten, daß gewissermaßen ein polares Auseinandertreten der menschlichen Denkweise hierin sich kund gäbe. (P. I, 71. W. I, 566.)

Νοουμενον und φαινομενον.

Die Eleaten zuerst hatten den Unterschied, ja öftern Widerstreit entdeckt zwischen dem Angeschauten, φαινομενον, und dem Gedachten, νοουμενον, und hatten ihn zu ihren Philosophemen, auch zu Sophismen, mannigfaltig benutzt. (W. I, 84 fg. P. I, 36 fg.) Der von Kant ganz übersehene Unterschied zwischen abstracter und anschaulicher Erkenntniß war es, welchen die alten Philosophen durch φαινομενα und νοουμενα bezeichneten und deren Gegensatz und Incommensurabilität ihnen so viel zu schaffen machte, in den Philosophemen der Eleaten, in Platons Lehre von den Ideen, in der Dialektik der Megariker, und später den Scholastikern, im Streit zwischen Nominalismus und Realismus. Kant aber, der auf eine unverantwortliche Weise die Sache gänzlich vernachlässigte, zu deren Bezeichnung jene Worte φαινομενα und νοουμενα bereits angenommen waren, bemächtigte sich nun der Worte, um seine Dinge an sich und seine Erscheinungen damit zu bezeichnen. (W. I, 566.)

Noth.

1) **Noth und Langeweile als die beiden entgegengesetzten Pole des Menschenlebens.** (S. Langeweile.)

2) **Nützlichkeit der Noth.**

Wie unser Leib auseinanderplatzen müßte, wenn der Druck der Atmosphäre von ihm genommen wäre; so würde, wenn der Druck der Noth, Mühsäligkeit, Widerwärtigkeit vom Leben der Menschen weggenommen wäre, ihr Uebermuth sich steigern bis zur zügellosen Narrheit, ja Raserei. Sogar bedarf Jeder allezeit eines gewissen Quantums Sorge, oder Noth, wie das Schiff des Ballasts, um fest und gerade

zu gehen. — Wenn alle Wünsche, kaum entstanden, auch schon erfüllt wären, womit sollte dann das menschliche Leben ausgefüllt, womit die Zeit zugebracht werden? In einem Schlaraffenland würden die Menschen zum Theil vor langer Weile sterben, oder sich aufhängen, zum Theil aber einander bekriegen und so sich mehr Leiden verursachen, als jetzt die Natur ihnen auflegt. Also für ein solches Geschlecht paßt kein anderes Dasein. (P. II, 314.) — Im Schlaraffenland würde durch das stete sinnliche Wohlsein jede Neigung des bessern Bewußtseins unmöglich; es gäbe keine Tugend und kein Trauerspiel. (M. 736.)

(Ueber die Noth als die Mutter der Künste s. Nationen.)

3) Eigenthümlichkeit der aus der Noth in den Wohlstand Gelangten.

Man wird in der Regel finden, daß Diejenigen, welche schon mit der eigentlichen Noth und dem Mangel handgemein gewesen sind, diese ungleich weniger fürchten und daher zur Verschwendung geneigter sind, als Die, welche solche nur vom Hörensagen kennen. Zu den Erstern gehören Alle, die durch Glücksfälle irgend einer Art, oder durch besondere Talente ziemlich schnell aus der Armuth in den Wohlstand gelangt sind; die Andern hingegen sind Die, welche im Wohlstand geboren und geblieben sind. (P. I, 368. Vergl. Armuth.)

Nothlüge, s. Lüge.

Nothwendig. Nothwendigkeit.

1) Ursprung und alleinige Bedeutung des Begriffs der Nothwendigkeit. (S. unter Grund: Die vierfache Nothwendigkeit.)

2) Die vier Arten der Nothwendigkeit. (S. unter Grund: Die vierfache Nothwendigkeit.)

3) Die Nothwendigkeit alles Geschehens. (S. Geschehen.)

4) Verhältniß des Nothwendigen zum Wirklichen und Möglichen. (S. unter Möglichkeit: Zusammenfallen und Auseinandertreten des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen.)

5) Gegensatz zwischen dem Nothwendigen und Zufälligen. (S. Zufall.)

6) Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit und Verbindung der Freiheit mit der Nothwendigkeit. (S. Freiheit und Determinismus.)

7) Kritik des Begriffs der absoluten Nothwendigkeit.

Da Nothwendigkeit keinen andern wahren und deutlichen Sinn hat, als den der Unausbleiblichkeit der Folge, wenn der Grund gesetzt

ist, so ist jede Nothwendigkeit **bedingt**, absolute, d. h. unbedingte Nothwendigkeit also eine contradictio in adjecto. Will man das absolut **Nothwendige** definiren als Das, „was nicht nicht sein kann"; so giebt man eine bloße Worterklärung und flüchtet sich, um die Sacherklärung zu vermeiden, hinter einen höchst abstracten Begriff, von wo man jedoch sogleich herauszutreiben ist durch die Frage, wie es denn möglich, oder nur denkbar sei, daß irgend etwas nicht nicht sein könne, da ja doch alles Sein blos empirisch gegeben ist? Da ergiebt sich denn, daß es nur insofern möglich sei, als irgend ein **Grund** gesetzt oder vorhanden ist, aus dem es folgt. Der bei den Philosophastern beliebte Begriff vom „**absolut** nothwendigen Wesen" enthält also einen Widerspruch: durch das Prädicat „**absolut**" (d. h. „von nichts Anderm abhängig") hebt er die Bestimmung auf, durch welche allein das „**Nothwendige**" denkbar ist und einen Sinn hat. (G. 153 fg. P. I, 199. E. 7.)

Der vorkantische Dogmatismus übersah die Relativität aller Nothwendigkeit und machte dadurch die ganz undenkbare Fiction von einem **absolut Nothwendigen**, d. h. von einem Etwas, dessen Dasein so unausbleiblich wäre, wie die Folge aus dem Grunde, das aber doch nicht Folge aus einem Grunde wäre und daher von nichts abhienge; welcher Beisatz aber eine absurde Petition ist, weil sie dem Satz vom Grunde widerstreitet. Von dieser Fiction nun ausgehend erklärte man, der Wahrheit diametral entgegen, gerade Alles, was durch einen Grund gesetzt ist, für das Zufällige, indem man nämlich auf das Relative seiner Nothwendigkeit sah und diese verglich mit jener ganz aus der Luft gegriffenen, in ihrem Begriff sich widersprechenden Nothwendigkeit. (W. I, 552. Vergl. unter **Gott**: Die Beweise für das Dasein Gottes.)

Νους.

1) **Unterschied zwischen νους und ψυχη.**

Νους (mens) ist der Intellect im Gegensatze zum Willen (animus); ψυχη (anima) ist das Leben selbst, der Athem. Die Griechen scheinen unter ψυχη ursprünglich die Lebenskraft verstanden zu haben, das belebende Princip; wobei sogleich die Ahndung aufstieg, daß es ein Metaphysisches sein müsse. (W. II, 269.)

2) **Der νους des Anaxagoras.**

Anaxagoras ist, da er zum Ersten und Ursprünglichen, wovon Alles ausgeht, einen νους, eine Intelligenz, ein Vorstellendes annahm und als der Erste gilt, der eine solche Ansicht aufgestellt hat, der directe Antipode Schopenhauers, bei dem der erkenntnißlose Wille es ist, der die Realität der Dinge begründet, deren Entwicklung schon sehr weit gediehen sein muß, ehe es zur Intelligenz kommt, so daß bei Schopenhauer das Denken als das Allerletzte auftritt. (W. II, 305.)

Nunc stans, s. **Ewigkeit und Gegenwart**.

O.

Object.

1) Bedingtheit des Objects durch das Subject.

Alles Object ist mit dem Bedingtsein durch das Subject behaftet und ist nur für das Subject da, ist Vorstellung des Subjects. Es ist daher falsch, von einem Object zu reden, welches der Vorstellung zum Grunde läge; denn Object und Vorstellung sind nicht unterschieden; sondern sind Eines und das Selbe, da alles Object immer und ewig ein Subject voraussetzt und daher doch Vorstellung bleibt. Das Objectsein gehört zur allgemeinsten Form der Vorstellung, welche eben das Zerfallen in Object und Subject ist. Die Welt als Vorstellung hat zwei wesentliche, nothwendige und untrennbare Hälften, Object und Subject. Jede dieser beiden Hälften hat nur durch und für die andere Bedeutung und Dasein, ist mit ihr da und verschwindet mit ihr. Sie begränzen sich unmittelbar; wo das Object anfängt, hört das Subject auf. (W. I, 3—6. 16 fg. 114; II, 6—8. 12. G. 27. 32 fg.)

Es ist eine philosophische Grundwahrheit, daß alles Object, sowohl materiell, seinem objectiven Dasein überhaupt, als formell, der Art und Weise dieses Daseins nach, durch das erkennende Subject durchweg bedingt, mithin bloße Erscheinung, nicht Ding an sich ist. (W. II, 9. 196.) Wie mit dem Subject sofort auch das Object gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist) und auf gleiche Weise mit dem Object das Subject, und also Subjectsein gerade so viel bedeutet, als ein Object haben, und Objectsein so viel, als vom Subject erkannt werden; genau eben so ist auch mit einem auf irgend eine Weise bestimmten Object sofort auch das Subject als auf eben solche Weise erkennend gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage: Die Objecte haben solche und solche ihnen anhängende und eigenthümliche Bestimmungen; oder: Das Subject erkennt auf solche und solche Weise; einerlei, ob ich sage: Die Objecte sind in solche Klassen zu theilen; oder: Dem Subject sind solche unterschiedene Erkenntnißkräfte eigen. (G. 142.) Beraubten wir das Subject aller nähern Bestimmungen und Formen seines Erkennens; so verschwinden auch am Object alle Eigenschaften, und nichts bleibt übrig, als die Materie ohne Form und Qualität, welche in der Erfahrung so wenig vorkommen kann, wie das Subject ohne Formen seines Erkennens. (W. II, 17.)

2) Eintheilung der Objecte.

Die gesammte Welt der Objecte oder Welt als Vorstellung zerfällt in zwei Hauptklassen:

1. Die dem Satz vom Grunde unterworfenen Objecte, die Objecte der Erfahrung und Wissenschaft. (W. 1stes Buch.)
2. Die dem Satz vom Grunde nicht unterworfenen Objecte, die Platonischen Ideen, das Object der Kunst. (W. 3tes Buch.)

Die erste Klasse zerfällt wieder in vier untergeordnete Klassen.

Ueber diese vier Klassen der dem Satz vom Grunde unterworfenen Objecte s. unter Grund: Die vier Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde. — Ueber die vom Satz vom Grunde unabhängigen Objecte, die Ideen, s. Idee und Kunst.

3) Realität der objectiven Welt. (S. Außenwelt.)

4) Falsche Stellung des Dogmatismus und Scepticismus zum Object.

Der realistische Dogmatismus, die Vorstellung als Wirkung des Objects betrachtend, trennt diese beiden, Vorstellung und Object, die eben Eines sind und nimmt eine von der Vorstellung ganz verschiedene Ursache an, ein Object an sich, unabhängig vom Subject, etwas völlig Undenkbares. Ihm stellt der Skepticismus, unter der selben falschen Voraussetzung, entgegen, daß man in der Vorstellung immer nur die Wirkung habe, nie die Ursache, also nie das Sein, immer nur das Wirken der Objecte kenne, dieses aber mit jenem vielleicht gar keine Aehnlichkeit haben möchte, ja wohl gar überhaupt ganz fälschlich angenommen würde, da das Gesetz der Causalität erst aus der Erfahrung angenommen sei, deren Realität nun wieder darauf beruhen soll. — Hierauf nun gehört Beiden die Belehrung, erstlich, daß Object und Vorstellung das Selbe sind, dann daß das Sein der anschaulichen Objecte eben ihr Wirken ist. Die Forderung eines Seins des wirklichen Dinges (angeschauten Objects) verschieden von seinem Wirken hat gar keinen Sinn und ist ein Widerspruch. Die Erkenntniß der Wirkungsart eines angeschauten Objects erschöpft daher es selbst, sofern es Object, d. h. Vorstellung ist, da außerdem für die Erkenntniß nichts an ihm übrig bleibt. (W. I, 16.)

5) Das unmittelbare Object. (S. Leib.)

Objectivation.

1) Was unter Objectivation zu verstehen ist.

Unter Objectivation ist das Sichdarstellen des Dinges an sich, d. i. des Willens, in der realen Körperwelt, d. h. als Object, als anschauliche Vorstellung, zu verstehen. (W. II, 277.) Der Wille objectivirt sich im Organismus, d. h. was im Selbstbewußtsein, also subjectiv, der Wille ist, das stellt sich im Bewußtsein anderer Dinge, also objectiv, als der gesammte Organismus dar. (W. II, 277.) Die Action des Leibes ist nichts Anderes, als der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene Act des Willens. Der ganze Leib ist nichts

Anderes, als der objectivirte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille, oder die Objectität des Willens. (W. I, 119 fg.)

2) Unterschied zwischen der unmittelbaren und mittelbaren Objectivation. (S. unter Erscheinung: Unterschied zwischen der unmittelbaren und mittelbaren Erscheinung.)

3) Die Grade der Objectivation.

Die Objectivation oder Sichtbarkeit des Willens hat, obwohl er an sich selbst einer und untheilbar ist, Grade. Ein höherer Grad ist in der Pflanze, als im Steine; im Thiere ein höherer, als in der Pflanze; ja, sein Hervortreten in die Sichtbarkeit, seine Objectivation, hat so unendliche Abstufungen, wie zwischen der schwächsten Dämmerung und dem hellsten Sonnenlicht, dem stärksten Ton und dem leisesten Nachklange sind. (W. I, 152. Ueber die Ideen als feste Objectivationsstufen s. Idee.)

Objectivität.

1) Objectivität des Genie's. (S. Genie.)

2) Grade der Objectivität in den verschiedenen Dichtungsarten. (S. Drama, Epos, Lyrik.)

3) Ausgezeichnete Objectivität Homers und Göthes.

Daß beim Homer die Dinge immer solche Prädicate erhalten, die ihnen überhaupt und schlechthin zukommen, nicht aber solche, die zu Dem, was eben vorgeht, in Beziehung oder Analogie stehen, daß z. B. die Achäer immer die wohlbeschienten, die Erde immer die lebennährende, der Himmel der weite, das Meer das weindunkle heißt, dies ist ein Zug der im Homer sich so einzig aussprechenden Objectivität. Er läßt, eben wie die Natur selbst, die Gegenstände unangetastet von den menschlichen Vorgängen und Stimmungen.

Unter den Dichtern unserer Zeit ist Göthe der objectivste, Byron der subjectivste. Dieser redet immer nur von sich selbst, und sogar in den objectivsten Dichtungsarten, dem Drama und Epos, schildert er im Helden sich. (P. II, 477.) Göthes Trieb war, Alles rein objectiv aufzufassen und wiederzugeben. Aber gerade die erstaunliche Objectivität seines Geistes, welche seinen Dichtungen überall den Stempel des Genies aufdrückt, stand ihm in der Farbenlehre im Wege, wo es galt, auf das Subject, hier das sehende Auge selbst, zurückzugehen. (P. II, 193.)

4) Schwäche der Weiber im Punkte der Objectivität. (S. Weiber.)

5) Objectivität als Bedingung der Selbsterkenntniß. (S. Selbsterkenntniß.)

Obſcurantismus.

1) Unverzeihlichkeit des Obſcurantismus.

Obſcurantismus iſt eine Sünde, vielleicht nicht gegen den heiligen, doch gegen den menſchlichen Geiſt, die man daher nie verzeihen, ſondern Dem, der ſich ihrer ſchuldig gemacht, Dies unverſöhnlich, ſtets und überall nachtragen und bei jeder Gelegenheit ihm Verachtung bezeugen ſoll, ſo lange er lebt, ja, noch nach dem Tode. (W. II, 600.)

2) Göthes Aeußerung über den Obſcurantismus.

„Der eigentliche Obſcurantismus", ſagt Göthe, „iſt nicht, daß man die Ausbreitung des Wahren, Klaren, Nützlichen hindert, ſondern daß man das Falſche in Cours bringt", womit Voltaires Wort übereinſtimmt: „La faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons." (E. Vorr. XXXII.)

Offenbarung.

1) Kritik des Glaubens an übernatürliche Offenbarung.

Der iſt nur noch ein großes Kind, welcher im Ernſt denken kann, daß jemals Weſen, die keine Menſchen waren, unſerm Geſchlecht Aufſchlüſſe über ſein und der Welt Daſein und Zweck gegeben hätten. Es giebt keine andere Offenbarung, als die Gedanken der Weiſen. Inſofern iſt es alſo einerlei, ob Einer im Verlaß auf eigene, oder auf fremde Gedanken, lebt und ſtirbt; denn immer ſind es nur menſchliche Gedanken, denen er vertraut und menſchliches Bedünken. Jedoch haben die Menſchen in der Regel die Schwäche, lieber Andern, welche übernatürliche Quellen vorgeben, als ihrem eigenen Kopfe zu trauen. Faſſen wir nun aber die ſo überaus große intellectuelle Ungleichheit zwiſchen Menſch und Menſch ins Auge; ſo könnten allenfalls wohl die Gedanken des Einen dem Andern gewiſſermaßen als Offenbarungen gelten. (P. II, 387.)

2) Ueber den Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Offenbarung.

Bei den chriſtlichen Philoſophen erhielt der Begriff der Vernunft eine ganz fremdartige Nebenbedeutung durch den Gegenſatz zur Offenbarung, und hievon ausgehend behaupten dann Viele mit Recht, daß die Erkenntniß der Verpflichtung zur Tugend auch aus bloßer Vernunft, d. h. auch ohne Offenbarung, möglich ſei. Sogar auf Kants Darſtellung und Wortgebrauch hat dieſe Rückſicht Einfluß gehabt. Allein jener Gegenſatz iſt eigentlich von poſitiver, hiſtoriſcher Bedeutung und daher ein der Philoſophie fremdes Element, von welchem ſie frei gehalten werden muß. (W. I, 618.)

3) Das Erbitternde des Vorgebens der Offenbarung.

Unter dem vielen Harten und Beklagenswerthen des Menschenloses ist keines der geringsten dieses, daß wir da sind, ohne zu wissen, woher, wohin und wozu. Wer aber vom Gefühl dieses Uebels ergriffen und durchdrungen ist, wird kaum umhin können, einige Erbitterung zu verspüren gegen Diejenigen, welche vorgeben, Specialnachrichten darüber zu haben, die sie unter dem Namen von Offenbarungen uns mittheilen wollen. (P. II, 423.)

Ohnmacht.

Was das Schwinden des Bewußtseins sei, kann Jeder einigermaßen aus dem Einschlafen beurtheilen; noch besser aber kennt es, wer je eine wahre Ohnmacht gehabt hat, als bei welcher der Uebergang nicht so allmälig, noch durch Träume vermittelt ist, sondern zuerst die Sehkraft noch bei vollem Bewußtsein schwindet, und dann unmittelbar die tiefste Bewußtlosigkeit eintritt; die Empfindung dabei, so weit sie geht, ist nichts weniger als unangenehm, und ohne Zweifel ist, wie der Schlaf der Bruder, so die Ohnmacht der Zwillingsbruder des Todes. (W. II, 533 fg.)

Omina. (S. unter Aberglaube: Aberglaube, dem wahrer Glaube zum Grunde liegt.)

Onanie.

1) Schwächende Wirkung der Onanie.

Onanie und überhaupt jede, ohne Einwirkung des naturgemäßen Reizes von außen, durch bloße Phantasie entstehende Aufreizung der Genitalien ist viel schwächender, als die wirkliche natürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes. (F. 64.)

2) Die Bekämpfung der Onanie gehört nicht sowohl in die Moral, als in die Diätetik.

Die Onanie ist hauptsächlich ein Laster der Kindheit, und sie zu bekämpfen ist vielmehr Sache der Diätetik, als der Ethik; daher eben auch die Bücher gegen sie von Medicinern (wie Tissot u. A.) verfaßt sind, nicht von Moralisten. Wenn, nachdem Diätetik und Hygieine das Ihrige in dieser Sache gethan und mit unabweisbaren Gründen sie niedergeschmettert haben, jetzt noch die Moral sie in die Hand nehmen will, findet sie so sehr schon gethane Arbeit, daß ihr wenig übrig bleibt. (E. 128.)

Oneiromantik, s. Traumdeutung.

Ontologie.

Die philosophia prima, d. i. die Untersuchung des Erkenntnißvermögens, welche in die Betrachtung der primären, d. i. anschaulichen Vorstellungen (Dianoiologie) und in die Betrachtung der secundären, d. i. abstracten Vorstellungen (Logik) zerfällt, — dieser allgemeine Theil der Philosophie, mit welchem jede Philosophie anzuheben hat, be-

greift oder vielmehr vertritt Das, was man früher Ontologie nannte und als die Lehre von den allgemeinsten und wesentlichen Eigenschaften der Dinge überhaupt und als solcher aufstellte, indem man für Eigenschaften der Dinge an sich selbst hielt, was nur in Folge der Form und Natur unsers Vorstellungsvermögens ihnen zukommt, indem dieser gemäß alle durch dasselbe aufzufassende Wesen sich darstellen müssen, demzufolge sie alsdann gewisse, ihnen allen gemeinsame Eigenschaften an sich tragen. Dies ist dem zu vergleichen, daß man die Farbe eines Glases den dadurch gesehenen Gegenständen beilegt. (P. II, 19.)

Die Kritik der reinen Vernunft hat die Ontologie in Dianoiologie verwandelt. (P. I, 89.)

Ontologischer Beweis, des Daseins Gottes. (S. unter Gott: Die Beweise für das Dasein Gottes.)

Oper.

1) Verhältniß der Musik in der Oper zum Text.

Die Tonkunst zeigt am Operntext ihre Macht und höhere Befähigung, indem sie über die in den Worten ausgedrückte Empfindung oder die in der Oper dargestellte Handlung die tiefsten, letzten, geheimsten Aufschlüsse giebt, das eigentliche und wahre Wesen derselben ausspricht und uns die innerste Seele der Vorgänge und Begebenheiten kennen lehrt, deren bloße Hülle und Leib die Bühne darbietet. Hinsichtlich dieses Uebergewichts der Musik, wie auch sofern sie zum Text und zur Handlung im Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, der Regel zum Beispiele steht, möchte es vielleicht passender scheinen, daß der Text zur Musik gedichtet würde, als daß man die Musik zum Texte komponirt. Inzwischen leiten, bei der üblichen Methode, die Worte und Handlungen des Textes den Komponisten auf die ihnen zum Grunde liegenden Affectionen des Willens und rufen in ihm selbst die auszudrückenden Empfindungen hervor, wirken mithin als Anregungsmittel seiner musikalischen Phantasie. (W. II, 511.)

Die Musik einer Oper, wie die Partitur sie darstellt, hat eine völlig unabhängige, gesonderte, gleichsam abstracte Existenz für sich, welcher die Hergänge und Personen des Stücks fremd sind, und die ihre eigenen unwandelbaren Regeln befolgt; daher sie auch ohne den Text vollkommen wirksam ist. Diese Musik aber, da sie mit Rücksicht auf das Drama komponirt wurde, ist gleichsam die Seele desselben, indem sie, in ihrer Verbindung mit den Vorgängen, Personen und Worten, zum Ausdruck der innern Bedeutung und der auf dieser beruhenden, letzten und geheimen Nothwendigkeit aller jener Vorgänge wird. Sie jedoch zeigt in der Oper die Musik ihre heterogene Natur und höhere Wesenheit durch ihre gänzliche Indifferenz gegen alles Materielle der Vorgänge, in Folge welcher sie den Sturm der Leidenschaften und das Pathos der Empfindungen überall auf gleiche Weise ausdrückt und mit dem selben Pomp ihrer Töne begleitet, mag Agamemnon und Achill, oder der Zwist einer Bürgerfamilie, das Materielle des Stücks liefern.

Denn für sie sind blos die Leidenschaften, die Willensbewegungen vorhanden; sie assimilirt sich nie dem Stoffe. (W. II, 512.)

2) Kritik der großen Oper.

Die große Oper ist eigentlich kein Erzeugniß des reinen Kunstsinnes, vielmehr des etwas barbarischen Begriffs von Erhöhung des ästhetischen Genusses mittelst Anhäufung der Mittel, Gleichzeitigkeit ganz verschiedenartiger Eindrücke und Verstärkung der Wirkung durch Vermehrung der wirkenden Masse und Kräfte; während doch die Musik, als die mächtigste aller Künste, für sich allein den für sie empfänglichen Geist vollkommen auszufüllen vermag; ja, ihre höchsten Productionen, um gehörig aufgefaßt und genossen zu werden, den ganzen, ungetheilten und unzerstreuten Geist verlangen, damit er sich ihnen hingebe und sich in sie versenke, um ihre so unglaublich innige Sprache ganz zu verstehen. Durch das bunte Gepränge der großen Oper wird dem Erreichen des musikalischen Hauptzweckes gerade entgegengearbeitet. (P. II, 465 fg.)

Streng genommen könnte man die Oper eine unmusikalische Erfindung zu Gunsten unmusikalischer Geister nennen. Ja, man kann sagen, die Oper sei zu einem Verderb der Musik geworden. (P. II, 466 fg.

3) Vorzug der Messe vor der Oper. (S. Messe.)

4) Die Ouvertüre der Oper.

Die Ouvertüre soll zur Oper vorbereiten, indem sie den Charakter der Musik und auch den Verlauf der Vorgänge ankündigt; jedoch darf Dies nicht zu explicit und deutlich geschehen; sondern nur so, wie man im Traume das Kommende vorhersieht. (P. II, 468 fg.)

5) Dauer der Oper.

Die große Oper ist, indem sie schon durch ihre dreistündige Dauer unsere musikalische Empfänglichkeit immer mehr abstumpft, während dabei der Schneckengang einer meistens sehr faden Handlung unsere Geduld auf die Probe stellt, an sich selbst, wesentlich und essentiell, langweiliger Natur. Man sollte daher suchen, die Oper mehr zu concentriren und zu contrahiren, um sie, wo möglich, auf Einen Act und Eine Stunde zu beschränken. Die längste Dauer einer Oper sollte zwei Stunden sein, die eines Dramas hingegen drei Stunden, weil die zu diesem erforderte Aufmerksamkeit und Geistesanspannung länger anhält, indem sie uns viel weniger angreift, als die unausgesetzte Musik, welche am Ende zu einer Nervenqual wird. (P. II, 468.)

Opfer.

Mit dem Ursprung alles Theismus aus dem Willen, dem Herzen (vergl. unter Gott: Egoistischer Ursprung des Gottesglaubens) genau verwandt und ebenso aus der Natur des Menschen hervorgehend ist der Drang, seinen Göttern Opfer zu bringen, um ihre Gunst zu erkaufen, oder, wenn sie solche schon bewiesen haben, die Fortdauer derselben zu sichern, oder um Uebel ihnen abzukaufen. Dies ist der Sinn

jedes Opfers und eben dadurch der Ursprung und die Stütze des Daseins aller Götter; so daß man mit Wahrheit sagen kann, die Götter lebten vom Opfer. Denn eben weil der Drang, den Beistand übernatürlicher Wesen anzurufen und zu erkaufen, dem Menschen natürlich und seine Befriedigung ein Bedürfniß ist, schafft er sich Götter. Daher die Allgemeinheit des Opfers, in allen Zeitaltern und bei den allerverschiedensten Völkern, und die Identität der Sache, beim größten Unterschiede der Verhältnisse und Bildungsstufe. Blos im Christenthum ist das eigentliche Opfer weggefallen, wiewohl es in Gestalt von Seelenmessen, Kloster-, Kirchen- und Kapellen-Bauten noch da ist. Im Uebrigen aber, und zumal bei den Protestanten, muß als Surrogat des Opfers Lob, Preis und Dank dienen. (P. I, 129—131.)

Optimismus.

1) Ursprung des Optimismus.

Die Erklärung der Welt aus einem Anaxagorischen νους, d. h. aus einem von Erkenntniß geleiteten Willen, verlangt zu ihrer Beschönigung nothwendig den Optimismus, der alsdann, dem laut schreienden Zeugniß einer ganzen Welt voll Elend zum Trotz, aufgestellt und verfochten wird. (W. II, 663.)

Den eigentlichen, aber verheimlichten Ursprung des Optimismus, nämlich heuchelnde Schmeichelei gegen Gott, mit beleidigendem Vertrauen auf ihren Erfolg, hat schonungslos, aber mit siegender Wahrheit David Hume aufgedeckt in seiner Natural history of religion. (W. II, 665. 667.)

2) Unvereinbarkeit des Optimismus mit der Beschaffenheit der Welt.

Es ist eine schreiende Absurdität, dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt, und in welcher mit der Erkenntniß die Fähigkeit Schmerz zu empfinden wächst, welche daher im Menschen ihren höchsten Grad erreicht, — das System des Optimismus anpassen und diese Welt als die beste unter den möglichen demonstriren zu wollen. (W. II, 664 fg. 205.) Wie schon Voltaire im Candide durch den Namen seines Helden andeutet, bedarf es nur der Aufrichtigkeit, um das Gegentheil des Optimismus zu erkennen. Wirklich macht auf diesem Schauplatz der Sünde, des Leidens und des Todes der Optimismus eine so seltsame Figur, daß man ihn für Ironie halten müßte, hätte man nicht an der von Hume aufgedeckten geheimen Quelle desselben eine hinlängliche Erklärung seines Ursprungs. (W. II, 667. P. II, 326 fg. 599.)

3) Widerlegung der aus der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt geschöpften Beweise für den Optimismus.

Ein Optimist heißt uns die Augen öffnen und hineinsehen in die Welt, wie sie so schön sei im Sonnenschein mit ihren Bergen, Thälern,

Denn für sie sind blos die Leidenschaften, die Willensbewegungen vorhanden; sie assimilirt sich nie dem Stoffe. (W. II, 512.)

2) Kritik der großen Oper.

Die große Oper ist eigentlich kein Erzeugniß des reinen Kunstsinnes, vielmehr des etwas barbarischen Begriffs von Erhöhung des ästhetischen Genusses mittelst Anhäufung der Mittel, Gleichzeitigkeit ganz verschiedenartiger Eindrücke und Verstärkung der Wirkung durch Vermehrung der wirkenden Masse und Kräfte; während doch die Musik, als die mächtigste aller Künste, für sich allein den für sie empfänglichen Geist vollkommen auszufüllen vermag; ja, ihre höchsten Productionen, um gehörig aufgefaßt und genossen zu werden, den ganzen, ungetheilten und unzerstreuten Geist verlangen, damit er sich ihnen hingebe und sich in sie versenke, um ihre so unglaublich innige Sprache ganz zu verstehen. Durch das bunte Gepränge der großen Oper wird dem Erreichen des musikalischen Hauptzweckes gerade entgegengearbeitet. (P. II, 465 fg.)

Streng genommen könnte man die Oper eine unmusikalische Erfindung zu Gunsten unmusikalischer Geister nennen. Ja, man kann sagen, die Oper sei zu einem Verderb der Musik geworden. (P. II, 466 fg.

3) Vorzug der Messe vor der Oper. (S. Messe.)

4) Die Ouvertüre der Oper.

Die Ouvertüre soll zur Oper vorbereiten, indem sie den Charakter der Musik und auch den Verlauf der Vorgänge ankündigt; jedoch darf Dies nicht zu explicit und deutlich geschehen; sondern nur so, wie man im Traume das Kommende vorhersieht. (P. II, 468 fg.)

5) Dauer der Oper.

Die große Oper ist, indem sie schon durch ihre dreistündige Dauer unsere musikalische Empfänglichkeit immer mehr abstumpft, während dabei der Schneckengang einer meistens sehr faden Handlung unsere Geduld auf die Probe stellt, an sich selbst, wesentlich und essentiell, langweiliger Natur. Man sollte daher suchen, die Oper mehr zu concentriren und zu contrahiren, um sie, wo möglich, auf Einen Act und Eine Stunde zu beschränken. Die längste Dauer einer Oper sollte zwei Stunden sein, die eines Dramas hingegen drei Stunden, weil die zu diesem erforderte Aufmerksamkeit und Geistesanspannung länger anhält, indem sie uns viel weniger angreift, als die unausgesetzte Musik, welche am Ende zu einer Nervenqual wird. (P. II, 468.)

Opfer.

Mit dem Ursprung alles Theismus aus dem Willen, dem Herzen (vergl. unter Gott: Egoistischer Ursprung des Gottesglaubens) genau verwandt und ebenso aus der Natur des Menschen hervorgehend ist der Drang, seinen Göttern Opfer zu bringen, um ihre Gunst zu erkaufen, oder, wenn sie solche schon bewiesen haben, die Fortdauer derselben zu sichern, oder um Uebel ihnen abzukaufen. Dies ist der Sinn

jedes Opfers und eben dadurch der Ursprung und die Stütze des Daseins aller Götter; so daß man mit Wahrheit sagen kann, die Götter lebten vom Opfer. Denn eben weil der Drang, den Beistand übernatürlicher Wesen anzurufen und zu erkaufen, dem Menschen natürlich und seine Befriedigung ein Bedürfniß ist, schafft er sich Götter. Daher die Allgemeinheit des Opfers, in allen Zeitaltern und bei den allerverschiedensten Völkern, und die Identität der Sache, beim größten Unterschiede der Verhältnisse und Bildungsstufe. Blos im Christenthum ist das eigentliche Opfer weggefallen, wiewohl es in Gestalt von Seelenmessen, Kloster-, Kirchen- und Kapellen-Bauten noch da ist. Im Uebrigen aber, und zumal bei den Protestanten, muß als Surrogat des Opfers Lob, Preis und Dank dienen. (P. I, 129—131.)

Optimismus.

1) Ursprung des Optimismus.

Die Erklärung der Welt aus einem Anaxagorischen νους, d. h. aus einem von Erkenntniß geleiteten Willen, verlangt zu ihrer Beschönigung nothwendig den Optimismus, der alsdann, dem laut schreienden Zeugniß einer ganzen Welt voll Elend zum Trotz, aufgestellt und verfochten wird. (W. II, 663.)

Den eigentlichen, aber verheimlichten Ursprung des Optimismus, nämlich heuchelnde Schmeichelei gegen Gott, mit beleidigendem Vertrauen auf ihren Erfolg, hat schonungslos, aber mit siegender Wahrheit David Hume aufgedeckt in seiner Natural history of religion. (W. II, 665. 667.)

2) Unvereinbarkeit des Optimismus mit der Beschaffenheit der Welt.

Es ist eine schreiende Absurdität, dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt, und in welcher mit der Erkenntniß die Fähigkeit Schmerz zu empfinden wächst, welche daher im Menschen ihren höchsten Grad erreicht, — das System des Optimismus anpassen und diese Welt als die beste unter den möglichen demonstriren zu wollen. (W. II, 664 fg. 205.) Wie schon Voltaire im Candide durch den Namen seines Helden andeutet, bedarf es nur der Aufrichtigkeit, um das Gegentheil des Optimismus zu erkennen. Wirklich macht auf diesem Schauplatz der Sünde, des Leidens und des Todes der Optimismus eine so seltsame Figur, daß man ihn für Ironie halten müßte, hätte man nicht an der von Hume aufgedeckten geheimen Quelle desselben eine hinlängliche Erklärung seines Ursprungs. (W. II, 667. P. II, 326 fg. 599.)

3) Widerlegung der aus der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt geschöpften Beweise für den Optimismus.

Ein Optimist heißt uns die Augen öffnen und hineinsehen in die Welt, wie sie so schön sei im Sonnenschein mit ihren Bergen, Thälern,

Strömen, Pflanzen, Thieren u. s. w. — Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehen sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu sein ist ganz etwas Anderes. — Dann kommt ein Teleolog und preist uns die weise Einrichtung der Welt. Aber wenn man zu den Resultaten des gepriesenen Werkes fortschreitet und die sündhaften und unglücklichen, von Gier und Leiden gepeinigten Spieler betrachtet, die auf der so dauerhaft gezimmerten Weltbühne agiren, — da wird, wer nicht heuchelt, schwerlich zu Hallelujah's gestimmt sein. (W. II, 665. 676.)

4) Beweis des dem Optimismus entgegengesetzten Satzes.

Den handgreiflich sophistischen Beweisen Leibnitzens, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei, läßt sich ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die schlechteste unter den möglichen sei. Denn möglich heißt nicht, was Einer etwa sich vorphantasiren mag, sondern was wirklich existiren und bestehen kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Noth bestehen zu können; wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste. — Die Versteinerungen der unseren Planeten ehemals bewohnenden, ganz anderartigen Thiergeschlechter liefern uns die Documente von Welten, deren Bestand nicht mehr möglich war, die mithin noch etwas schlechter waren, als die schlechteste unter den möglichen. (W. II, 667 fg.)

5) Schädlichkeit des Optimismus.

Der Optimismus ist in den Religionen, wie in den Philosophien, ein Grundirrthum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. (W. II, 717.)

Der Optimismus ist im Grunde das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt, und demgemäß ist er nicht nur eine falsche, sondern auch eine verderbliche Lehre. Denn er stellt uns das Leben als einen wünschenswerthen Zustand, und als Zweck desselben das Glück des Menschen dar. Davon ausgehend, glaubt dann Jeder den gerechten Anspruch auf Glück und Genuß zu haben; werden nun diese, wie es zu geschehen pflegt, ihm nicht zu Theil, so glaubt er, ihm geschehe Unrecht, ja er verfehle den Zweck seines Daseins; — während es viel richtiger ist, Arbeit, Entbehrung, Noth und Leiden, gekrönt durch den Tod, als den Zweck unsers Lebens zu betrachten, weil diese es sind, die zur Verneinung des Willens zum Leben leiten. (W. II, 669.)

Der Optimismus, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden Solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, ist nicht blos eine absurde, sondern auch eine wahrhaft ruchlose Denkungs-

art, ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. (W. I, 385.)

6) Eine Frage, welche der Optimismus ungelöst läßt.

Nachdem die optimistischen Systeme ihre Demonstrationen vollendet und ihr Lied von der besten Welt gesungen haben, kommt zuletzt, hinten im System, als ein später Rächer des Unbilds, wie ein Geist aus den Gräbern, wie der steinerne Gast zum Don Juan, die Frage nach dem Ursprung des Uebels, des ungeheuern, namenlosen Uebels, des entsetzlichen, herzzerreißenden Jammers in der Welt; — und sie verstummen, oder haben nichts als Worte, leere, tönende Worte, um eine so schwere Rechnung abzuzahlen. Hingegen, wenn schon in der Grundlage eines Systems das Dasein des Uebels mit dem der Welt verwebt ist, da hat es jenes Gespenst nicht zu fürchten, wie ein inokulirtes Kind nicht die Pocken. (N. 143.)

7) Die antioptimistische Weltanschauung der bedeutendsten Religionen, der großen Geister aller Zeiten und des allgemein menschlichen Gefühls. (S. Pessimismus.)

Orakel.

Die Aussprüche der alten griechischen Orakel geben, wie die allegorischen fatidiken Träume (vergl. unter Traum: die prophetischen Träume), sehr selten ihre Aussage direct und sensu proprio, sondern hüllen sie in eine Allegorie, die der Auslegung bedarf, ja, oft erst, nachdem das Orakel in Erfüllung gegangen, verstanden wird, eben wie auch die allegorischen Träume. Die vielen Beispiele dieser Art deuten entschieden darauf hin, daß den Aussprüchen des Delphischen Orakels künstlich herbeigeführte fatidike Träume zum Grunde lagen, und daß diese bisweilen bis zum deutlichsten Hellsehen gesteigert werden konnten, worauf dann ein directer, sensu proprio redender Ausspruch erfolgte, bezeugt die Geschichte von Krösus (Herodot I, 47. 48.) — Der angegebenen Quelle der Orakelsprüche der Pythia entspricht es, daß man sie auch medicinisch, wegen körperlicher Leiden consultirte. (P. I, 272 fg.)

Orden.

Orden sind Wechselbriefe, gezogen auf die öffentliche Meinung; ihr Werth beruht auf dem Credit des Ausstellers. Inzwischen sind sie, auch ganz abgesehen von dem vielen Gelde, das sie, als Substitut pecuniärer Belohnungen, dem Staat ersparen, eine ganz zweckmäßige Einrichtung, vorausgesetzt, daß ihre Vertheilung mit Einsicht und Gerechtigkeit geschehe. Sie rufen nämlich dem großen Haufen, der blutwenig Urtheilskraft und selbst wenig Gedächtniß hat, durch Kreuz oder Stern zu: „Der Mann ist nicht eures Gleichen; er hat Verdienste." Durch ungerechte, oder urtheilslose, oder übermäßige Vertheilung verlieren aber die Orden diesen Werth. (P. I, 382.)

Der Verdienstorden und das Verdienst treffen nicht leicht zusammen. (N. 557 fg.)

Ordnung, der Dinge.

Der Naturalismus oder die absolute Physik macht die Ordnung der Natur zur einzigen und absoluten Ordnung der Dinge. Ihm gegenüber nun ist Metaphysik die Erkenntniß, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei. (W. II, 194. Vergl. Metaphysik.) Jenes schlechthin Unerklärliche, welches alle Erscheinungen durchzieht, bei den höchsten, z. B. bei der Zeugung, am auffallendsten, jedoch auch bei den niedrigsten, z. B. den mechanischen, eben so wohl vorhanden ist, giebt Anweisung auf eine der physischen Ordnung der Dinge zum Grunde liegende ganz andersartige, welche eben Das ist, was Kant die Ordnung der Dinge an sich nennt und was den Zielpunkt der Metaphysik ausmacht. (W. II, 196.)

Organisch. Organismus. Organisation.

1) Gegensatz des Organischen und Unorganischen. (S. Leben.)

2) Wesen des Organismus.

Der Organismus ist die bloße Erscheinung, Sichtbarkeit, Objectität des Willens, ja eigentlich nur der im Gehirn als Vorstellung angeschaute Wille. Was im Selbstbewußtsein, also subjectiv, der Wille ist, das stellt im Bewußtsein anderer Dinge, also objectiv, sich als der gesammte Organismus dar. (W. II, 277. 375. N. 101.) Nicht blos in allen innern unbewußten Functionen des Organismus ist der Wille das Agens; sondern der organische Leib selbst ist nichts Anderes, als der in die Vorstellung getretene Wille, der in der Erkenntnißform des Raumes angeschaute Wille selbst. (N. 34. 54. Vergl. auch Leib.)

3) Verhältniß der Organisation zur Lebensweise.

Bei näherer Betrachtung der Angemessenheit der Organisation jedes Thieres zu seiner Lebensweise und den Mitteln, sich seine Existenz zu erhalten, entsteht die Frage, ob die Lebensweise sich nach der Organisation gerichtet habe, oder diese nach jener. Auf den ersten Blick scheint das Erstere das Richtigere, da der Zeit nach die Organisation der Lebensweise vorhergeht und man meint, das Thier habe die Lebensweise ergriffen, zu der sein Bau sich am besten eignete. Allein unter dieser Annahme bleibt unerklärt, wie die ganz verschiedenen Theile des Organismus eines Thieres sämmtlich seiner Lebensweise genau entsprechen, kein Organ das andere stört, vielmehr jedes das andere unterstützt, auch keines unbenutzt bleibt und kein untergeordnetes Organ zu einer andern Lebensweise besser taugen würde, während allein die Hauptorgane diejenige bestimmt hätten, die das Thier wirklich führt; vielmehr jeder Theil des Thieres sowohl jedem andern, als seiner Lebensweise auf das genaueste entspricht. Dieses, daß einerseits, gemäß

der lex parsimoniae naturae, kein Thier ein überflüssiges Organ hat, andererseits keinem Thier je ein Organ abgeht, welches seine Lebensweise erfordert, sondern alle, auch die verschiedenartigsten, übereinstimmen und wie berechnet sind auf eine ganz speciell bestimmte Lebensweise, beweist, daß die Lebensweise, die das Thier, um seinen Unterhalt zu finden, führen wollte, es war, die seinen Bau bestimmte, — nicht aber umgekehrt. Das Erste und Ursprüngliche ist das Streben, auf diese bestimmte Weise zu leben, auf solche Art zu kämpfen, welches Streben sich darstellt nicht nur im Gebrauch, sondern schon im Dasein der Waffe, so sehr, daß jener oft diesem vorhergeht, wie das Stoßen junger Böcke, Widder, Kälber mit dem bloßen Kopf, ehe sie noch Hörner haben, beweist, — ein Zeichen, daß weil das Streben da ist, die Waffe sich einstellt, nicht umgekehrt, und so mit jedem Theil überhaupt. (N. 40—52.)

4) Erklärung der Zweckmäßigkeit des Organismus.

Sowohl die am Knochengerüste sich darstellende genaue Angemessenheit des Baues zu den Zwecken und äußern Lebensverhältnissen des Thieres, als auch die so bewundernswürdige Zweckmäßigkeit und Harmonie im Getriebe seines Innern, wird durch keine andere Erklärung oder Annahme auch nur entfernterweise so begreiflich, als durch die Wahrheit, daß der Leib des Thieres eben nur sein Wille selbst ist, angeschaut als Vorstellung. Denn unter dieser Voraussetzung muß Alles in und an ihm conspiriren zum letzten Zweck, dem Leben dieses Thieres. Alles Nöthige muß da sein, genau so weit es nöthig ist, nicht weiter. Denn hier ist der Meister, das Werk und der Stoff Eines und dasselbe. Hier war Wollen, Thun und Erreichen Eines und dasselbe. Daher ist jeder Organismus ein überschwänglich vollendetes Meisterstück, steht als ein Wunder da und ist keinem Menschenwerk, das beim Lampenschein der Erkenntniß erkünstelt wurde, zu vergleichen. (N. 54—57.)

Originalität.

1) Originalität der Genies.

Die Genies leisten, was den Uebrigen schlechthin versagt ist. Demgemäß ist denn auch ihre Originalität so groß, daß nicht nur ihre Verschiedenheit von den übrigen Menschen augenfällig wird, sondern selbst die Individualität eines Jeden von ihnen so stark ausgeprägt ist, daß zwischen allen je dagewesenen Genies ein gänzlicher Unterschied des Charakters und Geistes Statt findet. (P. II, 89.)

2) Quelle origineller Gedanken.

Das mit Hülfe anschaulicher Vorstellungen operirende Denken ist der Erzeuger aller wahrhaft originellen Gedanken, aller ursprünglichen Grundansichten. (G. 103 fg.)

3) Wichtigkeit der Originalität im Praktischen.

Für sein Thun und Lassen darf man keinen Andern zum Muster nehmen; weil Lage, Umstände, Verhältnisse nie die gleichen sind, und weil die Verschiedenheit des Charakters auch der Handlung einen verschiedenen Anstrich giebt, daher duo cum faciunt idem, non est idem. Man muß, nach reiflicher Ueberlegung und scharfem Nachdenken, seinem eigenen Charakter gemäß handeln. Also auch im Praktischen ist Originalität unerläßlich; sonst paßt, was man thut, nicht zu dem, was man ist. (P. I, 493.)

Oum, s. Mystik.

Oupnekhat, s. Mystik.

Ouvertüre, s. Oper.

P.

Päderastie.

1) Das Problem der Päderastie.

An sich selbst betrachtet stellt die Päderastie sich dar als eine nicht blos widernatürliche, sondern auch im höchsten Grade widerwärtige und Abscheu erregende Monstrosität, eine Handlung, auf welche allein eine völlig perverse, verschrobene und entartete Menschennatur irgend einmal hätte gerathen können, und die sich höchstens in ganz vereinzelten Fällen wiederholt hätte. Wenden wir nun aber uns an die Erfahrung; so finden wir das Gegentheil hievon. Wir sehen nämlich dieses Laster, trotz seiner Abscheulichkeit, zu allen Zeiten und in allen Ländern der Welt, völlig im Schwange und in häufiger Ausübung. Diese gänzliche Allgemeinheit und beharrliche Unausrottbarkeit des zuerst nur als irregeleiteter Instinct erscheinenden Lasters beweist, daß dasselbe irgendwie aus der menschlichen Natur selbst hervorgeht, da es nur aus diesem Grunde jederzeit und überall unausbleiblich auftreten kann. Daß nun aber etwas so von Grund aus Naturwidriges aus der Natur selbst hervorgehen sollte, ist ein Problem, das der Lösung bedarf. (W. II, 642—644.)

2) Lösung des Problems.

Die Zeugung im Alter der absterbenden Manneskraft würde schwache, stumpfe, siechе, elende und kurz lebende Menschen in die Welt setzen. Nun liegt aber der Natur nichts so sehr am Herzen, wie die Erhaltung der Species und ihres ächten Typus, wozu wohlbeschaffene, tüchtige, kräftige Individuen das Mittel sind. Da sie doch aber, ihrem Grundsatze natura non facit saltus zufolge, die Saamenabsonderung

des Mannes nicht plötzlich einſtellen konnte, ſondern auch hier, wie bei jedem Abſterben, allmälige Deterioration vorhergehen mußte; ſo ſah ſie ſich, um ihren Zweck zu erreichen, genöthigt, ihr beliebtes Werkzeug, den Inſtinct, in ihr Intereſſe zu ziehen, welches nun aber hier nur dadurch geſchehen konnte, daß ſie ihn irre leitete. Die päderaſtiſche Neigung führt Gleichgültigkeit gegen die Weiber mit ſich, welche mehr und mehr zunimmt, zur Abneigung wird und endlich bis zum Widerwillen anwächſt. Die Natur erreicht alſo dadurch, daß, je mehr im Manne die Zeugungskraft abnimmt, deſto entſchiedener jene widernatürliche Richtung derſelben wird, ihren eigentlichen Zweck. Dem entſprechend finden wir die Päderaſtie durchgängig als ein Laſter alter Männer. Während alſo die Päderaſtie den Zwecken der Natur gerade entgegenzuwirken ſcheint, muß ſie vielmehr eben dieſen Zwecken, wiewohl nur mittelbar, dienen, als Abwendung größerer Uebel. Die in Folge ihrer eigenen Geſetze in die Enge getriebene Natur griff mittelſt Verkehrung des Inſtincts zu einem Nothbehelf, einem Stratagem, um von zweien Uebeln dem größeren zu entgehen. Sie hat nämlich den richtigen Zweck im Auge, unglücklichen Zeugungen vorzubeugen, welche allmälig die ganze Species depraviren könnten, und da ſie das eigentlich Moraliſche bei ihrem Treiben nicht in Anſchlag bringt, ſo iſt ſie nicht ſcrupulös in der Wahl der Mittel. (W. II, 618. 644—648.)

3) Der wahre und letzte Grund der Verwerflichkeit der Päderaſtie.

Der wahre, letzte, tief metaphyſiſche Grund der Verwerflichkeit der Päderaſtie iſt dieſer, daß, während der Wille zum Leben ſich darin bejaht, die Folge ſolcher Bejahung, welche den Weg zur Erlöſung offen hält, alſo die Erneuerung des Lebens gänzlich abgeſchnitten iſt. (W. II, 648 fg.) Alle widernatürlichen Geſchlechtsbefriedigungen ſind verdammlich, weil durch ſie dem Triebe willfahren, alſo der Wille zum Leben bejaht wird, die Propagation aber wegfällt, welche doch allein die Möglichkeit der Verneinung des Willens offen erhält. (P. II, 340.)

4) Verletzung der Gerechtigkeit durch die Päderaſtie.

Während die Onanie mehr Gegenſtand der Diätetik, als der Ethik iſt (vergl. Onanie), ſo fällt dagegen die Päderaſtie der Ethik anheim, wo ſie bei Abhandlung der Gerechtigkeit ihre Stelle findet. Dieſe nämlich wird durch ſie verletzt, und kann hingegen das volenti non fit injuria nicht geltend gemacht werden; denn das Unrecht beſteht in der Verführung des jüngern und unerfahrenen Theils, welcher phyſiſch und moraliſch dadurch verdorben wird. (E. 128 fg.)

Palingeneſie, ſ. unter Metempſychoſe: Unterſchied zwiſchen Metempſychoſe und Palingeneſie.

Paniſcher Schreck.

Daß ein gewiſſes Maß von Furchtſamkeit zu unſerm Beſtande in der Welt nothwendig, die Feigheit blos das Ueberſchreiten deſſelben

ist, — dies hat Bako von Verulam treffend ausgedrückt in seiner etymologischen Erklärung des terror Panicus (de sapientia veterum VI.). Uebrigens ist das Charakteristische des Panischen Schreckens, daß er seiner Gründe sich nicht deutlich bewußt ist, sondern sie mehr voraussetzt, als kennt, ja, zur Noth, geradezu die Furcht selbst als Grund der Furcht geltend macht. (P. I, 506 fg.)

Pantheismus.

1) Ursprung des Pantheismus.

Der Pantheismus setzt den Theismus, als ihm vorhergegangen, voraus; denn nur sofern man von einem Gotte ausgeht, also ihn schon vorweg hat und mit ihm vertraut ist, kann man zuletzt dahin kommen, ihn mit der Welt zu identificiren, eigentlich um ihn auf eine anständige Weise zu beseitigen. Man ist nämlich nicht unbefangen von der Welt, als dem zu Erklärenden, ausgegangen, sondern von Gott als dem Gegebenen; nachdem man aber bald mit diesem nicht mehr wußte wohin, da hat die Welt seine Rolle übernehmen sollen. Dies ist der Ursprung des Pantheismus. Denn von vorne herein und unbefangenerweise diese Welt für einen Gott anzusehen, wird Keinem einfallen. (P. II, 106.)

2) Pantheismus ist nur ein höflicher Atheismus.

Das Wort Pantheismus enthält eigentlich einen Widerspruch, bezeichnet einen sich selbst aufhebenden Begriff, der daher von Denen, welche Ernst verstehen, nie anders genommen worden ist, denn als eine höfliche Wendung; weshalb es auch den geistreichen und scharfsinnigen Philosophen des vorigen Jahrhunderts nie eingefallen ist, den Spinoza deswegen, weil er die Welt Deus nennt, für keinen Atheisten zu halten. (N. 132.) Spinoza hatte besondere Gründe, seine alleinige Substanz Gott zu benennen, um nämlich wenigstens das Wort, wenn auch nicht die Sache, zu retten. Giordano Bruno's und Vanini's Scheiterhaufen waren noch in frischem Andenken. Wenn daher Spinoza die Welt Gott benennt; so ist es gerade nur so, wie wenn Rousseau im Contrat social stets und durchgängig mit dem Wort le souverain das Volk bezeichnet; auch könnte man es damit vergleichen, daß einst ein Fürst, welcher beabsichtigte, in seinem Lande den Adel abzuschaffen, auf den Gedanken kam, um Keinem das Seine zu nehmen, alle seine Unterthanen zu adeln. (W. II, 399. H. 320.)

„Gott und die Welt ist Eins" — ist blos eine höfliche Wendung, dem Herrgott den Abschied zu geben. (H. 441.) Der Pantheismus ist nur ein höflicher Atheismus. (H. 320.)

Pantheismus ist ein sich selbst aufhebender Begriff; weil der Begriff eines Gottes eine von ihm verschiedene Welt, als wesentliches Correlat desselben, voraussetzt. Soll hingegen die Welt selbst seine Rolle übernehmen; so bleibt eben eine absolute Welt, ohne Gott; daher Pantheismus nur eine Euphemie für Atheismus ist. (P. I, 124.)

3) Die Wahrheit des Pantheismus.

Die Wahrheit des Pantheismus besteht in der All-eins-Lehre, dem ἓν καὶ πᾶν (vergl. All-eins-Lehre), in der Aufhebung des dualistischen Gegensatzes zwischen Gott und Welt, in der Erkenntniß, daß die Welt aus ihrer innern Kraft und durch sich selbst da ist. (W. II, 736—739.)

4) Die Fehler des Pantheismus.

a) Der Pantheismus läßt die Welt unerklärt.

Gegen den Pantheismus ist hauptsächlich Dieses einzuwenden, daß er nichts besagt. Die Welt Gott nennen, heißt nicht sie erklären, sondern nur die Sprache mit einem überflüssigen Synonym des Wortes Welt bereichern. Ob man sagt „die Welt ist Gott" oder „die Welt ist die Welt" läuft auf Eins hinaus. Zwar wenn man dabei vom Gott, als wäre er das Gegebene und zu Erklärende, ausgeht, also sagt: „Gott ist die Welt"; da giebt es gewissermaßen eine Erklärung, sofern es doch ignotum auf notius zurückführt; doch ist es nur eine Worterklärung. Allein wenn man von dem wirklich Gegebenen, also der Welt ausgeht, und nun sagt: „die Welt ist Gott", da liegt am Tage, daß damit nichts gesagt, oder wenigstens ignotum per ignotius erklärt ist. (P. II, 106.)

Der Gott des Pantheismus ist ein x, eine unbekannte Größe. Statt von der Erfahrung und dem natürlichen, Jedem gegebenen Selbstbewußtsein auszugehen und von ihm aus auf das Metaphysische hinzuleiten, also den aufsteigenden, analytischen Gang zu nehmen, gehen die Pantheisten, umgekehrt, den herabsteigenden, den synthetischen; von ihrem Θεος, den sie, wenn auch bisweilen unter dem Namen substantia oder Absolutum, erbitten oder ertrotzen, gehen sie aus, und dieses völlig Unbekannte soll dann alles Bekanntere erklären, während doch überall das Unbekannte aus dem Bekannteren zu erklären ist. (W. II, 737 fg.) Die Welt Gott nennen heißt nicht sie erklären; sie bleibt ein Räthsel unter diesem Namen, wie unter jenem. (W. II, 740.)

Den Pantheisten ist die anschauliche Welt, also die Welt als Vorstellung, eine absichtliche Manifestation des ihr innewohnenden Gottes, welches keine eigentliche Erklärung ihres Hervortretens enthält, vielmehr selbst einer bedarf. (W. II, 738.)

b) Der Pantheismus stimmt nicht zur Verwunderung über die Welt.

Im Spinozischen, in unsern Tagen unter modernen Formen und Darstellungen als Pantheismus so oft wieder vorgebrachten Sinn ist die Welt eine „absolute Substanz", mithin ein schlechthin nothwendiges Wesen, d. h. Etwas, das nicht nur alles wirkliche, sondern auch alles irgend mögliche Dasein in sich begreift, also Etwas, dessen Nichtsein oder Andersein völlig undenkbar ist. Wäre dies nun wahr, so müßte unser und der Welt Dasein nebst der Beschaffenheit desselben,

weit entfernt, sich uns als auffallend, problematisch, ja, als das unergründliche, uns stets beunruhigende Räthsel darzustellen, sich, im Gegentheil, noch viel mehr von selbst verstehen, als daß 2 Mal 2 vier ist. Denn wir müßten gar nicht anders irgend zu denken fähig sein, als daß die Welt sei und so sei, wie sie ist; mithin müßten wir ihres Daseins als *solchen*, d. h. als eines Problemes zum Nachdenken, so wenig uns bewußt werden, als wir die unglaublich schnelle Bewegung unsers Planeten empfinden. Diesem Allen ist nun aber ganz und gar nicht so. (W. II, 188 fg.)

c) Der Pantheismus stimmt nicht zur Beschaffenheit der Welt.

Der vermeinte große Fortschritt vom Theismus zum Pantheismus ist ein Uebergang vom Unerwiesenen und schwer Denkbaren zum geradezu Absurden. Denn so undeutlich, schwankend und verworren der Begriff auch sein mag, den man mit dem Worte Gott verbindet; so sind doch zwei Prädicate davon unzertrennlich: die höchste Macht und die höchste Weisheit. Daß nun ein mit diesen ausgerüstetes Wesen sich selbst in eine Welt, wie die vorliegende, eine Welt hungriger und gequälter Wesen, verwandelt haben sollte, ist geradezu ein absurder Gedanke. Der Theismus ist blos unerwiesen, und wenn es auch schwer denkbar ist, daß die Welt Werk eines persönlichen Wesens sei, so ist es doch nicht geradezu absurd. Denn daß ein allmächtiges und allweises Wesen eine gequälte Welt schaffe, läßt sich immer noch denken, wenngleich wir das Warum nicht kennen. Aber bei der Annahme des Pantheismus ist der schaffende Gott selbst der endlos Gequälte, und zwar aus freien Stücken; das ist absurd. (P. II, 107. P. I, 144.) Dem Pantheismus ist die Welt eine Theophanie. Man sehe sie doch aber nur einmal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die blos *dadurch*, daß sie einander auffressen, eine Zeit lang bestehen, ihr Dasein unter Angst und Noth durchbringen und oft entsetzliche Qualen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen. Wer dies deutlich ins Auge faßt, wird gestehen müssen, daß einen Gott, der sich hätte beigehen lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte. (W. II, 399. 737.) Die Uebel und die Qual der Welt stimmten schon nicht zum Theismus; daher dieser durch allerlei Ausreden, Theodiceen sich zu helfen suchte. Der *Pantheismus* nun aber ist jenen schlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhaltbar. (W. II, 676. 737. P. I, 67. 73.)

d) Der Pantheismus ist mit der Moral unvereinbar.

Die Pantheisten können keine ernstlich gemeinte Moral haben; da bei ihnen Alles göttlich und vortrefflich ist. (P. I, 144.) Spinoza versucht zwar stellenweise, sie durch Sophismen zu retten, meistens aber giebt er sie geradezu auf. Aller Pantheismus muß an den unabweisbaren Forderungen der Moral, und nächstdem am Uebel und Leiden der Welt, zuletzt scheitern. Ist die Welt eine Theophanie; so

ist Alles, was der Mensch, ja auch das Thier thut, gleich göttlich und vortrefflich; nichts kann zu tadeln und nichts vor dem Andern zu loben sein; also keine Ethik. (W. II, 675.) Nach dem Pantheismus ist die Welt ein Gott, ens perfectissimum, d. h. es kann nichts Besseres geben, noch gedacht werden. Also bedarf es keiner Erlösung daraus; folglich giebt es keine. (W. II, 406. 738.)

Paradoxie.

In allen Jahrhunderten hat die arme Wahrheit darüber erröthen müssen, daß sie paradox war, und es ist doch nicht ihre Schuld. Sie kann nicht die Gestalt des thronenden allgemeinen Irrthums annehmen. (E. 274.)

Wem Paradoxie eines Werkes ein ungünstiges Vorurtheil giebt, der ist offenbar der Meinung, es sei schon eine bedeutende Masse von Weisheit in Umlauf, man sei überhaupt weit gekommen und habe höchstens das Einzelne correcter zu machen. Wer aber mit Platon die gangbare Meinung nur ganz beiläufig mit einem τοις πολλοις πολλα δοκει abfertigt, oder gar mit Göthe die Ueberzeugung hat, daß das Absurde recht eigentlich die Welt erfülle, dem ist Paradoxie an einem Werke immer ein günstiges, wenngleich keineswegs entscheidendes Symptom. (M. 296.)

Parodie, s. unter Lächerlich: das absichtlich Lächerliche.

Partikeln.

1) Logische Bedeutung der Partikeln.

„Denn, weil, warum, darum, also, da, obgleich, zwar, dennoch, sondern, wenn — so, entweder — oder", und ähnliche mehr, sind eigentlich logische Partikeln; da ihr alleiniger Zweck ist, das Formelle der Denkprocesse auszudrücken. Sie sind daher ein kostbares Eigenthum einer Sprache und nicht allen in gleicher Anzahl eigen. (W. II, 115.)

2) Die moderne Sprachverhunzung in Betreff der Partikeln.

Die eingerissene Sprachverhunzung zeigt sich in mehrern charakteristischen Phänomenen, unter andern auch darin, daß die Sprachverderber, um ein paar logische Partikeln zu lukriren, so verflochtene Perioden machen, daß man sie vier Mal lesen muß, um hinter den Sinn zu kommen. (W. II, 138.) Insbesondere sind die Partikeln Wenn und So bei ihnen proscribirt und müssen überall durch Vorsetzung des Verbi ersetzt werden, ohne die nöthige, für Köpfe ihres Schlages freilich auch zu subtile Discrimination, wo diese Wendung passend sei, und wo nicht; woraus denn oft nicht nur geschmacklose Härte und Affectation, sondern auch Unverständlichkeit erwächst. (P. II, 560.) „Wenn" und „so" sind geächtet im Interesse der Buchstabenzählerei; statt „wenn er es gewußt hätte, so würde er nicht gekommen

sein", schreiben sie mit einem Gallicismus: „hätte er es gewußt, er wäre nicht gekommen." Allein die logischen Partikeln „wenn — so" sind der ganz eigentliche Ausdruck des hypothetischen Urtheils, also einer Verstandesform, und dieser unmittelbar angepaßt. Wenn eine Sprache solche Formen besitzt, so ist es große Thorheit, sie wegzuwerfen, um ein Paar Silben zu ersparen. (H. 77.)

Patriotismus.

Der Patriotismus, wenn er im Reiche der Wissenschaften sich geltend machen will, ist ein schmutziger Geselle, den man hinauswerfen soll. Denn was kann impertinenter sein, als da, wo das rein und allgemein Menschliche betrieben wird und wo Wahrheit, Klarheit und Schönheit allein gelten sollen, seine Vorliebe für die Nation, welcher die eigene werthe Person gerade angehört, in die Wagschale legen zu wollen und nun, aus solcher Rücksicht, bald der Wahrheit Gewalt anzuthun, bald gegen die großen Geister fremder Nationen ungerecht zu sein, um die geringen der eigenen herauszustreichen. (P. II, 523. M. 177 fg.)

Pedanterie, s. unter Lächerlich: Narrheit.

Pelagianismus.

Während Augustinus und selbst Luther die Mysterien des Christenthums festgehalten haben, so zieht dagegen der Pelagianismus Alles zur platten Verständlichkeit herab. (W. II, 183. 716; I, 480. E. 66. P. I, 71. — Vergl. auch Rationalismus.) Das seltsame, dem gemeinen Verstande widerstrebende Ansehen der christlichen Mysterien, welches den Proselytismus erschwert, ist Schuld, daß der Pelagianismus, oder heutige Rationalismus, sich gegen sie auflehnt und sie wegzuexegisiren sucht, dadurch aber das Christenthum zum Judenthum zurückführt. (W. II, 692.)

Pellucidität.

Ueber das Wesen der Pellucidität können uns vielleicht den besten Aufschluß diejenigen Körper geben, welche blos im flüssigen Zustande durchsichtig, im festen hingegen opak sind; dergleichen sind Wachs, Wallrath, Talg, Butter, Oel u. a. m. Man kann vorläufig sich die Sache so auslegen, daß das diesen, wie allen festen Körpern, eigene Streben nach dem flüssigen Zustande sich zeigt in einer starken Verwandtschaft, d. i. Liebe zur Wärme, als dem alleinigen Mittel dazu. Deshalb verwandeln sie im festen Zustande alles ihnen zufallende Licht sofort in Wärme, bleiben also opak, bis sie flüssig geworden sind; dann aber sind sie mit Wärme gesättigt, lassen also das Licht als solches durch. (P. II, 130 fg.)

Perpetuum mobile.

Gäbe es wahre Wechselwirkung, dann wäre auch das perpetuum mobile möglich und sogar a priori gewiß; vielmehr aber liegt der

Behauptung, daß es unmöglich sei, die Ueberzeugung a priori zum Grunde, daß es keine wahre Wechselwirkung und keine Verstandesform für eine solche giebt. (W. I, 548.)

Person.

Unbewußt treffend ist der in allen europäischen Sprachen übliche Gebrauch des Wortes Person zur Bezeichnung des menschlichen Individuums; denn persona bedeutet eigentlich eine Schauspielermaske, und allerdings zeigt Keiner sich wie er ist, sondern Jeder trägt eine Maske und spielt eine Rolle. (P. II, 623.)

Persönlichkeit.

1) Phänomenalität der Persönlichkeit.

Die Person ist bloße Erscheinung und ihre Verschiedenheit von andern Individuen beruht auf der Form der Erscheinung, dem principio individuationis. (W. I, 417. — Vergl. Individuation, Individualität.)

2) Gegen die Uebertragung der Persönlichkeit auf den Welturheber.

Die Persönlichkeit ist ein Phänomen, das uns nur aus unserer animalischen Natur bekannt und daher, von dieser gesondert, nicht mehr deutlich denkbar ist; ein solches nun zum Ursprung und Princip der Welt zu machen, ist ein Satz, der nicht sogleich Jedem in den Kopf will, geschweige daß er schon von Hause aus darin wurzelte und lebte. (P. I, 204.)

3) Die Beschaffenheit der Persönlichkeit als erste und wesentlichste Bedingung des Lebensglücks.

Für unser Lebensglück ist Das, was wir sind, die Persönlichkeit, durchaus das Erste und Wesentlichste. Ihr Werth kann ein absoluter heißen, im Gegensatz des blos relativen der objectiven Güter. (P. I, 337. Vergl. Glückseligkeitslehre und Güter.)

Pessimismus.

1) Beweisbarkeit des Pessimismus. (S. unter Optimismus: Beweis des dem Optimismus entgegengesetzten Satzes.)

2) Pessimismus und Optimismus als Grundunterschied der Religionen.

Der Fundamentalunterschied aller Religionen ist nicht darein zu setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch, oder atheistisch sind; sondern nur darein, ob sie optimistisch, oder pessimistisch sind, d. h. ob sie das Dasein dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und

daher eigentlich nicht sein sollte, indem sie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht sein sollte. (W. II, 187 fg.)

3) Pessimismus der bedeutendsten Religionen.

Der Brahmanismus und Buddhaismus sind pessimistisch. (Vergl. Brahmanismus und Buddhaismus.) Die christliche Glaubenslehre ist pessimistisch, da in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als synonyme Ausdrücke gebraucht werden. (W. I, 385. Vergl. Christenthum). Die alten Samanäischen Religionen fassen das Dasein als eine Verirrung auf, von welcher zurückzukommen Erlösung ist. Das Judenthum enthält wenigstens im Sündenfall den Keim zu solcher Ansicht. Blos das Griechische Heidenthum und der Islam sind ganz optimistisch; daher im Erstern die entgegengesetzte Tendenz sich wenigstens im Trauerspiel Luft machen mußte; im Islam aber trat sie als Sufismus auf, diese sehr schöne Erscheinung, welche durchaus Indischen Geistes und Ursprungs ist. (W. II, 693.)

4) Pessimismus der großen Geister aller Zeiten.

Die großen Geister aller Zeiten haben sich pessimistisch geäußert; fast jeder derselben hat seine Erkenntniß des Jammers dieser Welt in starken Worten ausgesprochen. (W. II, 670—673.)

5) Pessimismus des allgemein menschlichen Gefühls.

Wie sehr dem Leibnitzischen Begriff der möglichst besten Welt das allgemeine menschliche Gefühl entgegen sei, zeigt unter anderm dies, daß in Prosa und Versen, in Büchern und im allgemeinen Leben, so oft die Rede ist von einer „bessern Welt", wobei die stillschweigende Voraussetzung ist, kein vernünftiger Mensch werde die gegenwärtige Welt für die möglichst beste halten. (H. 421.)

Petitio principii.

1) Definition der petitio principii.

Wird einem Satz, der keine unmittelbare Gewißheit hat, eine solche beigelegt, so ist er eine petitio principii. (W. II, 132.)

2) Ein moderner beschönigender Ausdruck für petitio principii.

Fichte nennt den kategorischen Imperativ Kants ein absolutes Postulat. Dies ist der moderne, beschönigende Ausdruck für petitio principii. (E. 142.)

3) Die petitio principii als eristischer Kunstgriff.

Einer der eristischen Kunstgriffe (vergl. Eristik) besteht darin, daß man Das, was man erst darthun will, zum Voraus in's Wort, in die Benennung legt, aus welcher es dann durch ein blos analytisches Urtheil hervorgeht. Hat z. B. der Gegner irgend eine Veränderung

vorgeschlagen, so nennt man sie „Neuerung", denn dies Wort ist gehässig. Was ein ganz Absichtsloser und Unpartheiischer etwa „Cultus" oder „öffentliche Glaubenslehre" nennen würde, das nennt Einer, der für sie sprechen will, „Frömmigkeit", „Gottseligkeit", und ein Gegner desselben „Bigotterie", „Superstition". Im Grunde ist dies eine feine petitio principii. (H. 21.)

Pfaffen.

1) Die Urlist aller Pfaffen.

Das Grundgeheimniß und die Urlist aller Pfaffen auf der ganzen Erde und zu allen Zeiten, mögen sie brahmanische, oder mohammedanische, buddhaistische, oder christliche sein, ist Folgendes. Sie haben die große Stärke und Unvertilgbarkeit des metaphysischen Bedürfnisses des Menschen richtig erkannt und wohl gefaßt; nun geben sie vor, die Befriedigung desselben zu besitzen, indem das Wort des großen Räthsels ihnen auf außerordentlichem Wege direct zugekommen wäre. Dies nun dem Menschen einmal eingeredet, können sie solche leiten und beherrschen nach Herzenslust. Von den Regenten gehen daher die klügeren eine Allianz mit ihnen ein; die andern werden selbst von ihnen beherrscht. (P. II, 387 fg.)

2) Verderblicher Einfluß der Pfaffen.

(S. Fanatismus und unter Glaube: Schädliche Wirkung früh eingeprägter Glaubenslehren. — Ueber den verderblichen Einfluß der englischen Pfaffen s. Engländer.)

3) Haß der Pfaffen gegen gewisse Wahrheiten.

Der Haß der Pfaffen gegen die Magie geht aus einer dunkeln Ahnung und Besorgniß hervor, daß die Magie die Urkraft an ihre richtige Quelle zurück verlege, während die Kirche ihr eine Stelle außerhalb der Natur angewiesen hatte. (N. 127.)

Die Pfaffen und ihre Gesellen wollen nicht leiden, daß im System der Zoologie der Mensch zu den Thieren gerechnet werde; die Elenden! welche den ewigen Geist verkennen, der in allen Wesen lebt, Einer und derselbe, und in ihrem kindischen Wahn sich an ihnen versündigen. (M. 467. P. II, 402.)

Pferd.

1) Die Intelligenz des Pferdes.

Daß der Intellect allein zum Dienste des Willens bestimmt und diesem überall genau angemessen ist, zeigt sich, wie beim Elephanten (vergl. Elephant), auch beim Pferde. Auch das Pferd hat längere Lebensdauer und spärlichere Fortpflanzung, als die Wiederkäuer; zudem ohne Hörner, Hauzähne, Rüssel, mit keiner Waffe, als allenfalls seinem Hufe, versehen, brauchte es mehr Intelligenz und größere Schnelligkeit, sich dem Verfolger zu entziehen. (N. 48.)

2) Wohlthat der Eisenbahnen für die Pferde.

Die größte Wohlthat der Eisenbahnen ist, daß sie Millionen Pferden ihr jammervolles Dasein ersparen. (P. II, 402.)

Pfiffigkeit.

1) Die Pfiffigkeit als eine Form der Klugheit. (S. Klugheit.)

2) Wodurch sich die Pfiffigkeit das Ansehen der Superiorität giebt.

In Folge seiner Individualität und Lage lebt Jeder ohne Ausnahme in einer gewissen Beschränkung der Begriffe und Ansichten. Ein Anderer hat eine andere, aber nicht gerade diese Beschränkung; hat er sie also herausgefunden, so kann er, durch Fühlbarmachen derselben, jenen Erstern verwirren, verdutzen, fast beschämen; selbst wenn Jener ihm weit und hoch überlegen ist. Die Pfiffigkeit benutzt oft diesen Umstand, um dadurch eine falsche und momentane Superiorität zu erlangen. (H. 454.)

Pflanze.

1) Hauptcharakter der Pflanze.

Der Hauptcharakter der Pflanze ist die Reproductionskraft. (N. 31.) Die Pflanze hat weder Irritabilität, noch Sensibilität, sondern in ihr objectivirt sich der Wille allein als Plasticität oder Reproductionskraft. Daher hat sie weder Muskel, noch Nerv. (W. II, 329.) Die Pflanze ist durch und durch nur die Wiederholung desselben Triebes, ihrer einfachsten Faser, die sich zu Blatt und Zweig gruppirt; sie ist ein systematisches Aggregat gleichartiger, einander tragender Pflanzen, deren beständige Wiedererzeugung ihr einziger Trieb ist. Zur vollständigen Befriedigung desselben steigert sie sich, mittelst der Stufenleiter der Metamorphose, endlich bis zur Blüthe und Frucht, jenem Kompendium ihres Daseins und Strebens, in welchem sie nun auf einem kürzern Wege Das erlangt, was ihr einziges Ziel ist, und nunmehr mit Einem Schlage tausendfach vollbringt, was sie bis dahin im Einzelnen wirkte: Wiederholung ihrer selbst. (W. I, 326.)

2) Das Wesen an sich der Pflanze.

Die Anerkennung einer Begierde, d. h. eines Willens, als Basis des Pflanzenlebens, finden wir zu allen Zeiten, mit mehr oder weniger Deutlichkeit des Begriffs, ausgesprochen. (W. II, 335.) Was für die Vorstellung als Pflanze, als bloße Vegetation, blind treibende Kraft erscheint, ist seinem Wesen an sich nach Wille. (W. I, 140.)

Die Wahrheit, daß Wille auch ohne Erkenntniß bestehen könne, ist am Pflanzenleben augenscheinlich, man möchte sagen handgreiflich erkennbar. Denn hier sehen wir ein entschiedenes Streben, durch Bedürfnisse bestimmt, mannigfaltig modificirt und der Verschiedenheit der Umstände sich anpassend, — dennoch offenbar ohne Erkenntniß. —

Und eben weil die Pflanze erkenntnißlos ist, trägt sie ihre Geschlechtstheile prunkend zur Schau, in gänzlicher Unschuld; sie weiß nichts davon. (W. II, 333—335.)

Die empirischen Bestätigungen davon, daß Wille in den Pflanzen erscheint, rühren hauptsächlich von Franzosen her. (N. 59—66.)

Von der Erkenntniß, oder Vorstellung, haben die Pflanzen blos ein Analogon, ein Surrogat; aber den Willen haben sie wirklich und ganz unmittelbar selbst; denn er, als Ding an sich, ist das Substrat ihrer Erscheinung, wie jeder. (N. 67.) Die Pflanze bedarf, da sie so sehr viel weniger Bedürfnisse hat, als das Thier, keiner Erkenntniß. Auf der niedrigen Stufe des Pflanzenlebens, wie auch des vegetativen Lebens im thierischen Organismus vertritt, als Bestimmungsmittel der einzelnen Aeußerungen des Willens und als das Vermittelnde zwischen der Außenwelt und den Veränderungen eines solchen Wesens, Reiz die Stelle der Erkenntniß und stellt sich als ein Surrogat der Erkenntniß, mithin als ein ihr blos Analoges dar. Wir können nicht sagen, daß die Pflanzen Licht und Sonne eigentlich wahrnehmen; allein wir sehen, daß sie die Gegenwart oder Abwesenheit derselben verschiedentlich spüren, daß sie sich nach ihnen neigen und wenden. Weil also die Pflanze doch überhaupt Bedürfnisse hat, wenngleich nicht solche, die den Aufwand eines Sensoriums und Intellects erfordern, so muß etwas Analoges an die Stelle treten, um den Willen in den Stand zu setzen, wenigstens die sich ihm darbietende Befriedigung zu ergreifen, wenn auch nicht sie aufzusuchen. Dieses nun ist die Empfänglichkeit für Reiz. (N. 69 fg.)

3) Grundunterschied zwischen Pflanze und Thier.

Wenn es nicht objectiv einen ganz bestimmten Unterschied zwischen Pflanze und Thier gäbe; so würde die Frage, worin er eigentlich bestehe, keinen Sinn haben; denn sie verlangt nur diesen, mit Sicherheit, aber undeutlich von jedem verstandenen Unterschied auf deutliche Begriffe zurückgeführt zu sehen. (P. II, 188.)

Dieser Unterschied besteht nun in Folgendem. Während das Thier als solches sich auf Motive bewegt, folglich Erkenntniß als das Medium der Motive besitzt, das Charakteristikon des Thieres also das Erkennen, das Vorstellen ist, so bewegt die Pflanze dagegen, so wie auch das Pflanzliche im Thiere, sich auf bloße Reize, die Empfänglichkeit für welche ein bloßes Analogon der Erkenntniß ist. (G. 47. N. 69. Ueber den Unterschied zwischen Motiv und Reiz s. Ursache.) Alle Veränderungen und Entwicklungen der Pflanzen, und alle blos organische und vegetative Veränderungen oder Functionen thierischer Leiber gehen auf Reize vor sich. In dieser Art wirkt auf sie das Licht, die Wärme, die Luft, die Nahrung, jedes Pharmakon, jede Berührung, jede Befruchtung u. s. w. — Während dabei das Leben der Thiere noch eine ganz andere Sphäre hat — die der Erkenntniß — so geht hingegen das ganze Leben der Pflanzen aus-

schließlich nach Reizen vor sich. Alle ihre Assimilation, Wachsthum, Hinstreben mit der Krone nach dem Licht, mit den Wurzeln nach besserm Boden, ihre Befruchtung, Keimung u. s. w. ist Veränderung auf Reize. Das Bestimmtwerden ausschließlich und ohne Ausnahme durch Reize ist der Charakter der Pflanze. Mithin ist Pflanze jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene Bewegungen und Veränderungen alle Mal und ausschließlich auf Reize erfolgen. Das Thier hingegen ist zu definiren „was erkennt". Keine andere Definition trifft das Wesentliche. (E. 31. G. 47. W. I, 24. 138 fg. F. 18.)

Das subjective Dasein der Pflanze müssen wir uns denken als ein schwaches Analogon, einen bloßen Schatten von Behagen und Unbehagen; und selbst in diesem äußerst schwachen Grade weiß die Pflanze allein von sich, nicht von irgend etwas außer ihr. Hingegen schon das ihr am nächsten stehende, unterste Thier ist durch gesteigerte und genauer specificirte Bedürfnisse veranlaßt, die Sphäre seines Daseins über die Gränze seines Leibes hinaus zu erweitern. Dies geschieht durch die Erkenntniß. (W. II, 315. P. I, 276; II, 71.)

Nicht nur das Unorganische, sondern auch die Pflanze ist keines Schmerzes fähig; so viele Hemmungen auch der Wille in Beiden erleiden mag. Hingegen jedes Thier, selbst ein Infusorium, leidet Schmerz, weil der Schmerz durch Erkenntniß bedingt ist und Erkenntniß, sei sie noch so unvollkommen, der wahre Charakter der Thierheit ist. (P. II, 319 fg.)

4) Die Form und Physiognomie der Pflanzen.

Jede Pflanze spricht mit Naivetät ihren ganzen Charakter durch die bloße Gestalt aus und legt ihn offen dar, ihr ganzes Sein und Wollen offenbarend; wodurch die Physiognomien der Pflanzen so interessant sind. Die Pflanze ist um so viel naiver, als das Thier, wie das Thier naiver ist, als der Mensch. Im Thiere sehen wir den Willen zum Leben gleichsam nackter, als im Menschen, wo er durch die Fähigkeit der Verstellung verhüllt ist. Ganz nackt, aber auch viel schwächer, zeigt er sich in der Pflanze, als bloßer, blinder Drang zum Dasein, ohne Zweck und Ziel. Denn diese offenbart ihr ganzes Wesen dem ersten Blick und mit vollkommener Unschuld, die nicht darunter leidet, daß sie die Genitalien, welche bei allen Thieren den versteckteſten Platz erhalten haben, auf ihrem Gipfel zur Schau trägt. Diese Unschuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnißlosigkeit. Jede Pflanze erzählt nun zunächst von ihrer Heimath, dem Klima derselben und der Natur des Bodens, dem sie entsprossen ist. Außerdem aber spricht jede Pflanze noch den speciellen Willen ihrer Gattung aus und sagt etwas, das sich in keiner andern Sprache ausdrücken läßt. (W. I, 186.)

Die Verschiedenheit der Thiergestalten ist abzuleiten aus der verschiedenen Lebensweise jeder Species und der aus dieser entspringenden Verschiedenheit der Zwecke. (Vergl. unter Organisch: Verhältniß der

Organisation zur Lebensweise.) Von den Verschiedenheiten der Pflanzenformen hingegen können wir im Einzelnen die Gründe lange nicht so bestimmt angeben; sondern nur im Allgemeinen andeuten. Einiges an den Pflanzen läßt sich teleologisch erklären, wie z. B. die abwärts gekehrten niederhängenden Blüten der Fuchsia daraus, daß ihr Pistill sehr viel länger ist, als die Stamina; daher diese Lage das Herabfallen und Auffangen des Pollens begünstigt, u. dgl. m. Im Ganzen jedoch läßt sich sagen, daß sich in der Erscheinung nichts darstellen kann, was nicht in dem derselben zum Grunde liegenden Willen ein genau dem entsprechend modificirtes Streben hätte. Die endlose Mannigfaltigkeit der Formen und sogar der Färbungen der Pflanzen muß doch überall der Ausdruck eines eben so modificirten subjectiven Wesens sein; d. h. der Wille als Ding an sich, der sich darin darstellt, muß durch sie genau abgebildet sein. (P. II, 188 fg.)

5) Die Metamorphose der Pflanzen.

Die sogenannte Metamorphose der Pflanzen, ein von Kaspar Wolf leicht hingeworfener Gedanke, den, unter dieser hyperbolischen Benennung, Göthe als eigenes Erzeugniß pomphaft und in schwierigem Vortrage darstellt, gehört zu den Erklärungen des Organischen aus der wirkenden Ursache; wiewohl er im Grunde blos besagt, daß die Natur nicht bei jedem Erzeugnisse von vorne anfängt und aus nichts schafft, sondern, gleichsam im selben Stile fortschreibend, an das Vorhandene anknüpft, die frühern Gestaltungen benutzt, entwickelt und höher potenzirt, ihr Werk weiter zu führen. Ja, die Blüte dadurch erklären, daß man in allen ihren Theilen die Form des Blattes nachweist, ist fast, wie die Structur eines Hauses dadurch erklären, daß man zeigt, alle seine Theile, Stockwerke, Erker und Dachkammern seien nur aus Backsteinen zusammengesetzt und bloße Wiederholung der Ureinheit des Backsteins. Dagegen giebt die von einem Italiener herrührende Erklärung des Wesens der Blume aus ihrer Endursache einen viel befriedigendern Aufschluß. Nach derselben ist der Zweck der Corolla: 1) Schutz des Pistills und der Stamina; 2) werden mittelst ihrer die verfeinerten Säfte bereitet, welche im pollen und germen concentrirt sind; 3) sondert sich aus den Drüsen ihres Bodens das ätherische Oel ab, welches, als meistens wohlriechender Dunst, Antheren und Pistill umgebend, sie vor dem Einfluß der feuchten Luft einigermaßen schützt. (W. II, 380 fg.)

6) Die ästhetische Beschaffenheit und Wirkung der Pflanzenwelt.

Es ist so auffallend, wie in der schönen Natur besonders die Pflanzenwelt zur ästhetischen Betrachtung auffordert und sich gleichsam derselben aufdringt, daß man sagen möchte, dieses Entgegenkommen stände damit in Verbindung, daß diese organischen Wesen nicht selbst, wie die thierischen Leiber, unmittelbares Object der Erkenntniß sind (vergl. Leib),

daher sie des fremden verständigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorstellung einzutreten, weshalb sie gleichsam nach diesem Eintritt sich sehnten, um wenigstens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar versagt ist. (W. I, 237. Vergl. auch unter Natur: Die ästhetische Wirkung der Natur.)

Da Schönheit die entsprechende Darstellung des Willens durch seine blos räumliche Erscheinung, Grazie hingegen durch seine zeitliche Erscheinung ist (vergl. Grazie); so ergiebt sich, daß Pflanzen zwar Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es sei denn im figürlichen Sinn; Thieren und Menschen aber Beides, Schönheit und Grazie. (W. I, 264.)

Pflicht.

1) Definition der Pflicht.

Es giebt Handlungen, deren bloße Unterlassung ein Unrecht ist; solche Handlungen heißen Pflichten. Dieses ist die wahre philosophische Definition des Begriffs der Pflicht, welcher hingegen alle Eigenthümlichkeit einbüßt und dadurch verloren geht, wenn man, wie in der bisherigen Moral, jede lobenswerthe Handlungsweise Pflicht nennen will, wobei man vergißt, daß was Pflicht ist, auch Schuldigkeit sein muß. Pflicht, το δεον, le devoir, duty, ist also eine Handlung, durch deren bloße Unterlassung man einen Andern verletzt, d. h. Unrecht begeht. (E. 220.)

2) Worauf alle Pflichten beruhen.

Die bloße Unterlassung einer Handlung kann nur dadurch Verletzung eines Andern, d. h. Unrecht sein, daß der Unterlasser sich zu einer solchen Handlung anheischig gemacht, d. h. verpflichtet hat. Demnach beruhen alle Pflichten auf eingegangener Verpflichtung. Diese ist in der Regel eine ausdrückliche, gegenseitige Uebereinkunft, wie z. B. zwischen Fürst und Volk, Regierung und Beamten, Herrn und Diener, Advokat und Klienten, Arzt und Kranken, überhaupt zwischen Jedem, der eine Leistung irgend einer Art übernommen hat, und seinem Besteller, im weitesten Sinne des Worts. Darum giebt jede Pflicht ein Recht; weil keiner sich ohne ein Motiv, d. h. ohne irgend einen Vortheil für sich, verpflichten kann. Nur eine Verpflichtung läßt sich anführen, die nicht mittelst einer Uebereinkunft, sondern unmittelbar durch eine bloße Handlung übernommen wird, weil Der, gegen den man sie hat, noch nicht da war, als man sie übernahm; es ist der der Eltern gegen ihre Kinder. (Vergl. Eltern.) Allenfalls könnte man als unmittelbar durch eine Handlung entstehende Verpflichtung den Ersatz für angerichteten Schaden geltend machen. Jedoch ist dieser, als Aufhebung der Folgen einer ungerechten Handlung, eine bloße Bemühung sie auszulöschen, etwas rein Negatives, das darauf beruht, daß die Handlung selbst hätte unterbleiben sollen. (E. 220 fg. 124.)

(Warum Dankbarkeit nicht Pflicht zu nennen ist, s. Dankbarkeit.)

3) Verwandtschaft und Unterschied zwischen Pflicht und Sollen.

Die Begriffe Pflicht und Sollen sind wesentlich relativ. Absolutes Sollen und unbedingte Pflicht sind daher eine contradictio in adjecto. Wie alles Sollen schlechterdings an eine Bedingung gebunden ist, so auch alle Pflicht. Denn beide Begriffe sind sich sehr nahe verwandt und beinahe identisch. Der einzige Unterschied zwischen ihnen möchte sein, daß Sollen überhaupt auch auf bloßem Zwange beruhen kann, Pflicht hingegen Verpflichtung, d. h. Uebernahme der Pflicht vorausgesetzt. Eben weil Keiner eine Pflicht unentgeltlich übernimmt, giebt jede Pflicht ein Recht. Der Sclave hat keine Pflicht, weil er kein Recht hat; aber es giebt ein Soll für ihn, welches auf bloßem Zwange beruht. (E. 123 fg.)

4) Kritik des Gegensatzes zwischen Rechts- und Tugendpflichten.

Es giebt in dem ethischen Urphänomen, dem Mitleid, zwei deutlich getrennte Grade, in welchen das Leiden eines Andern unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Thun oder Lassen bestimmen kann; nämlich zuerst nur in dem Grade, daß es egoistischen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verursachen; sodann aber in dem höhern Grade, wo das Mitleid, positiv wirkend, mich zu thätiger Hülfe antreibt. Die Trennung zwischen sogenannten Rechts- und Tugend-Pflichten, richtiger zwischen Gerechtigkeit und Menschenliebe, ergiebt sich hier von selbst; es ist die natürliche, unverkennbare und scharfe Gränze zwischen dem Negativen und Positiven, zwischen Nichtverletzen und Helfen. Die bisherige Benennung „Rechts- und Tugendpflichten", letztere auch Liebespflichten, unvollkommene Pflichten genannt, hat zuvörderst den Fehler, daß sie das Genus der Species coordinirt; denn die Gerechtigkeit ist auch eine Tugend. Sodann liegt derselben die viel zu weite Ausdehnung des Begriffes Pflicht zum Grunde. (Vergl. Definition der Pflicht.) Die Stelle der Rechts- und Tugendpflichten nehmen daher (in der Schopenhauerschen Ethik) zwei Tugenden ein, die der Gerechtigkeit und die der Menschenliebe. (E. 212.)

5) Kritik der Pflichten gegen uns selbst.

Pflichten gegen uns selbst müssen, wie alle Pflichten, entweder Rechts- oder Liebespflichten sein. Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich, wegen des volenti non fit injuria; da nämlich Das, was ich thue, alle Mal Das ist, was ich will, so geschieht mir von mir selbst auch stets nur was ich will, folglich nie Unrecht. Was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet hier die

Moral ihre Arbeit bereits gethan und kommt zu spät, da Jeder schon von selbst sich liebt und was Jeder schon von selbst thut, nicht unter den Begriff der Pflicht gehört. Was man gewöhnlich als Pflichten gegen uns selbst aufstellt, ist zuvörderst ein seichtes Raisonnement gegen den Selbstmord. Doch die wirklich ächten moralischen Motive gegen den Selbstmord gehören einer höheren, über die gewöhnliche Ethik hinausgehenden Betrachtungsweise an (vergl. Selbstmord). Was nun noch außerdem unter der Rubrik von Selbstpflichten vorgetragen zu werden pflegt, sind theils Klugheitsregeln, theils diätetische Vorschriften, welche alle beide nicht in die Moral gehören. (E. 126—128.)

Pfuscher. Pfuscherei.

Alle Pfuscher sind es im letzten Grunde dadurch, daß ihr Intellect, dem Willen noch zu fest verbunden, nur unter dessen Anspornung in Thätigkeit geräth und daher eben ganz in dessen Dienste bleibt. Sie sind demzufolge keiner andern, als persönlicher Zwecke fähig. Diesen gemäß schaffen sie schlechte Gemälde, geistlose Gedichte, seichte, absurde, sehr oft auch unredliche Philosopheme. All ihr Thun und Dichten ist also persönlich. Daher gelingt es ihnen höchstens, sich das Aeußere, Zufällige und Beliebige fremder, ächter Werke als Manier anzueignen, wo sie dann, statt des Kerns, die Schale fassen, jedoch vermeinen, Alles erreicht, ja, jene übertroffen zu haben. (W. II, 437; I, 278.) Ein willkürliches Spielen mit den Mitteln der Kunst, ohne eigentliche Kenntniß des Zwecks, ist in jeder der Grundcharakter der Pfuscherei. Ein solches zeigt sich in den nichts tragenden Stützen, den zwecklosen Voluten, Bauschungen und Vorsprüngen schlechter Architectur, in den nichtssagenden Läufen und Figuren, nebst dem zwecklosen Lärm schlechter Musik, im Klingklang der Reime sinnarmer Gedichte u. s. w. (W. II, 464. 472. — Vergl. auch Manier.)

Phänomena.

Die Eleatischen Philosophen sind wohl die ersten, welche des Gegensatzes inne geworden sind zwischen dem Angeschauten und Gedachten, φαινομενα und νοουμενα. (P. I, 36. W. I, 84.) Das Letztere allein war ihnen das wahrhaft Seiende, das οντως ον. Sie unterschieden also eigentlich schon zwischen Erscheinung, φαινομενον, und Ding an sich, οντως ον. Letzteres konnte nicht sinnlich angeschaut, sondern nur denkend erfaßt werden, war demnach νοουμενον. (P. I, 36 fg.)

Phantasie.

1) Wer mit viel Phantasie begabt ist.

Viel Phantasie hat der, dessen anschauende Gehirnthätigkeit stark genug ist, nicht jedes Mal der Erregung der Sinne zu bedürfen, um in Activität zu gerathen. (P. II, 639.)

2) Wann die Phantasie am thätigsten ist.

Die Phantasie ist um so thätiger, je weniger äußere Anschauung uns durch die Sinne zugeführt wird. Lange Einsamkeit, im Gefängniß, oder in der Krankenstube, Stille, Dämmerung, Dunkelheit sind ihrer Thätigkeit förderlich; unter dem Einfluß derselben beginnt sie unaufgefordert ihr Spiel. Umgekehrt, wann der Anschauung viel realer Stoff von außen gegeben wird, wie auf Reisen, im Weltgetümmel, am hellen Mittage, dann feiert die Phantasie. (P. II, 639 fg.)

3) Die Nahrung der Phantasie.

Obgleich die Phantasie gerade dann feiert, wann der Anschauung viel realer Stoff von außen geboten wird; so muß sie doch, um sich fruchtbar zu erweisen, vielen Stoff von der Außenwelt empfangen haben; denn diese allein füllt ihre Vorrathskammer. Aber es ist mit der Nahrung der Phantasie, wie mit der des Leibes. Wann diesem so eben von außen viel Nahrung zugeführt worden, die er zu verdauen hat, dann ist er gerade am untüchtigsten zu jeder Leistung und feiert gern; und doch ist es eben diese Nahrung, der er alle Kräfte verdankt, welche er nachher zur rechten Zeit äußert. (P. II, 640.)

4) Die Phantasie als Werkzeug des Denkens.

Alles Urdenken geschieht in Bildern; darum ist die Phantasie ein so nothwendiges Werkzeug desselben, und werden phantasielose Köpfe nie etwas Großes leisten, — es sei denn in der Mathematik. (W. II, 77.)

5) Die Phantasie als Hülfsmittel des Gedächtnisses. (S. unter Gedächtniß: Einfluß der Anschaulichkeit der Vorstellungen.)

6) Die Phantasie als wesentlicher Bestandtheil der Genialität. (S. Genie. Genialität.)

7) Unterschied zwischen Phantasiebildern und Träumen. (S. Traum.)

8) Die Zügelung der Phantasie als eine Bedingung des Lebensglücks.

In Allem, was unser Wohl und Wehe betrifft, sollen wir die Phantasie im Zügel halten; also zuvörderst keine Luftschlösser bauen, weil diese zu kostspielig sind, indem wir, gleich darauf, sie unter Seufzern wieder einzureißen haben. Aber noch mehr sollen wir uns hüten, durch das Ausmalen blos möglicher Unglücksfälle unser Herz zu ängstigen. Wir sollen die Dinge, welche unser Wohl und Wehe betreffen, blos mit dem Auge der Vernunft und der Urtheilskraft betrachten, die Phantasie soll dabei aus dem Spiele bleiben; denn nrtheilen kann sie nicht, sondern bringt bloße Bilder vor die Augen, welche das Gemüth

unnützer und oft sehr peinlicher Weise bewegen. Zur anempfohlenen Zügelung der Phantasie gehört auch, ihr nicht die Wiedervergegenwärtigung und Ausmalung ehemals erlittener Verluste, Beleidigungen, Kränkungen u. s. w. zu gestatten, weil wir dadurch den längst schlummernden Unwillen, Zorn und alle das Gemüth verunreinigenden Leidenschaften wieder aufregen. (P. I, 461—464. 468.)

Phantasma.

1) Unterschied zwischen Phantasma und Begriff. (S. unter Begriff: Repräsentanten der Begriffe.)

2) Wandelbarkeit der Phantasmen im Gedächtniß.

Eine Erinnerung ist keineswegs, wie die gewöhnliche Darstellung es annimmt, immer die selbe Vorstellung, die gleichsam aus ihrem Behältniß wieder hervorgeholt wird, sondern jedesmal entsteht wirklich eine neue, nur mit besonderer Leichtigkeit durch die Uebung; daher kommt es, daß Phantasmen, welche wir im Gedächtniß aufzubewahren glauben, eigentlich aber nur durch öftere Wiederholung üben, unvermerkt sich ändern, was wir inne werden, wenn wir einen alten bekannten Gegenstand nach langer Zeit wiedersehen und er dem Bilde, das wir von ihm mitbringen, nicht vollkommen entspricht. (S. 147.)

3) Das Phantasma als ein Hülfsmittel bei Bekämpfung des Affects. (S. unter Affect: Gegenmittel gegen den Affect.)

Phantast.

Wie man ein wirkliches Object auf zweierlei entgegengesetzte Weise betrachten kann: rein objectiv, genial, die Idee desselben erfassend; oder gemein, blos in seinen dem Satz vom Grunde gemäßen Relationen zu andern Objecten und zum eigenen Willen; so kann man auch ebenso ein Phantasma auf beide Weisen anschauen. In der ersten Art betrachtet, ist es ein Mittel zur Erkenntniß der Idee, im zweiten Fall wird das Phantasma verwendet, Luftschlösser zu bauen, die der Selbstsucht und der eigenen Laune zusagen. Der dieses Spiel Treibende ist ein Phantast; er wird leicht die Bilder, mit denen er sich einsam ergötzt, in die Wirklichkeit mischen, und dadurch für sie untauglich werden; er wird die Gaukeleien seiner Phantasie vielleicht niederschreiben, wo sie die gewöhnlichen Romane aller Gattungen geben, die seines Gleichen und das große Publicum unterhalten, indem die Leser sich an die Stelle des Helden träumen und dann die Darstellung sehr „gemüthlich" finden. (W. I, 220.)

Philister.

1) Definition des Philisters.

Nach der höhern transscendentalen Definition sind die Philister Leute, die immerfort auf das Ernstlichste beschäftigt sind mit einer Realität,

die keine iſt. (P. I, 362.) Vom populären Standpunkt aus betrachtet, bildet der Philiſter den Gegenſatz zum Muſenſohn, iſt der αμουσος ανηρ, der Menſch, der in Folge des ſtreng und knapp normalen Maßes ſeiner intellectuellen Kräfte keine geiſtige Bedürfniſſe hat. (P. I, 362 fg.)

2) Folgen aus der Grundeigenſchaft des Philiſters.

Aus der Grundeigenſchaft des Philiſters, daß er ohne geiſtige Bedürfniſſe iſt, folgt erſtlich in Hinſicht auf ihn ſelbſt, daß er ohne geiſtige Genüſſe bleibt. Wirkliche Genüſſe für ihn ſind allein die ſinnlichen. Dieſe aber ſind bald erſchöpft, und der Philiſter fällt, beſonders wenn er im Wohlſtand lebt, unausbleiblich der Langeweile anheim. Allenfalls bleiben ihm noch die Genüſſe der Eitelkeit. Zweitens in Hinſicht auf Andere folgt aus der Grundeigenſchaft des Philiſters, daß, da er keine geiſtige Bedürfniſſe hat, er nicht den ſuchen wird, der dieſe zu befriedigen im Stande iſt. Ueberwiegend geiſtige Fähigkeiten an Anderen erregen vielmehr ſeinen Widerwillen, ja ſeinen Haß, weil er dabei nur ein läſtiges Gefühl von Inferiorität und dazu einen heimlichen Neid verſpürt. Seine Werthſchätzung fällt demnach nicht geiſtiger Größe, ſondern ausſchließlich dem Range und Reichthum, der Macht und dem Einfluß zu. — Das große Leiden aller Philiſter iſt, daß Idealitäten ihnen keine Unterhaltung gewähren, ſondern ſie, um der Langeweile zu entgehen, ſtets der Realitäten bedürfen. Dieſe aber ſind theils bald erſchöpft, theils führen ſie Unheil herbei. (P. I, 363 fg. M. 313 fg.)

Philoſoph.

1) Anlage, Eigenſchaften und Erforderniſſe des Philoſophen.

Die, welche durch das Studium der Geſchichte der Philoſophie Philoſophen zu werden hoffen, ſollten aus derſelben vielmehr entnehmen, daß Philoſophen, eben ſo ſehr wie Dichter, nur geboren werden, und zwar viel ſeltener. (P. II, 8.)

Die eigentliche philoſophiſche Anlage beſteht zunächſt darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche ſich zu verwundern fähig iſt, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erſcheinung zu ſeinem Problem zu machen. Der Intellect des gewöhnlichen Menſchen, ſeiner urſprünglichen Beſtimmung, als Medium der Motive dem Willen dienſtbar zu ſein, noch ganz treu geblieben, iſt weit davon entfernt, ſich vom Ganzen der Dinge gleichſam ablöſend, demſelben gegenüber zu treten, und ſo einſtweilen als für ſich beſtehend, die Welt rein objectiv aufzufaſſen. Hingegen iſt die hieraus entſpringende philoſophiſche Verwunderung im Einzelnen durch höhere Entwickelung der Intelligenz bedingt. (W. II, 176. N. 75. M. 748.)

Mit der Steigerung der Deutlichkeit des Bewußtſeins tritt mehr und mehr die Beſonnenheit ein und dadurch kommt es allmälig dahin

daß bisweilen es wie ein Blitz durch den Kopf fährt mit „was ist das Alles?“ oder auch mit „wie ist es eigentlich beschaffen?“ Die erstere Frage wird, wenn sie große Deutlichkeit und anhaltende Gegenwart erlangt, den Philosophen, und die andere eben so den Künstler oder Dichter machen. Dieserhalb also hat der hohe Beruf dieser Beiden seine Wurzel in der Besonnenheit. (W. II, 435 fg. Vergl. Besonnenheit.)

Die gewöhnlichen Menschen sehen in den Dingen stets nur das Einzelne und Individuelle derselben, der Philosoph dagegen das Allgemeine. Jene sind sich nur bewußt, der und der Mensch zu sein, daß sie aber überhaupt ein Mensch sind und welche Corollarien hieraus folgen, das fällt ihnen kaum ein, ist aber gerade Das, was den Philosophen beschäftigt. (P. II, 3 fg.)

Zu wirklichen und ächten Leistungen in der Philosophie ist, wie in der Poesie und den schönen Künsten, die erste Bedingung ein ganz abnormer Hang, der, gegen die Regel der menschlichen Natur, an die Stelle des subjectiven Strebens nach dem Wohl der eigenen Person, ein völlig objectives, auf eine der Person fremde Leistung gerichtetes Streben setzt und eben deshalb sehr treffend excentrisch genannt, mitunter wohl auch als donquichotisch verspottet wird. (P. I, 164.)

Zum Philosophiren sind die zwei ersten Erfordernisse diese: erstlich, daß man den Muth habe, keine Frage auf dem Herzen zu behalten, und zweitens, daß man alles Das, was sich von selbst versteht, sich zum deutlichen Bewußtsein bringe, um es als Problem aufzufassen. Endlich auch muß, um eigentlich zu philosophiren, der Geist wahrhaft müßig sein; er muß keine Zwecke verfolgen und also nicht vom Willen gelenkt werden, sondern sich ungetheilt der Belehrung hingeben, welche die anschauliche Welt und das eigene Bewußtsein ihm ertheilt. (P. II, 4.)

Auf Offenbarungen wird in der Philosophie nichts gegeben, daher ein Philosoph vor allen Dingen ein Ungläubiger sein muß. (N. Vorrede X, Anmerk.)

Die Fähigkeit zur Philosophie besteht in Dem, worein Plato sie setzte, im Erkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. (W. I, 98.)

Wem nicht zu Zeiten die Menschen und alle Dinge wie bloße Phantome oder Schattenbilder vorkommen, der hat keine Anlage zur Philosophie; denn Jenes entsteht aus dem Contrast der einzelnen Dinge mit der Idee, deren Erscheinung sie sind, und die Idee ist nur für das höher gesteigerte Bewußtsein zugänglich. (H. 295.) Platon sagt öfter, daß die Menschen nur im Traume leben, der Philosoph allein sich zu wachen bestrebe. (W. I, 20.)

Beim Philosophiren darf es, so sehr auch der Kopf oben zu bleiben hat, doch nicht so kaltblütig hergehen, daß nicht am Ende der ganze Mensch, mit Herz und Kopf, zur Action käme und durch und durch

erschüttert würde. Philosophie ist kein Algebra-Exempel. Vielmehr hat Vauvenargue Recht, indem er sagt: les grandes pensées viennent du coeur. (P. II, 9.)

Dem Philosophen muß bei aller Lebhaftigkeit der Anschauung die Reflexion immer ganz nahe liegen; ja, er muß einen gleichsam instinctartigen Trieb haben, Alles, was er anschaulich erkannt, sogleich in Begriffen auszudrücken, wie geborene Maler bei Allem, was sie sehen und bewundern, sogleich zum Griffel greifen. (M. 719. H. 298 fg.)

Mehr, als jeder Andere, soll der Philosoph aus der Urquelle alles unsers Erkennens, der Anschauung, schöpfen und daher stets die Dinge selbst, die Natur, die Welt, das Leben ins Auge fassen, sie, und nicht die Bücher, zum Texte seiner Gedanken machen, auch stets an ihnen alle fertig überkommenen Begriffe prüfen und controliren, die Bücher hingegen nur als Beihülfe benutzen. An der Natur, der Wirklichkeit, die nie lügt, hat der Philosoph sein Studium zu machen, und zwar an ihren großen, deutlichen Zügen, ihrem Haupt- und Grundcharakter. Demnach hat er die wesentlichen und allgemeinen Erscheinungen zum Gegenstande seiner Betrachtung zu machen, hingegen die seltenen, vorüberfliegenden, speciellen, mikroskopischen den Fachgelehrten zu überlassen. (P. II, 8. 51.)

Der Philosoph muß alle Felder übersehen, ja, in gewissem Grade darauf zu Hause sein, wobei diejenige Vollkommenheit, welche man nur durch das Detail erlangt, nothwendig ausgeschlossen bleibt. Die mit dem Detail der Specialwissenschaften beschäftigten Gelehrten sind den Genfer Arbeitern zu vergleichen, deren Einer lauter Räder, der Andere lauter Federn, der Dritte lauter Ketten macht; der Philosoph hingegen dem Uhrmacher, der aus dem Allen erst ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat. Auch kann man sie den Musicis im Orchester vergleichen, von welchen jeder Meister auf seinem Instrument ist, den Philosophen hingegen dem Kapellmeister, der die Natur und Behandlungsweise jedes Instruments kennen muß, ohne jedoch sie alle, oder nur eines, in großer Vollkommenheit zu spielen. (W. II, 141 fg.)

2) Unterschied zwischen dem Philosophen und Gelehrten. (S. Denker und Gelehrsamkeit.)

3) Unterschied zwischen dem Philosophen und Dichter.

Der Dichter bringt Bilder des Lebens, menschliche Charaktere und Situationen vor die Phantasie, setzt das Alles in Bewegung und überläßt nun Jedem, bei diesen Bildern so weit zu denken, wie seine Geisteskraft reicht. Deshalb kann er Menschen von den verschiedensten Fähigkeiten genügen. Der Philosoph hingegen bringt nicht in jener Weise das Leben selbst, sondern die fertigen, von ihm daraus abstrahirten Gedanken, und fordert nun, daß sein Leser eben so und eben so weit denke, wie er selbst. Dadurch wird sein Publicum sehr klein. (P. II, 5 fg.)

In Folge der wesentlich polemischen Natur der philosophischen Systeme ist es unendlich schwerer, als Philosoph Geltung zu erlangen, denn als Dichter. Verlangt doch des Dichters Werk vom Leser nichts weiter, als einzutreten in die Reihe der ihn unterhaltenden oder erhebenden Schriften, und eine Hingebung auf wenige Stunden. Das Werk des Philosophen hingegen will seine Denkungsart umwälzen. Die Größe des philosophischen Publicums verhält sich zu der des dichterischen, wie die Zahl der Leute, die belehrt, zu der, die unterhalten sein wollen. (P. II, 6.)

Den schönen Künsten, selbst der Poesie, schadet es wenig, daß sie auch zum Erwerb dienen; denn jedes ihrer Werke hat eine gesondrte Existenz für sich und das Schlechte kann das Gute so wenig verdrängen, wie verdunkeln. Aber die Philosophie ist ein Ganzes, also eine Einheit, und ist auf Wahrheit, nicht auf Schönheit gerichtet; es giebt vielerlei Schönheit, aber nur eine Wahrheit, wie viele Musen, aber nur eine Minerva. Eben deshalb darf der Dichter getrost verschmähen, das Schlechte zu geißeln; aber der Philosoph kann in den Fall kommen, dies thun zu müssen. (P. I, 168.)

Der Dichter kann, um nicht von seinen poetischen Gaben leben und sie durch schnöden Erwerb profaniren zu müssen, neben der Poesie ein Gewerbe treiben. Wenn jene dann auch sich etwas beengt und behindert fühlen sollten; so können sie dabei doch gedeihen, weil ja der Dichter nicht große Kenntnisse und Wissenschaft zu erwerben braucht, wie dies der Fall des Philosophen ist. Der Philosoph hingegen kann aus dem angeführten Grunde nicht wohl ein Gewerbe neben der Philosophie treiben. Da nun aber das Geldverdienen mit der Philosophie seine anderweitigen und großen Nachtheile hat, so ist der Philosoph glücklich zu schätzen, der sich eines Erbguts erfreut. (P. II, 461 fg.)

Ein Dichter ist man nicht ohne einen gewissen Hang zur Verstellung und Falschheit; hingegen ein Philosoph nicht ohne einen gerade entgegengesetzten Hang. Dies ist wohl eine Fundamentaldifferenz beider Geistesrichtungen, die den Philosophen höher stellt, wie er denn auch wirklich höher steht und seltener ist. (H. 295.)

4) Unterschied zwischen dem Philosophen und Sophisten.

Das Geldverdienen mit der Philosophie war und blieb bei den Alten das Merkmal, welches den Sophisten vom Philosophen unterschied. Das Verhältniß der Sophisten zu den Philosophen war demnach ganz analog dem zwischen den Mädchen, die sich aus Liebe hingegeben haben, und den bezahlten Freudenmädchen. Diese uralte Ansicht hat ihren guten Grund und beruht darauf, daß die Philosophie gar viele Berührungspunkte mit dem Leben, dem öffentlichen, wie dem der Einzelnen hat; weshalb, wenn Erwerb damit getrieben wird, alsbald die Absicht das Uebergewicht über die Einsicht erhält und aus angeblichen Philosophen blos Parasiten der Philosophie werden; solche aber werden dem Wirken der ächten Philosophen hemmend und feindlich

entgegentreten, ja sich gegen sie verschwören, um nur was ihre Sache fördert zur Geltung zu bringen. (P. I, 166—169; II, 462. W. II, 178 fg.)

Philosophenversammlungen.

Philosophenversammlungen sind eine contradictio in adjecto, da Philosophen selten im Dual und fast nie im Plural zugleich auf der Welt sind. (P. I, 195.)

Philosophie.

1) Ursprung der Philosophie.

Die Philosophie entspringt aus einer Verwunderung über die Welt und unser eigenes Dasein, indem diese sich dem Intellect als ein Räthsel aufdringen, dessen Lösung sodann die Menschheit ohne Unterlaß beschäftigt. (W. II, 175—177. 188. Vergl. auch unter Metaphysik: Ursprung der Metaphysik.)

Unsere stets an Individualität gebundene und eben hierin ihre Beschränkung habende Erkenntniß bringt es nothwendig mit sich, daß Jeder nur Eines sein, hingegen alles Andere erkennen kann, welche Beschränkung eben eigentlich das Bedürfniß der Philosophie erzeugt. (W. I, 125. H. 300.)

Der Trieb zu philosophiren, der sehr allgemein in der Menschheit ist, der selbst des Rohesten sich bemächtigt, kommt nicht etwa daher, daß der Mensch sich erhaben über die Natur fühlt, daß sein Geist ihn in Sphären höherer Art, aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit zieht, das Irdische ihm nicht genügt u. dgl. m. Der Fall ist selten. Sondern es kommt daher, daß der Mensch mittelst der Besonnenheit, die ihm die Vernunft giebt, das Mißliche seiner Lage einsieht, und es ihm schlecht gefällt, sein Dasein als ganz precair und sowohl in Hinsicht auf dessen Anfang, als auf dessen Ende, ganz dem Zufall unterworfen zu sehen, noch dazu es auf jeden Fall als äußerst kurz zwischen zwei unendlichen Zeiten zu finden, ferner seine Person als verschwindend klein im unendlichen Raume und unter zahllosen Wesen. Dieselbe Vernunft, die ihn treibt, für die Zukunft in seinem Leben zu sorgen, treibt ihn auch, über die Zukunft nach seinem Leben sich Sorge zu machen. Er wünscht das All zu begreifen, hauptsächlich, um sein Verhältniß zu diesem All zu erkennen. Sein Motiv ist hier, wie meistens, egoistisch. (M. 739 fg.)

2) Aufgabe der Philosophie.

Der Satz vom Grunde erklärt Verbindungen der Erscheinungen, nicht diese selbst; daher kann Philosophie nicht darauf ausgehen, eine causa efficiens oder eine causa finalis der ganzen Welt zu suchen. Die wahre Philosophie sucht keineswegs, woher oder wozu die Welt da sei; sondern blos was die Welt ist. Zwar könnte man sagen, das Was der Welt erkenne ein Jeder ohne weitere Hülfe, da er das

Subject des Erkennens, dessen Vorstellung sie ist, selbst ist. Allein diese Erkenntniß ist eine anschauliche, ist in concreto; dieselbe in abstracto wiederzugeben, das successive, wandelbare Anschauen und überhaupt alles Das, was der weite Begriff Gefühl umfaßt, zu einem abstracten, deutlichen, bleibenden Wissen zu erheben, ist die Aufgabe der Philosophie. Sie muß demnach eine Aussage in abstracto vom Wesen der gesammten Welt sein, vom Ganzen, wie von allen Theilen. Um aber dennoch nicht in eine endlose Menge von einzelnen Urtheilen sich zu verlieren, muß sie sich der Abstraction bedienen und alles Einzelne im Allgemeinen denken, seine Verschiedenheiten aber auch wieder im Allgemeinen; daher wird sie theils trennen, theils vereinigen, um alles Mannigfaltige der Welt überhaupt, seinem Wesen nach, in wenige abstracte Begriffe zusammengefaßt, dem Wissen zu überliefern. Die Philosophie wird demnach eine Summe sehr allgemeiner Urtheile sein, deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesammtheit ist, ohne irgend etwas auszuschließen; sie wird sein eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstracten Begriffen, welche allein möglich ist durch Vereinigung des wesentlich Identischen in einen Begriff und Aussonderung des Verschiedenen zu einem andern. (W. I, 98 fg. 453. 320.)

Jeder ist noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntniß der Welt entfernt, der vermeint, das Wesen derselben irgendwie historisch fassen zu können; welches aber der Fall ist, sobald in seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgend ein Werden, oder Gewordensein, oder Werdenwerden sich vorfindet. Solches historisches Philosophiren liefert in den meisten Fällen eine Kosmogonie. Es laborirt an dem Fehler, die Zeit für eine Bestimmung der Dinge an sich zu nehmen und daher bei der Erscheinung stehen zu bleiben. Die ächte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinausführt, ist gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, nicht nach einer der Gestalten des Satzes vom Grunde betrachtet; sondern umgekehrt gerade Das, was nach Aussonderung dieser ganzen Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfene, immer sich gleiche Wesen der Welt, die Ideen derselben, zum Gegenstand hat. (W. I, 322 fg.)

Die Philosophie soll immanent sein und nicht sich versteigen zu überweltlichen Dingen, sondern sich darauf beschränken, die gegebene Welt von Grund aus zu verstehen; diese giebt Stoff genug. (P. II, 94.)

Philosophie ist eigentlich das Bestreben, durch die Vorstellung hindurch Das zu erkennen, was nicht Vorstellung ist und doch auch in uns selbst zu finden sein muß, sonst wir bloße Vorstellungen wären. (P. 338.)

Die Philosophie ist so lange vergeblich versucht worden, weil man sie auf dem Wege der Wissenschaft, statt auf dem der Kunst suchte. Man suchte das Warum, statt das Was zu betrachten; man strebte nach der Ferne, statt das überall Nahe zu ergreifen; man ging nach Außen in allen Richtungen, statt in sich zu gehen, wo jedes Räthsel zu lösen ist. (M. 718—720. H. 299. 302 fg.) Die wahre Weisheit ist nicht dadurch zu erlangen, daß man die gränzenlose Welt ausmißt, oder, was noch zweckmäßiger wäre, den endlosen Raum persönlich durchflöge; sondern vielmehr dadurch, daß man irgend ein Einzelnes ganz erforscht, indem man das wahre und eigentliche Wesen desselben vollkommen erkennen und verstehen zu lernen sucht. (W. I, 153.)

3) Unterschied der Philosophie von den Wissenschaften.

Die Philosophie oder Metaphysik, als Lehre vom Bewußtsein und dessen Inhalt überhaupt, oder vom Ganzen der Erfahrung als solcher, tritt nicht ein in die Wissenschaften; weil sie nicht ohne Weiteres der Betrachtung, die der Satz vom Grunde heischt, nachgeht, sondern zuvörderst diesen selbst zum Gegenstande hat. Sie ist als der Grundbaß aller Wissenschaften anzusehen, ist aber höherer Art, als diese, und der Kunst fast so sehr, als der Wissenschaft, verwandt. (W. II, 140.)

Die Philosophie hat zwar zu ihrem Gegenstande die Erfahrung, aber nicht, gleich den übrigen Wissenschaften, diese oder jene bestimmte Erfahrung; sondern die Erfahrung selbst, überhaupt und als solche, ihrer Möglichkeit, ihrem Gebiete, ihrem wesentlichen Inhalte, ihren innern und äußern Elementen, ihrer Form und Materie nach. (P. II, 18.)

Da, wo die Naturwissenschaft, ja jede Wissenschaft, die Dinge stehen läßt, indem nicht nur ihre Erklärung derselben, sondern sogar das Princip dieser Erklärung, der Satz vom Grunde, nicht über diesen Punkt hinausführt, da nimmt eigentlich die Philosophie die Dinge auf und betrachtet sie nach ihrer, von jener ganz verschiedenen Weise. — Die Philosopie hat das Eigene, daß sie gar nichts als bekannt voraussetzt, sondern Alles ihr in gleichem Maße fremd und ein Problem ist, nicht nur die Verhältnisse der Erscheinungen, sondern auch diese selbst, ja, der Satz vom Grunde selbst, auf welchen Alles zurückzuführen die andern Wissenschaften zufrieden sind, durch welche Zurückführung bei ihr aber nichts gewonnen wäre, da ein Glied der Reihe ihr so fremd ist, wie das andere, ferner auch jene Art des Zusammenhanges selbst ihr eben so gut Problem ist, als das durch ihn Verknüpfte, und dieses wieder nach aufgezeigter Verknüpfung so gut, als vor derselben. Denn eben Jenes, was die Wissenschaften voraussetzen und ihren Erklärungen zum Grunde legen und zur Gränze setzen, ist gerade das eigentliche Problem der Philosophie, die folglich insofern

da anfängt, wo die Wissenschaften aufhören. (W. I, 96 fg. Vergl. auch unter Metaphysik: Verhältniß der Metaphysik zur Physik.)

Der Philosoph bleibt nicht bei der Maschinerie der Welt stehen, wie der Astronom, sondern sucht den Sinn derselben zu enträthseln. (P. II, 685; I, 136.)

4) Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie.

Das Reden von einer christlichen Philosophie kommt ungefähr so heraus, wie wenn man von einer christlichen Arithmetik reden wollte, die fünf gerade sein ließe. Dergleichen von Glaubenslehren entnommene Epitheta sind zudem der Philosophie offenbar unanständig, da sie sich für den Versuch der Vernunft giebt, aus eigenen Mitteln und unabhängig von aller Auctorität das Problem des Daseins zu lösen. Als Wissenschaft hat sie durchaus nicht damit zu thun, was geglaubt werden darf, oder soll, oder muß; sondern blos damit, was sich wissen läßt. Sollte dieses nun auch als etwas ganz Anderes sich ergeben, als was man zu glauben hat; so würde selbst dadurch der Glaube nicht beeinträchtigt sein; denn dafür ist er Glaube, daß er enthält, was man nicht wissen kann. (P. I, 155.)

Die Philosophie ist wesentlich Weltweisheit; ihr Problem ist die Welt, mit dieser allein hat sie es zu thun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden. (W. II, 209.) Die Philosophie muß Kosmologie bleiben und kann nicht Theologie werden. (W. II, 700.)

Die, welche die Philosophie als speculative Theologie betrachten und behandeln, wissen nichts davon, daß man frei und unbefangen an das Problem des Daseins gehen und die Welt nebst dem Bewußtsein, darin sie sich darstellt, als das allein Gegebene, das Problem, das Räthsel der alten Sphinx, vor die man hier kühn getreten ist, betrachten soll. Sie ignoriren klüglich, daß Theologie, wenn sie Eingang in die Philosophie verlangt, gleich allen andern Lehren, erst ihr Creditiv vorzuweisen hat. Die Philosophie ist keine Kirche und keine Religion. Sie ist das kleine Fleckchen auf der Welt, wo die stets und überall gehaßte und verfolgte Wahrheit ein Mal alles Druckes und Zwanges ledig sein, ja sogar die Prärogative und das große Wort haben, absolut allein herrschen und kein Anderes neben sich gelten lassen soll. (P. I, 205 fg.)

Die Philosophie macht den Anspruch und hat daher die Verpflichtung, in Allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu sein; denn sie wendet sich an das Denken und die Ueberzeugung. Die Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr fassen würden, hat auch nur die Verpflichtung, sensu allegorico wahr zu sein. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen. (W. II, 183. 721. H. 296. Vergl. auch unter Metaphysik: Unterschied zweier Arten von Metaphysik.)

5) Verhältniß der Philosophie zur Kunst. (S. unter Kunst: Verwandtschaft der Kunst mit der Philosophie und Unterschied beider.)

6) Verhältniß der Philosophie zur Geschichte. (S. Geschichte.)

7) Methode der Philosophie.

Der gegebene Stoff jeder Philosophie ist kein anderer, als das empirische Bewußtsein, welches in das Bewußtsein des eigenen Selbst (Selbstbewußtsein) und in das Bewußtsein anderer Dinge (äußere Anschauung) zerfällt. Denn dies allein ist das Unmittelbare, das wirklich Gegebene. Jede Philosophie, die statt hiervon auszugehen, beliebig gewählte abstracte Begriffe, wie z. B. Absolutum, absolute Substanz, Gott, Unendliches, Endliches, absolute Identität, Sein, Wesen u. s. w. zum Ausgangspunkte nimmt, schwebt ohne Anhalt in der Luft, kann daher nie zu einem wirklichen Ergebniß führen. Eine Philosophie aus bloßen Begriffen würde eigentlich unternehmen, aus bloßen Theilvorstellungen (denn das sind die Abstractionen) herauszubringen, was in den vollständigen Vorstellungen (den Anschauungen), daraus jene durch Weglassen abgezogen sind, nicht zu finden ist. Die Möglichkeit der Schlüsse verleitet hiezu, weil hier die Zusammenfügung der Urtheile ein neues Resultat giebt; wiewohl mehr scheinbar, als wirklich, indem der Schluß nur heraushebt, was in den gegebenen Urtheilen schon lag; da ja die Conclusion nicht mehr enthalten kann, als die Prämissen. Begriffe sind freilich das Material der Philosophie, aber nur so, wie der Marmor das Material des Bildhauers ist; sie soll nicht aus ihnen, sondern in sie arbeiten, d. h. ihre Resultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen, als dem Gegebenen, ausgehen. (W. II, 89 fg.)

Allgemeine Begriffe sollen zwar der Stoff sein, in welchen die Philosophie ihre Erkenntniß absetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, aus der sie solche schöpft, also der terminus ad quem, nicht a quo. Sie ist nicht, wie Kant sie definirt, eine Wissenschaft aus Begriffen, sondern in Begriffen, aus der anschaulichen Erkenntniß, der alleinigen Quelle aller Evidenz, geschöpft. (W. II, 48; I, 537.) Ist doch das ganze Eigenthum der Begriffe nichts Anderes, als was darin niedergelegt worden, nachdem man es der anschaulichen Erkenntniß abgeborgt und abgebettelt hatte, dieser wirklichen und unerschöpflichen Quelle aller Einsicht. Daher läßt eine wahre Philosophie sich nicht herausspinnen aus bloßen abstracten Begriffen, sondern muß gegründet sein auf Beobachtung und Erfahrung, sowohl innere als äußere. Auch nicht durch Combinationsversuche mit Begriffen in der Weise Fichtes, Schellings, Hegels wird je etwas Rechtes in der Philosophie geleistet werden. (P. II, 9.) Wenn alle Lehren einer Philosophie blos eine aus der andern und zuletzt wohl gar aus einem ersten Satze abgeleitet sind; so muß sie arm und mager, mithin auch lang-

weilig ausfallen; da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich schon selbst besagt; zudem hängt dann Alles von der Richtigkeit *eines* Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. (W. II, 207. P. I, 142 fg. — Vergl. auch unter **Abstract**: Gegen das Ausgehen von abstracten Begriffen in der Philosophie; ferner unter **Metaphysik**: Erkenntnißquellen der Metaphysik; und unter **Methode**: Allgemeine Regel zur Methode alles Philosophirens.)

Der philosophische Schriftsteller ist der Führer und sein Leser der Wanderer. Sollen sie zusammen ankommen, so müssen sie vor allen Dingen zusammen ausgehen. Daher ist nur das uns Allen gemeinsame empirische Bewußtsein der richtige Ausgangspunkt. Verkehrt hingegen ist es, den Ausgang nehmen zu wollen vom Standpunkte einer angeblich intellectuellen Anschauung hyperphysischer Verhältnisse, oder auch einer das Uebersinnliche vernehmenden Vernunft, u. s. w.; denn das Alles heißt vom Standpunkte nicht unmittelbar mittheilbarer Erkenntnisse ausgehen. (P. II, 6 fg.)

Im Großen und Ganzen betrachtet, stehen sich in der Philosophie als zwei grundverschiedene Weisen **Rationalismus** und **Illuminismus**, d. h. der Gebrauch der objectiven und der subjectiven Erkenntnißquelle gegenüber. Der Illuminismus, wesentlich nach *innen* gerichtet, hat innere Erleuchtung, intellectuelle Anschauung, u. s. w. zum Organon und schätzt den Rationalismus als das „Licht der Natur" gering. Sein Grundgebrechen ist, daß seine Erkenntniß eine *nicht mittheilbare* ist. Als nicht mittheilbar ist eine dergleichen Erkenntniß auch *unerweislich*. Allein die Philosophie soll *mittheilbare* Erkenntniß, muß daher Rationalismus sein und darf daher nicht unternehmen, die letzten Aufschlüsse über das Dasein der Welt zu geben, sondern nur so weit gehen, als es auf dem objectiven, rationalistischen Wege möglich ist. Das laute Berufen auf intellectuelle Anschauung und die dreiste Erzählung ihres Inhalts, mit dem Anspruch auf objective Gültigkeit derselben, wie bei Fichte und Schelling, ist unverschämt und verwerflich. Die Systeme, welche von einer intellectuellen Anschauung, d. i. einer Art Ekstase oder Hellsehen, ausgehen, geben keine Gewährleistung; jede so gewonnene Erkenntniß muß als subjectiv, individuell und folglich problematisch, abgewiesen werden. (P. II, 9—11. W. II, 207.)

An sich selbst ist zwar der Illuminismus ein natürlicher und insofern zu rechtfertigender Versuch zur Ergründung der Wahrheit. Denn der nach **Außen** gerichtete Intellect, als bloßes Organ für die Zwecke des **Willens** und folglich als blos Secundäres, ist doch nur ein **Theil** unsers gesammten menschlichen Wesens. Was kann also natürlicher sein, als, wenn es mit dem objectiv erkennenden Intellect mißlungen ist, nunmehr unser ganzes übriges Wesen, welches doch auch Ding an sich sein muß, mit ins Spiel zu bringen, um durch selbiges Hülfe zu suchen. Aber die allein richtige und objectiv gültige Art,

solches auszuführen, ist, daß man die empirische Thatsache eines in unserm Innern sich kundgebenden, ja dessen alleiniges Wesen ausmachenden Willens auffasse und sie zur Erklärung der objectiven, äußern Erkenntniß anwende. Hingegen führt der Weg des Illuminismus aus den dargelegten Gründen nicht zum Zwecke. (P. II, 11 fg. Vergl. auch unter Mystik: Gegensatz zwischen Mystik und Philosophie.)

Jedes angebliche voraussetzungslose Verfahren in der Philosophie ist Windbeutelei; denn immer muß man irgend etwas als gegeben ansehen, um davon auszugehen. Ein solcher Ausgangspunkt des Philosophirens, ein solches einstweilen als gegeben Genommenes, muß aber nachmals wieder compensirt und gerechtfertigt werden. Dasselbe wird nämlich entweder ein Subjectives sein, also etwa das Selbstbewußtsein, die Vorstellung; oder aber ein Objectives, etwa die reale Welt, die Natur, die Materie u. s. w. Um nun also die hierin begangene Willkürlichkeit wieder auszugleichen und die Voraussetzung zu rectificiren, muß man nachher den Standpunkt wechseln und auf den entgegengesetzten treten, von welchem aus man nun das Anfangs als gegeben Genommene in einem ergänzenden Philosophem wieder ableitet. (P. II, 35.) Jede unvollständige und einseitige Auffassung der Welt hat nur relative Wahrheit und bedarf einer Ergänzung; denn nur der höchste, Alles übersehende und in Rechnung bringende Standpunkt kann absolute Wahrheit liefern. (P. II, 13 fg.)

8) Eintheilung der Philosophie.

Die Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische ist zu verwerfen. Alle Philosophie ist immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie, bei gereifter Einsicht endlich aufgeben sollte. (W. I, 319 fg.)

Da die Philosophie die Erfahrung, nicht diese oder jene bestimmte, sondern die Erfahrung überhaupt, zu ihrem Gegenstande hat, so hat sie zuerst das Medium zu betrachten, in welchem die Erfahrung überhaupt sich darstellt, die Vorstellung. Deshalb hat jede Philosophie mit der Untersuchung des Erkenntnißvermögens anzufangen. Diese zerfällt in die Betrachtung der primären, d. i. anschaulichen Vorstellungen (Dianoiologie oder Verstandeslehre), und in die Betrachtung der secundären, d. i. abstracten Vorstellungen (Logik oder Vernunftlehre).

Die auf diese Untersuchungen folgende Philosophie im engern Sinne ist sodann Metaphysik. (P. II, 18—20. Ueber die Metaphysik und ihre Eintheilung s. Metaphysik.)

9) Geschichte der Philosophie.

a) Quelle für das Studium der Geschichte der Philosophie.

Statt der selbsteigenen Werke der Philosophen allerlei Darlegungen ihrer Lehren, oder überhaupt Geschichte der Philosophie zu lesen, ist wie wenn man sich sein Essen von einem Andern kauen lassen wollte. Würde man wohl Weltgeschichte lesen, wenn es Jedem freistünde, die ihn interessirenden Begebenheiten der Vorzeit mit eigenen Augen zu schauen? Hinsichtlich der Geschichte der Philosophie nun aber ist eine solche Autopsie ihres Gegenstandes wirklich zugänglich in den selbsteigenen Schriften der Philosophen. Aus diesen also ist das Wesentliche ihrer Lehren authentisch und unverfälscht kennen zu lernen. — Sehr zweckmäßig würde eine mit Sorgfalt und Sachkenntniß verfertigte große und allgemeine Chrestomathie aus den Werken sämmtlicher Hauptphilosophen, in chronologisch-pragmatischer Ordnung zusammengestellt, sein. (P. I, 35 fg.)

b) Uebersicht über den Zusammenhang und Entwicklungsgang in der Geschichte der Philosophie.

Es ist ein Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie und auch ein Fortschritt, so gut als in der Geschichte anderer Wissenschaften. Wenn in der Philosophie, wie die Feinde derselben behaupten, noch nie etwas geleistet worden, noch kein Fortschritt gemacht worden und eine Philosophie so viel werth wäre, als die andere; so wären nicht nur Plato, Aristoteles und Kant Narren, sondern diese unnützen Träumereien hätten auch nie die übrigen Wissenschaften weiterfördern können. Davon ist aber das Gegentheil aus dem thatsächlichen Einfluß der Philosophie auf alle Wissenschaften zu ersehen. Auch nimmt man, wenn man die Geschichte der Philosophie im Ganzen überblickt, sehr deutlich einen Zusammenhang und einen Fortschritt wahr, dem ähnlich, den unser eigener Gedankengang hat, wenn wir bei einer Untersuchung eine Vermuthung nach der andern verwerfen, eben dadurch der Gegenstand immer mehr aufgehellt wird, und wir zuletzt erkennen, entweder wie sich die Sache verhält, oder doch wie weit sich etwas davon wissen läßt. Nehmen wir nun eine gewisse nothwendige Entwickelung und Fortschreitung in der Geschichte der Philosophie an, so müssen wir auch die Irrthümer und Fehler als im gewissen Sinne nothwendige erkennen, müssen sie ansehen, wie im Leben des einzelnen vorzüglichen Menschen die Verirrungen seiner Jugend, die nicht verhindert werden durften, damit er eben vom Leben selbst diejenige Art der Belehrung und Selbstkenntniß erhielte, die eben nur durch Erfahrung erlangt wird. Demnach konnte die Geschichte der Philosophie nicht mit Kant, statt mit Thales, anfangen. Ist aber eine solche mehr oder minder genau bestimmte Nothwendigkeit in der Geschichte der Philosophie, so wird man, um Kant vollständig zu verstehen, auch seine

Vorgänger kennen müssen, zuerst die nächsten, den Chr. Wolf, den Hume, den Locke, dann aufwärts bis auf Thales. (M. 741—745.)

Im Geiste des Einzelnen ist die Anlage und der Hang, denselben Gang zu gehen, den die Erkenntniß des ganzen Menschengeschlechts gegangen ist. Dieser Gang fängt an mit dem Nachdenken über die Außenwelt, aber er endigt mit dem Nachdenken über sich selbst. Man fängt damit an, über das Object, über die Dinge der Welt bestimmte Aussprüche zu thun, wie sie an sich sind und sein müssen; dies Verfahren heißt Dogmatismus. Dann erheben sich Zweifler, Leugner, daß man irgend etwas davon wissen könne, d. i. der Skepticismus. Spät erschien, nämlich mit Kant, der Kriticismus, der als Richter Beide hört, ihre Ansprüche abwägt, durch eine Untersuchung nicht der Dinge, sondern des Erkenntnißvermögens überhaupt. In der occidentalischen Philosophie, welche wir von der orientalischen in Hindostan, die gleich Anfangs einen viel kühnern Flug nahm, gänzlich unterscheiden müssen, finden wir diesen natürlichen Gang vom Dogmatismus durch den Skepticismus hindurch zum Kriticismus. (M. 751 fg. P. II, 9. H. 297.)

c) Hinderniß des Fortschritts der Philosophie. (S. unter Metaphysik: Ursache der geringen Fortschritte der Metaphysik.)

10) Gegensatz zwischen vulgärer und höherer Philosophie.

Wegen der großen intellectuellen Verschiedenheit der Menschen paßt nicht Eine Philosophie für Alle, sondern eine jede zieht, nach Gesetzen der Wahlverwandtschaft, dasjenige Publicum an sich, dessen Bildung und Geisteskräften sie angemessen ist. Daher giebt es allezeit eine niedrige Schulmetaphysik, für den gelehrten Plebs, und eine höhere, für die Elite. Mußte doch z. B. auch Kants hohe Lehre erst für die Schulen herabgezogen, und verdorben werden durch Fries, Krug, Salat und ähnliche Leute. (P. II, 363 fg. H. 303 fg.)

Daß dieselbe Philosophie für Narren und Weise taugen solle, ist eine unbillige Forderung, angesehen, daß die intellectuelle Verschiedenheit der Menschen so groß ist, wie die moralische, und das will viel sagen. (H. 304 fg.)

11) Einfluß und Macht der Philosophie.

Die Philosophie begründet die Denkungsart des Zeitalters. (P. I, 168.) Sie leitet aus dem Fundament die Meinung; diese aber beherrscht die Welt. Daher ist die Philosophie eigentlich und wohlverstanden auch die gewaltigste materielle Macht, jedoch sehr langsam wirkend. Die jedesmalige Philosophie ist der Grundbaß der Geschichte jeder Zeit. (P. II, 598.) Wir sehen durchgängig, daß zu jeder Zeit der Stand aller übrigen Wissenschaften, ja auch der Geist der Zeit und dadurch die Geschichte der Zeit ein ganz genaues Verhältniß zur

jedesmaligen Philosophie hat. Wie die Philosophie eines Zeitalters beschaffen ist, so ist auch jedesmal alles Treiben in den übrigen Wissenschaften, in den Künsten und im Leben. (M. 742 fg.) Die Philosophie wird nicht durch den Zeitgeist bestimmt, sondern umgekehrt. Wäre im Mittelalter die Philosophie eine andere gewesen, so hätte kein Gregor VII. und keine Kreuzzüge bestehen können. Aber der Zeitgeist wirkt negativ auf die Philosophie, indem er die zu ihr fähigen Geister nicht zur Ausbildung und nicht zur Sprache gelangen läßt. (M. 744.)

12) Gränze der Philosophie.

Eine Philosophie aufstellen zu wollen, die keine Fragen mehr übrig ließe, wäre Vermessenheit. In diesem Sinne ist Philosophie wirklich unmöglich; sie wäre Allwissenheitslehre. Aber est quadam prodire tenus, si non datur ultra; es giebt eine Gränze, bis zu welcher das Nachdenken vordringen und so weit die Nacht erhellen kann, wenngleich der Horizont stets dunkel bleibt. (W. II, 677. 327. Vergl. auch unter Metaphysik: Schranken der Metaphysik und unter Ding an sich: Warum unsere Erkenntniß des Dinges an sich keine erschöpfende, adäquate ist.)

Philosophieprofessoren, s. Universitätsphilosophie.

Phlegma. Phlegmatiker.

1) Das Phlegma als Folge des Vorherrschens der Reproductionskraft.

Wenn die im Zellgewebe objectivirte Reproductionskraft, die den Hauptcharakter der Pflanze und des Pflanzlichen bildet, im Menschen vorherrscht, so vermuthen wir Phlegma, Langsamkeit, Trägheit, Stumpfsinn; wiewohl diese Vermuthung nicht immer ganz bestätigt wird. (N. 31.)

2) Gegensatz zwischen dem Phlegmatiker und dem Genie.

Genie ist durch ein leidenschaftliches Temperament bedingt, und ein phlegmatisches Genie ist undenkbar. (W. II, 319. 449. Vergl. Genie.) Andererseits sind die Phlegmatici in der Regel von sehr mittelmäßigen Geisteskräften; und ebenso stehen die nördlichen, kaltblütigen und phlegmatischen Völker im Allgemeinen den südlichen, lebhaften und leidenschaftlichen an Geist merklich nach. (W. II, 319.)

3) Die angeborene Tugend der Phlegmatiker. (S. Geduld.)

Phrenologie, s. Schädellehre.

Physiatrik, s. Krankheit.

Physik.

1) Gegenstand der Physik.

Die Physik, im weitesten Sinne genommen, hat zu ihrem Gegenstande die Erscheinung, d. i. die Oberfläche der Welt. Die genaue Kenntniß dieser ist die Physik. (P. II, 98.) Mit der Erklärung der Erscheinungen in der Welt finden wir die Physik (im weitesten Sinne des Worts) beschäftigt. (W. II, 190.)

2) Gränze der Physik.

Die Physik (dies Wort im weiten Sinne der Alten genommen), also Naturwissenschaft überhaupt, muß, indem sie ihre eigenen Wege verfolgt, in allen ihren Zweigen zuletzt auf einen Punkt kommen, bei dem ihre Erklärungen zu Ende sind; dieser ist das Metaphysische, welches sie nur als ihre Gränze, darüber sie nicht hinauskann, wahrnimmt, dabei stehen bleibt und nunmehr ihren Gegenstand der Metaphysik überläßt. Dieses der Physik Unzugängliche und Unbekannte, bei dem ihre Forschungen enden und welches nachher ihre Erklärungen als das Gegebene voraussetzen, pflegt sie zu bezeichnen mit Ausdrücken wie Naturkraft, Lebenskraft, Bildungstrieb u. dgl., welche nicht mehr sagen als X. Y. Z. (N. 4.)

3) Das Ungenügende der Physik. (S. unter Metaphysik: Verhältniß der Metaphysik zur Physik, und unter Naturalismus: Unzulänglichkeit des Naturalismus.)

4) Die absolute Physik. (S. Naturalismus.)

5) Physikalische Untersuchungen und Wahrheiten verglichen mit ethischen. (S. unter Moral: Wichtigkeit der moralischen Untersuchungen.)

6) Ueber die mechanische und atomistische Physik. (S. Mechanik und Atom, Atomistik.)

Physiker, s. Naturforscher.

Physikotheologie.

Alle Physikotheologie ist eine Ausführung des der Wahrheit (von der secundären Natur des Intellects) entgegenstehenden Irrthums, daß die vollkommenste Art der Entstehung der Dinge die durch Vermittelung eines Intellects sei. Daher eben schiebt dieselbe aller tiefern Ergründung der Natur einen Riegel vor. (W. II, 305.) Die Physikotheologie ergiebt sich als die Ausführung einer falschen Grundansicht der Natur, welche die unmittelbare Erscheinung oder Objectivation des Willens zu einer blos mittelbaren herabsetzt, also statt in den Naturwesen das ursprüngliche, urkräftige, erkenntnißlose und eben deshalb unfehlbare sichere Wirken des Willens zu erkennen, es auslegt als ein blos secundäres, erst am Lichte der Erkenntniß und am Leitfaden der Motive vor sich gegangenes, und sonach das von innen aus Ge-

triebene auffaßt als von außen gezimmert, gemodelt und geschnitzt. (P. I, 117 fg. N. 37.) Diese falsche Grundansicht ist die Basis, auf welcher der physikotheologische Beweis für das Dasein Gottes beruht. (N. 37. Vergl. über den physikotheologischen Beweis unter Gott: Beweise für das Dasein Gottes.)

Physiognomie. Physiognomik.

1) Bedeutsamkeit der Physiognomie.

Wie aus einer richtigen Metaphysik folgt, daß im Angeborenen, nicht im Erworbenen das eigentliche Wesen eines Menschen liegt, so bezeugt dies auch das große Gewicht, welches Alle auf die Physiognomie und das Aeußere, also das Angeborene jedes irgendwie ausgezeichneten Menschen legen und daher so begierig sind, ihn zu sehen. (P. II, 244.) Das Gewicht, welches allgemein auf die Physiognomie gelegt wird, und die allgemeine Begier, einen irgendwie Ausgezeichneten zu sehen, wäre unerklärlich, wenn, wie einige Thoren wähnen, das Aussehen eines Menschen nichts zu bedeuten hätte, indem ja die Seele eines und der Leib das Andere wäre, zu jener sich verhaltend, wie zu ihm selbst sein Rock. (P. II, 670.)

2) Schwierigkeit der Entzifferung der Physiognomie.

Der Grundsatz, von dem Alle stillschweigend ausgehen, daß Jeder ist wie er aussieht, ist richtig; aber die Schwierigkeit liegt in der Anwendung. Die Entzifferung des Gesichts ist eine große und schwere Kunst. Ihre Principien sind nie in abstracto zu erlernen. (P. II, 670 fg.)

3) Warum das Verständniß der Physiognomie eine Sache der Intuition, nicht der Reflexion ist.

Wie bei allen jenen Verrichtungen, bei denen der Verstand, die anschauliche Erkenntniß, die Thätigkeit unmittelbar leiten muß, die Anwendung der Vernunft, die Reflexion störend wird, so auch bei dem Verständniß der Physiognomie; auch diese muß unmittelbar durch den Verstand geschehen; der Ausdruck, die Bedeutung der Züge läßt sich nur fühlen, sagt man, d. h. geht nicht in die abstracten Begriffe ein. Jeder Mensch hat seine unmittelbare intuitive Physiognomik und Pathognomik. Aber eine Physiognomik in abstracto zum Lehren und Lernen ist nicht zu Stande zu bringen, weil die Nüancen hier so fein sind, daß der Begriff nicht zu ihnen herab kann. Die Begriffe mit ihrer Starrheit und scharfen Begränzung sind, so fein man sie auch durch nähere Bestimmung spalten möchte, stets unfähig, die feinen Modificationen des Anschaulichen zu erreichen, auf welche es bei der Physiognomik gerade ankommt. (W. I, 67.)

4) Bedingungen zur richtigen Deutung der Physiognomie.

Die erste Bedingung zur richtigen Deutung der Physiognomie ist, daß man seinen Mann mit rein objectivem Blick auffasse. So-

bald die leiseste Spur von Abneigung, oder Zuneigung, oder Furcht, oder Hoffnung, kurz irgend etwas Subjectives sich einmischt, verwirrt und verfälscht sich die Hieroglyphe. Die Physiognomie eines Menschen sieht rein objectiv nur Der, welcher ihm noch fremd ist. Demgemäß hat man den rein objectiven Eindruck eines Gesichts, und dadurch die Möglichkeit seiner Entzifferung, streng genommen, nur beim ersten Anblick. (P. II, 671. 673.)

Um die wahre Physiognomie eines Menschen rein und tief zu erfassen, muß man ihn beobachten, wann er allein und sich selbst überlassen dasitzt. Schon jede Gesellschaft und sein Gespräch mit einem Andern wirft einen fremden Reflex auf ihn. Hingegen allein und sich selber überlassen, — nur da ist er ganz und gar er selbst. Da kann ein tief eindringender physiognomischer Blick sein ganzes Wesen im Allgemeinen auf Ein Mal erfassen. (P. II, 674 fg.)

5) Warum es leichter ist, die intellectuellen, als die moralischen Eigenschaften aus der Physiognomie zu erkennen.

Es ist auf physiognomischem Wege viel leichter, die intellectuellen Fähigkeiten eines Menschen, als seinen moralischen Charakter, zu entdecken. Jene nämlich schlagen viel mehr nach außen. Sie haben ihren Ausdruck nicht nur am Gesicht und Mienenspiel, sondern auch am Gange, ja, an jeder Bewegung, so klein sie auch sei. Der moralische Charakter dagegen, als ein Metaphysisches, liegt ungleich tiefer und hängt zwar auch mit der Korporisation, dem Organismus, zusammen, jedoch nicht so unmittelbar und ist nicht an einen bestimmten Theil und System desselben geknüpft, wie der Intellect. Dazu kommt, daß während Jeder seinen Verstand offen zur Schau trägt, das Moralische selten ganz frei an den Tag gelegt, ja meistens absichtlich versteckt wird. Inzwischen drücken die schlechten Gedanken und nichtswürdigen Bestrebungen allmälig dem Gesicht ihre Spuren ein, zumal dem Auge. (P. II, 675—677.)

6) Physiognomische Einheit des Gesichts. (S. Gesicht.)

7) Seltenheit erfreulicher Gesichter und Grund hiervon. (S. Gesicht.)

8) Warum die Physiognomik ein Hauptmittel zur Kenntniß der Menschen ist.

Die Physiognomik ist schon deshalb ein Hauptmittel zur Kenntniß der Menschen, weil die Physiognomie im engern Sinne das Einzige ist, wohin ihre Verstellungskünste nicht reichen, da im Bereiche dieser das Pathognomische, das Mimische liegt. (P. II, 675.)

9) Wie weit die begriffliche Physiognomik mit Sicherheit gehen kann.

Die begriffliche Physiognomik kann mit Sicherheit nicht weiter gehen, als zur Aufstellung einiger ganz allgemeiner Regeln, z. B. solcher: In

Stirn und Auge ist das Intellectuale, im Munde und der untern Gesichtshälfte das Ethische, die Willensäußerungen zu lesen; — Stirn und Auge erläutern sich gegenseitig, jedes von Beiden, ohne das Andere gesehen, ist nur halb verständlich; — Genie ist nie ohne hohe, breite, schön gewölbte Stirn, diese aber oft ohne jenes; — von einem geistreichen Aussehen ist auf Geist um so sicherer zu schließen, je häßlicher das Gesicht ist, und von einem dummen Aussehen auf Dummheit desto sicherer, je schöner das Gesicht ist, u. s. w. (W. I, 67 fg. M. 280. 283.)

Physiologie.

1) Zu welcher Klasse der Naturwissenschaften die Physiologie gehört.

Die Physiologie gehört, wie die Mechanik, Physik, Chemie, der ätiologischen Naturwissenschaft an. (W. I, 115. Vergl. Naturwissenschaft und Aetiologie.) Sie gehört unter den nach dem Grunde des Werdens, d. i. dem Gesetz der Causalität, und zwar nach dessen drei Modis (Ursache, Reiz, Motiv) eingetheilten Wissenschaften zu der Lehre von den Reizen. (W. II, 140.)

2) Was die Physiologie eigentlich zu erkennen giebt.

Anatomie und Physiologie lassen uns sehen, wie sich der Wille benimmt, um das Phänomen des Lebens zu Stande zu bringen und eine Weile zu unterhalten. (W. II, 337.)

3) Fortschritte der Physiologie seit Cartesius.

Es ist ein hübsches Stück Weges, welches binnen 200 Jahren Philosophie und Physiologie zurückgelegt haben von des Cartesius glandula pinealis und den sie bewegenden, oder auch von ihr bewegten spiritibus animalibus zu den motorischen und sensiblen Rückenmarks-Nerven des Charles Bell und den Reflexbewegungen des Marshall Hall. (P. II, 178 fg.)

4) Verhältniß der Physiologie zur Psychologie.

Die wahre Physiologie, auf ihrer Höhe, weist das Geistige im Menschen (die Erkenntniß) als Product seines Physischen nach; und das hat, wie kein Anderer, Cabanis geleistet. (N. 20.)

5) Die drei physiologischen Grundkräfte. (S. unter Lebenskraft: Die Lebenskraft an sich und ihre drei Erscheinungsformen.)

Plagiat.

Daß die Gelehrten nicht immer blind, unempfindlich, verstockt gegen das Wahre und Treffliche sind, daß sie vielmehr oft den richtigsten Sinn für dasselbe und den feinsten Tact für fremde Verdienste haben, wird offenbar, sobald sie sich zum Plagiat entschließen. Das Plagiat

zeigt, wie scharfsichtig man für fremde Verdienste ist, wenn es darauf ankommt, sie sich zuzueignen. (H. 468 fg. W. II, 255.)

Es muß uns höchlich betrüben, wenn wir Köpfe ersten Ranges der Unredlichkeit des Plagiats verdächtig finden, die selbst denen des letzten zur Schande gereicht; indem wir fühlen, daß einem reichen Mann Diebstahl noch weniger zu verzeihen wäre, als einem armen. (W. II, 57 fg.)

Planetensystem, s. Kosmogonie.

Planetoiden.

Die Planetoiden sind, als bloße Fragmente eines auseinandergesprengten Planeten, eine ganz zufällige Abnormität, die bei der teleologischen Betrachtung des Planetensystems nicht in Betracht kommt. Wohl aber ist dieses Accidens an und für sich ein bedenklich anti-teleologisches. Wir wollen hoffen, daß die Katastrophe Statt gefunden hat, ehe der Planet bewohnt gewesen. Jedoch läßt sich bei der Rücksichtslosigkeit der Natur für nichts stehen. Daß aber diese von Olbers aufgestellte und durchaus wahrscheinliche Hypothese jetzt wieder bestritten wird, — hat vielleicht eben so viel theologische, als astronomische Gründe. (P. II, 139.)

Pöbel.

1) Der Pöbel als die Mehrzahl der Menschen bildend.

Der große Haufe ist bloßer Pöbel, mob, rabble, la Canaille. (W. II, 161.) Machiavelli bemerkt richtig: Nel mondo non è se non volgo (es giebt nichts Anderes auf der Welt, als Vulgus), und Philo (über den Ruhm) bemerkt, daß zum großen Haufen gewöhnlich Einer mehr gehört, als Jeder glaubt. (W. II, 446 fg.) Einige Genies haben die übrigen Menschen, mit ihren eintönigen Physiognomien und dem durchgängigen Gepräge der Alltäglichkeit, nicht für Menschen anerkennen wollen; denn sie fanden in ihnen nicht ihres Gleichen und geriethen in den natürlichen Irrthum, daß ihre eigene Beschaffenheit die normale wäre. In diesem Sinne suchte Diogenes mit der Laterne nach Menschen; — der geniale Koheleth sagt: „unter Tausend habe ich einen Menschen gefunden, aber kein Weib unter allen diesen"; — Gracian bezeichnet sie sehr treffend als hombres que no lo son (Menschen, die keine sind), und der Kural sagt: „Das gemeine Volk sieht aus wie Menschen: Etwas diesen Gleiches habe ich nie gesehen." (N. 32. P. II, 87. 363. Vergl. auch unter Aristokratie: Intellectuelle Aristokratie der Natur.)

2) Abrichtung des Pöbels. (S. Abrichtung.)

3) Zähigkeit des Pöbels im Festhalten an Vorurtheilen und Gebräuchen.

Das zähe Festhalten an gewissen Vorurtheilen, Wahnbegriffen, Sitten, Gebräuchen und Kleidungen kommt daher, daß der große Haufe

gar wenig denkt, weil ihm Zeit und Uebung hiezu mangelt. So aber bewahrt er zwar seine Irrthümer sehr lange, ist dagegen aber auch nicht, wie die gelehrte Welt, eine Wetterfahne der gesammten Windrose täglich wechselnder Meinungen. Und dies ist sehr glücklich; denn die große schwere Masse sich in so rascher Bewegung vorzustellen, ist ein schrecklicher Gedanke, zumal wenn man dabei erwägt, was Alles sie bei ihren Wendungen fortreißen und umstoßen würde. (P. II, 65.)

4) Geselligkeit des Pöbels. (S. Einsamkeit und Geselligkeit.)

(Ueber den Pöbel in der Litteratur s. Litteratur.)

Poenitentiarsystem.

1) Absicht des Poenitentiarsystems.

Wie manche gute Handlungen im Grunde auf falschen Motiven, auf wohlgemeinten Vorspiegelungen eines dadurch in dieser oder jener Welt zu erlangenden eigenen Vortheils beruhen; so beruhen auch manche Missethaten blos auf falscher Erkenntniß der menschlichen Lebensverhältnisse. Hierauf gründet sich das Amerikanische Poenitentiarsystem; es beabsichtigt nicht, das Herz des Verbrechers zu bessern, sondern blos, ihm den Kopf zurechtzusetzen, damit er zu der Einsicht gelange, daß Arbeit und Ehrlichkeit ein sichererer, ja leichterer Weg zum eigenen Wohle sind, als Spitzbüberei. (E. 254 fg.)

2) Fehler des Poenitentiarsystems.

Zuwider dem wahren Princip des Strafrechts, eigentlich nicht den Menschen, sondern nur die That zu strafen, damit sie nicht wiederkehre, will das Poenitentiarsystem nicht sowohl die That, als den Menschen strafen, damit er nämlich sich bessere. Dadurch setzt es den eigentlichen Zweck der Strafe, Abschreckung von der That, zurück, um den sehr problematischen der Besserung zu erreichen. Ueberall aber ist es eine mißliche Sache, durch ein Mittel zwei verschiedene Zwecke erreichen zu wollen; wie viel mehr, wenn beide in irgend einem Sinne entgegengesetzt sind. Erziehung ist eine Wohlthat, Strafe soll ein Uebel sein; das Poenitentiargefängniß soll Beides zugleich leisten. (W. II, 683.)

3) Strafmittel des strengen Philadelphischen Poenitentiarsystems.

Das strenge Philadelphische Poenitentiarsystem macht mittelst Einsamkeit und Unthätigkeit blos die Langeweile zum Strafwerkzeug, und es ist ein so fürchterliches, daß es schon die Züchtlinge zum Selbstmord geführt hat. (W. I, 369 fg.)

Poesie.

1) Wesen der Poesie.

Als die einfachste und richtigste Definition der Poesie läßt sich diese aufstellen, daß sie die Kunst ist, durch Worte die Einbildungskraft ins

Spiel zu versetzen. (W. II, 482.) Die Absicht aber, in welcher die Poesie unsere Phantasie in Bewegung setzt, ist, uns die Ideen zu offenbaren, d. h. an einem Beispiel zu zeigen, was das Leben, was die Welt sei. (W. II, 484.) Wenngleich der Dichter, wie jeder Künstler, uns immer nur das Einzelne, Individuelle vorführt; so ist was er erkannte und uns dadurch erkennen lassen will, doch die (Platonische) Idee, die ganze Gattung; daher wird in seinen Bildern gleichsam der Typus der menschlichen Charaktere und Situationen ausgeprägt sein. (W. II, 485.)

Wie der Botaniker aus dem unendlichen Reichthum der Pflanzenwelt eine einzige Blume pflückt, sie dann zerlegt, um uns die Natur der Pflanze überhaupt daran zu demonstriren; so nimmt der Dichter aus dem endlosen Gewirre des überall in unaufhörlicher Bewegung dahineilenden Menschenlebens eine einzige Scene, ja, oft nur eine Stimmung und Empfindung heraus, um uns daran zu zeigen, was das Leben und Wesen des Menschen sei. (P. II, 453.)

2) Umfang des Gebietes der Poesie und Hauptgegenstand derselben.

Vermöge der Allgemeinheit des Stoffes, dessen sich die Poesie, um die Ideen mitzutheilen, bedient, nämlich der Begriffe, ist der Umfang ihres Gebietes sehr groß. Die ganze Natur, die Ideen aller Stufen sind durch sie darstellbar, indem sie, nach Maßgabe der mitzutheilenden Idee, bald beschreibend, bald erzählend, bald unmittelbar dramatisch darstellend verfährt. Wenn aber in der Darstellung der niedrigern Stufen der Objectität des Willens die bildende Kunst sie meistens übertrifft, weil die erkenntnißlose und auch die blos thierische Natur in einem einzigen wohlgefaßten Moment fast ihr ganzes Wesen offenbart; so ist dagegen der Mensch, so weit er sich nicht durch seine bloße Gestalt und Ausdruck der Miene, sondern durch eine Kette von Handlungen und sie begleitender Gedanken und Affecte ausspricht, der Hauptgegenstand der Poesie, der es hierin keine andere Kunst gleichthut, weil ihr dabei die Fortschreitung zu Statten kommt, welche den bildenden Künsten abgeht. Offenbarung derjenigen Idee, welche die höchste Stufe der Objectität des Willens ist, Darstellung des Menschen in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen ist also der große Vorwurf der Poesie. (W. I, 287 fg.)

Der Poet zeigt uns, wie sich der Wille unter dem Einfluß der Motive und der Reflexion benimmt. Er stellt ihn daher meistens in der vollkommensten seiner Erscheinungen dar, in vernünftigen Wesen, deren Charakter individuell ist und deren Handeln und Leiden gegeneinander er uns als Drama, Epos, Roman u. s. w. vorführt. (W. II, 337.)

3) Verhältniß der Poesie zur Wirklichkeit.

Der Dichter soll seine Personen so schaffen, wie die Natur selbst, sie denken und reden lassen, jedes seinem Charakter gemäß, wie wirkliche

Menschen dies thun. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, daß die strengste Natürlichkeit aller Aeußerungen zu suchen sei; denn sonst wird die Natürlichkeit leicht platt. Sondern bei aller Wahrheit in der Darstellung der Charaktere sollen diese doch idealisch gehalten sein. In der Wirklichkeit fällt durch vorübergehende Stimmungen oder Einflüsse Jeder bisweilen aus seinem Charakter; aber in der Poesie darf dies nie sein, hier muß vielmehr die Person in ihrem Thun und Reden ihren Charakter deutlich, rein und streng consequent offenbaren. Dies eben heißt, der Charakter muß idealisch dargestellt werden; nur das Wesentliche desselben und dieses ganz muß dargestellt werden, alles Zufällige und Störende muß ausgeschlossen bleiben. (H. 364—366.)

4) Die Gattungen der Poesie.

Die Darstellung der Idee der Menschheit, welche dem Dichter obliegt, kann er entweder so ausführen, daß der Dargestellte zugleich auch der Darstellende ist; — dies geschieht in der lyrischen Poesie; — oder aber der Darzustellende ist vom Darsteller ganz verschieden, wie in allen andern Gattungen, wo mehr oder weniger der Darstellende hinter dem Dargestellten sich verbirgt und zuletzt ganz verschwindet. (W. I, 293. Vergl. Lyrik, Epos, Drama.)

5) Das Material der Poesie.

Ideen sind wesentlich anschaulich; wenn daher in der Poesie das unmittelbar durch Worte Mitgetheilte nur abstracte Begriffe sind; so ist doch offenbar die Absicht, in den Repräsentanten dieser Begriffe den Hörer die Ideen des Lebens anschauen zu lassen, welches nur durch Beihülfe seiner eigenen Phantasie geschehen kann. Um aber diese dem Zweck entsprechend in Bewegung zu setzen, müssen die abstracten Begriffe, welche das unmittelbare Material der Poesie sind, so zusammengestellt werden, daß ihre Sphären (vergl. unter Begriff: Begriffssphären) sich dergestalt schneiden, daß keiner in seiner abstracten Allgemeinheit beharren kann; sondern statt seiner ein anschaulicher Repräsentant vor die Phantasie tritt, den nun die Worte des Dichters immer weiter modificiren. Diesem Zweck dienen die vielen Epitheta in der Poesie, durch welche die Allgemeinheit jedes Begriffs eingeschränkt wird, mehr und mehr, bis zur Anschaulichkeit. (W. I, 286 fg. H. 369 fg.)

(Ueber die Zulässigkeit und Zweckdienlichkeit der Allegorie in der Poesie s. Allegorie.)

6) Hülfsmittel der Poesie.

Ein ganz besonderes Hülfsmittel der Poesie sind Rhythmus und Reim. Ihre unglaublich mächtige Wirkung ist daraus erklärbar, daß unsere an die Zeit wesentlich gebundenen Vorstellungskräfte hiedurch eine Eigenthümlichkeit erhalten haben, vermöge welcher wir jedem regelmäßig wiederkehrenden Geräusch innerlich folgen und gleichsam mit

einstimmen. Dadurch werden nun Rhythmus und Reim ein Bindemittel unserer Aufmerksamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, theils entsteht durch sie in uns ein blindes, allem Urtheil vorhergängiges Einstimmen in das Vorgetragene, wodurch dieses eine gewisse emphatische, von allen Gründen unabhängige Ueberzeugungskraft erhält. (W. I, 287; II, 487—489.)

Metrum und Reim sind eine Fessel, aber auch eine Hülle, die der Poet um sich wirft, und unter welcher es ihm vergönnt ist zu reden, wie er sonst nicht dürfte; und das ist es, was uns freut. — Das Metrum, oder Zeitmaß, hat, als bloßer Rhythmus, sein Wesen allein in der Zeit, gehört also, mit Kant zu reden, der reinen Sinnlichkeit an; hingegen ist der Reim Sache der Empfindung im Gehörorgan, also der empirischen Sinnlichkeit. Daher ist der Rhythmus ein viel edleres und würdigeres Hülfsmittel, als der Reim. (W. II, 486 fg.)

7) Die Wirkung der Poesie verglichen mit der Wirkung der bildenden Künste.

Dadurch, daß die Phantasie des Lesers der Stoff ist, in welchem die Dichtkunst ihre Bilder darstellt, hat diese den Vortheil, daß die nähere Ausführung und die feineren Züge in der Phantasie eines Jeden so ausfallen, wie es seiner Individualität, seiner Erkenntnißsphäre und seiner Laune gerade am angemessensten ist und ihn daher am lebhaftesten anregt; statt daß die bildenden Künste sich nicht so anbequemen können, sondern hier ein Bild, eine Gestalt Allen genügen soll. Schon hieraus ist es zum Theil erklärlich, daß die Werke der Dichtkunst eine viel stärkere, tiefere und allgemeinere Wirkung ausüben, als Bilder und Statuen. Diese nämlich lassen das Volk meistens ganz kalt, und überhaupt sind die bildenden die am schwächsten wirkenden Künste. Die Werke der letzteren haben wenig directe und unvermittelte Wirkung und ihre Schätzung bedarf weit mehr, als die aller andern, der Bildung und Kenntniß. (W. II, 483 fg.)

8) Verhältniß der Poesie zur Geschichte. (S. Geschichte.)

9) Verhältniß der Poesie zur Philosophie.

Zur Philosophie verhält sich die Poesie, wie die Erfahrung sich zur empirischen Wissenschaft verhält. Die Erfahrung nämlich macht uns mit der Erscheinung im Einzelnen und beispielsweise bekannt; die Wissenschaft umfaßt das Ganze derselben mittelst allgemeiner Begriffe. So will die Poesie uns mit den (Platonischen) Ideen der Wesen mittelst des Einzelnen und beispielsweise bekannt machen; die Philosophie will das darin sich aussprechende innere Wesen der Dinge im Ganzen und Allgemeinen erkennen lassen. (W. II, 486.) Platon hat in der Geringschätzung und Verwerfung der Poesie dem Irrthum den Tribut gezahlt, den jeder Sterbliche zollen muß. Poesie und Philosophie ver-

tragen sich beide ganz vortrefflich. Sogar ist die Poesie eine Stütze und Hülfe der Philosophie, eine Fundgrube von Beispielen, ein Erregungsmittel der Meditation und ein Probierstein moralischer und psychologischer Lehrsätze. (H. 305.)

10) Alter der Poesie.

Daß die Poesie älter ist, als die Prosa, indem Pherekydes der erste gewesen, der Philosophie, und Hekatäos von Milet der erste, welcher Geschichte in Prosa geschrieben, und daß dieses von den Alten als eine Denkwürdigkeit angemerkt worden, ist folgendermaßen zu erklären. Ehe man überhaupt schrieb, suchte man aufbehaltenswerthe Thatsachen und Gedanken dadurch unverfälscht zu perpetuiren, daß man sie in Verse brachte. Als man nun anfieng zu schreiben, war es natürlich, daß man Alles in Versen schrieb. Davon giengen als von einer überflüssig gewordenen Sache jene ersten Prosaiker ab. (P. II, 437.)

11) Unterschied zwischen klassischer und romantischer Poesie.

Der Unterschied zwischen klassischer und romantischer Poesie beruht im Grunde darauf, daß jene keine anderen, als die rein menschlichen, wirklichen und natürlichen Motive kennt, diese hingegen auch erkünstelte, conventionelle und imaginäre Motive als wirksam geltend macht; dahin gehören die aus dem christlichen Mythos stammenden, sodann die des ritterlichen, überspannten und phantastischen Ehrenprincips, ferner die der abgeschmackten und lächerlichen christlichgermanischen Weiberverehrung, endlich die der faselnden und mondsüchtigen hyperphysischen Verliebtheit. Die klassische Poesie hat eine unbedingte, die romantische nur eine bedingte Wahrheit und Richtigkeit, analog der griechischen und der gothischen Baukunst. (W. II, 490 fg.)
(Ueber die Poesie der Alten vergl. die Alten.)

12) Nachtheil der aus dem Alterthum geschöpften Stoffe für die Poesie.

Alle dramatischen oder erzählenden Dichtungen, welche den Schauplatz nach dem alten Griechenland oder Rom versetzen, gerathen dadurch in Nachtheil, daß unsere Kenntniß des Alterthums, besonders was das Detail des Lebens betrifft, unzureichend, fragmentarisch und nicht aus der Anschauung geschöpft ist. Dies nämlich nöthigt den Dichter, Vieles zu umgehen und sich mit Allgemeinheiten zu behelfen, wodurch er ins Abstracte geräth und sein Werk jene Anschaulichkeit und Individualisation einbüßt, welche der Poesie durchaus wesentlich ist. Dies ist es, was allen solchen Werken den eigenthümlichen Anstrich von Leerheit und Langweiligkeit giebt. (W. II, 491.)

13) Einfluß des Studiums der Werke der Poesie auf die Menschenkenntniß. (S. Menschenkenntniß.)

Poet.

1) Die Quelle, aus welcher der Dichter schöpft.

Wie der bildende Künstler nicht der Natur die Schönheit ablernt, sondern eine Art von Erkenntniß a priori davon hat, eine Anticipation dessen, was die Natur hervorbringen will, vermöge deren er sie auf halbem Worte versteht und vollkommen darstellt, was ihr meistens mißlingt (vergl. Anticipation); eben so ist auch die Kenntniß des Dichters von den Charakteren und dem aus diesen hervorgehenden Benehmen keineswegs rein empirisch, sondern auch anticipirend und gewissermaßen a priori. Der Dichter ist selbst ein ganzer und vollständiger Mensch, er trägt die ganze Menschheit in sich und hat die Besonnenheit, sich dessen klar bewußt zu werden. Dadurch hat er eine Kenntniß des Menschen überhaupt und weiß Das, was vom Menschen überhaupt gilt, zu sondern von Dem, was nur seiner eigenen Individualität angehört. Daher kann er in seiner Phantasie sein eigenes Wesen, sofern es das Wesen der Menschheit überhaupt ist, modificiren zu den verschiedensten Individualitäten, diese also auf solche Weise a priori construiren und sie dann den Umständen gemäß handeln lassen, in die er sie versetzt. Deshalb kann er darstellen, was er nie gesehen hat. Dennoch trägt eigene reiche Erfahrung viel bei zur Bildung des Dichters. Sie wirkt wenigstens als Anregung der innern Erkenntniß und liefert Schemata zu bestimmten Charakterzeichnungen. (H. 366—368.)

2) Grade der dichterischen Begabung.

Um uns die Ideen zu offenbaren und an einem Beispiel zu zeigen, was das Leben, was die Welt sei, dazu ist die erste Bedingung, daß der Dichter es selbst erkannt habe; je nachdem dies tief oder flach geschehen ist, wird seine Dichtung ausfallen. Demgemäß giebt es unzählige Abstufungen, wie der Tiefe und Klarheit in der Auffassung der Natur der Dinge, so der Dichter. Der beste erkennt sich als solcher daran, daß er sieht, wie flach der Blick der andern war, wie Vieles noch dahinter lag, das sie nicht wiedergeben konnten, weil sie es nicht sahen, und wie viel weiter sein Blick und sein Bild reicht. (W. II, 484.)

3) Kennzeichen des großen und ächten Dichters.

Alle großen Dichter haben die Gabe der Anschaulichkeit, weil sie von Anschauungen ihrer Phantasie ausgehen, nicht von Begriffen, wie die Nachahmer. Aber am wunderbarsten wird jene Gabe da, wo sie uns Dinge anschauen läßt, die wir nicht aus der Wirklichkeit kennen, weil sie in der Natur nicht vorkommen, und also auch der Dichter selbst sie nicht in der Wirklichkeit gesehen hat, er sie aber dennoch so schildert, daß wir fühlen, wenn Dergleichen möglich wäre, so müßte es so und nicht anders aussehen. Hierin ist einzig Dante. (H. 363 fg.)

Sobald man vom Begriff ausgeht und räsonnirt und von ihm geleitet etwa Antitheſen und Contraſte ſucht, iſt man unredlich und unwahr (kokett ſtatt begeiſtert). Aber allein, wenn man ſtets von der Anſchauung ausgeht, iſt man durchgängig wahr und redlich und darum unſterblich; denn nur dann iſt man reines willenloſes Subject des Erkennens. So machte es Shakeſpeare. Die Beiſpiele von der erſtern Sorte heißen Legio. (H. 369.)

Ein Zeichen, woran man am unmittelbarſten den ächten Dichter erkennt, iſt die Ungezwungenheit ſeiner Reime; ſie haben ſich, wie durch göttliche Schickung, von ſelbſt eingefunden; ſeine Gedanken kommen ihm ſchon in Reimen. Der heimliche Proſaiker hingegen ſucht zum Gedanken den Reim; der Pfuſcher zum Reim den Gedanken. Sehr oft kann man aus einem gereimten Verſepaar herausfinden, welcher von beiden den Gedanken, und welcher den Reim zum Vater hat. (W. II, 489.)

4) Schädliche Wirkung der mediocren Poeten.

Es iſt ernſter Berückſichtigung werth, welche Menge eigener und fremder Zeit und Papiers von den Schaaren der mediocren Poeten verdorben wird und wie ſchädlich ihr Einfluß iſt, indem das Publicum theils immer nach dem Neuen greift, theils auch ſogar zum Verkehrten und Platten, als welches ihm homogener iſt, von Natur mehr Neigung hat; daher jene Werke der Mediocren es von ächten Meiſterwerken und ſeiner Bildung durch dieſelben abziehen und zurückhalten, folglich den günſtigen Einfluß der Genien gerade entgegenarbeitend, den Geſchmack immer mehr verderben und ſo die Fortſchritte des Zeitalters hemmen. (W. I, 290.)

5) Unterſchied zwiſchen dem Dichter und Philoſophen. (S. unter Philoſoph: Unterſchied zwiſchen dem Philoſophen und Dichter.)

Poetiſch, ſ. Maleriſch.

Poetiſche Gerechtigkeit, ſ. Gerechtigkeit.

Point d'honneur. (S. unter Ehre: Eine Afterart der Ehre.)

Polarität.

Die Polarität, d. h. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verſchiedene, entgegengeſetzte und zur Wiedervereinigung ſtrebende Thätigkeiten, welches ſich meiſtens auch räumlich durch ein Auseinandergehen in entgegengeſetzte Richtungen offenbart, iſt ein Grundtypus faſt aller Erſcheinungen der Natur, vom Magnet und Kryſtall bis zum Menſchen. Hierauf beſonders aufmerkſam gemacht zu haben, iſt ein Verdienſt der Schelling'ſchen Naturphiloſophie; doch iſt der Begriff der Polarität in der Periode der Schelling'ſchen Naturphiloſophie häufig mißbraucht worden. In China iſt die Erkenntniß der Polarität

seit den ältesten Zeiten gangbar, in der Lehre vom Gegensatz des Yin und Yang. (W. I, 171. F. 35 fg.)

Die Polarität des Auges (vergl. unter Farbe: Wesen der Farbe) könnte als die zunächst liegende uns über das innere Wesen aller Polarität in mancher Hinsicht Aufschlüsse geben. (F. 36. 74.)

Politik, s. Gesetz, Recht, Staat, Staatsverfassung, Regierung.

Polygamie, s. unter Ehe: Ehegesetze.

Polytheismus, s. unter Gott: Egoistischer Ursprung des Gottesglaubens.

Porträt.

Da die Künste, deren Zweck die Darstellung der Idee der Menschheit ist, neben der Schönheit, als dem Charakter der Gattung, noch den Charakter des Individuums und zwar idealisch, d. h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit überhaupt, darzustellen haben; so soll selbst auch das Porträt, wie Winckelmann sagt, das Ideal des Individuums sein. (W. I, 265.)

Potpourri.

Der Potpourri, eine aus Fetzen, die man honetten Leuten vom Rocke abgeschnitten, zusammengeflickte Harlekinsjacke, ist eine wahre musikalische Schändlichkeit, die von der Polizei verboten sein sollte. (P. II, 469.)

Pracht.

Die Pracht und Herrlichkeit der Großen, in ihrem Prunk und ihren Festen, ist doch im Grunde nichts, als ein vergebliches Bemühen, über die wesentliche Armseligkeit unsers Daseins hinauszukommen. Denn was sind, beim Lichte betrachtet, Edelsteine, Perlen, Federn, rother Sammt bei vielen Kerzen, Tänzer und Springer, Masken-An- und Aufzüge u. dgl. m.? (P. I, 307 fg.)

Praedestination.

1) Die Wahrheit des Dogma's von der Praedestination. (S. Gnadenwahl.)

2) Unterschied zwischen Praedestination und Fatalismus. (S. Fatum. Fatalismus.)

Präexistenz.

1) Präexistenz und Unsterblichkeit als einander bedingend.

Schon Aristoteles hat gezeigt, daß nur das Unentstandene unvergänglich sein kann und daß beide Begriffe einander bedingen. So

haben es auch unter den alten Philosophen alle Die, welche eine Unsterblichkeit der Seele lehrten, verstanden, und keinem ist es in den Sinn gekommen, einem irgendwie entstandenen Wesen endlose Dauer beilegen zu wollen. Von der Verlegenheit, zu der die entgegengesetzte Annahme führt, zeugt in der Kirche die Controverse der Präexistentianer, Kreatianer und Traducianer. (N. 142 fg.)

Alle Beweise für die Fortdauer nach dem Tode lassen sich eben so gut in partem ante wenden, wo sie dann das Dasein vor dem Leben demonstriren, in dessen Annahme Hindu und Buddhaisten sich daher sehr consequent beweisen. (W. II, 532.)

2) Die Präexistenz als ein moralisches Postulat.

Da einerseits durch die Unveränderlichkeit des Charakters, und andererseits durch die strenge Nothwendigkeit, mit der alle Umstände, in die er successive versetzt wird, eintreten, der Lebenslauf eines Jeden durchgängig von A bis Z genau bestimmt ist, dennoch aber der eine Lebenslauf in allen, sowohl subjectiven wie objectiven Bestimmungen ungleich glücklicher, edeler und würdiger ausfällt, als der andere; so führt dies, wenn man nicht alle Gerechtigkeit eliminiren will, zu der im Brahmanismus und Buddhaismus feststehenden Annahme, daß sowohl die subjectiven Bedingungen, mit welchen, als die objectiven, unter welchen Jeder geboren wird, die moralische Folge eines früheren Daseins sind. (P. II, 251.)

Praestabilirte Harmonie, s. Harmonie.

Pragmatismus, der Geschichte, s. unter Geschichte: Wesentliche Unvollkommenheiten der Geschichte.

Praktische Tüchtigkeit.

Wie das eigentliche Genie auf der absoluten Stärke des Intellects beruht, welche durch eine ihr entsprechende, übermäßige Heftigkeit des Gemüths erkauft werden muß (vergl. Genie); so beruht hingegen die große Ueberlegenheit im praktischen Leben, welche Feldherrn und Staatsmänner macht, auf der relativen Stärke des Intellects, nämlich auf dem höchsten Grad desselben, der ohne eine zu große Erregbarkeit der Affecte, nebst zu großer Heftigkeit des Charakters erreicht werden kann und daher auch im Sturm noch Stand hält. Viel Festigkeit des Willens und Unerschütterlichkeit des Gemüths, bei einem tüchtigen und feinen Verstande, reicht hier aus; und was darüber hinausgeht, wirkt schädlich; denn die zu große Entwickelung der Intelligenz steht der Festigkeit des Charakters und Entschlossenheit des Willens geradezu im Wege. (W. II, 320. Vergl. auch unter Genie: Gegensatz zwischen dem Genie und dem praktischen Helden.)

Praktische Vernunft, s. Vernunft.

Preßfreiheit.

1) Nutzen und Schaden der Preßfreiheit.

Für die Staatsmaschine ist die Preßfreiheit das, was für die Dampfmaschine die Sicherheitsvalve; denn mittelst derselben macht jede Unzufriedenheit sich alsbald durch Worte Luft, ja wird sich, wenn sie nicht sehr viel Stoff hat, an ihnen erschöpfen. Hat sie jedoch diesen, so ist es gut, daß man ihn bei Zeiten erkenne, um abzuhelfen. So geht es sehr viel besser, als wenn die Unzufriedenheit eingezwängt bleibt, brütet, gährt, kocht und anwächst, bis sie endlich zur Explosion gelangt. — Andererseits jedoch ist die Preßfreiheit anzusehen als die Erlaubniß, Gift zu verkaufen, Gift für Geist und Gemüth. Es ist daher zu befürchten, daß die Gefahren der Preßfreiheit ihren Nutzen überwiegen. (P. II, 268.)

2) Wodurch Preßfreiheit bedingt sein sollte.

Jedenfalls sollte Preßfreiheit durch das strengste Verbot aller und jeder Anonymität bedingt sein. (P. II, 268. 547. Vergl. Anonymität.)

Priester.

1) Die Priester als eine von der Metaphysik lebende Classe. (S. unter Metaphysik: Zwei Classen von Menschen, die von der Metaphysik leben.)

2) Schädlicher Einfluß der Priester. (S. Pfaffen und Fanatismus.)

Primat, des Willens, s. unter Intellect: Secundäre Natur des Intellects.

Principium individuationis, s. Individuation.

Prioritätsstreitigkeiten.

In Betreff der Prioritätsstreitigkeiten ist im Allgemeinen zu sagen, daß von jeder großen Wahrheit sich, ehe sie gefunden worden, ein Vorgefühl kund giebt, eine Ahndung, ein undeutliches Bild, wie im Nebel, und ein vergebliches Haschen, sie zu ergreifen, weil eben die Fortschritte der Zeit sie vorbereitet haben. Demgemäß präludiren dann vereinzelte Aussprüche. Allein nur, wer eine Wahrheit aus ihren Gründen erkannt und in ihren Folgen durchdacht, ihren ganzen Inhalt entwickelt, den Umfang ihres Bereichs übersehen und sie sonach mit vollem Bewußtsein ihres Werthes und ihrer Wichtigkeit deutlich und zusammenhängend dargelegt hat, der ist ihr Urheber. Daß sie hingegen in alter oder neuer Zeit irgend ein Mal mit halbem Bewußtsein und fast wie ein Reden im Schlaf ausgesprochen worden und demnach sich daselbst finden läßt, bedeutet, wenn sie auch totidem verbis dasteht, nicht viel mehr, als wäre es totidem literis; gleichwie der Finder einer Sache nur Der ist, welcher sie, ihren Werth erkennend, aufhob und bewahrte,

nicht aber Der, welcher sie zufällig einmal in die Hand nahm und wieder fallen ließ; oder, wie Kolumbus der Entdecker Amerikas ist, nicht aber der erste Schiffbrüchige, den die Wellen ein Mal dort abwarfen. Dies aber ist der Sinn des Donatischen pereant qui ante nos nostra dixerunt. (P. I, 145.)

Problem.

1) Warum es für das Thier und für den gemeinen Menschenschlag kein Problem giebt.

Das Thier lebt ohne alle Besonnenheit. Bewußtsein hat es, d. h. es erkennt sich und sein Wohl und Wehe, dazu auch die Gegenstände, welche solche veranlassen. Aber seine Erkenntniß bleibt stets subjectiv, wird nie objectiv; alles darin Vorkommende scheint sich ihm von selbst zu verstehen und kann ihm daher nie weder zum Vorwurf (Object der Darstellung), noch zum Problem (Object der Meditation) werden. Sein Bewußtsein ist also ganz immanent. Von verwandter Beschaffenheit ist das Bewußtsein des gemeinen Menschenschlages. (W. II, 435.)

2) Das eigenthümliche Problem der Philosophie. (S. unter Philosophie: Unterschied der Philosophie von den Wissenschaften.)

3) Die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der neuern Philosophie.

Die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der neuern Philosophie sind die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Außenwelt, oder dem Verhältniß des Idealen zum Realen. (E. 64.) In Hinsicht auf diese beiden Probleme ist der gesunde, aber rohe Verstand nicht nur incompetent, sondern hat sogar einen entschiedenen natürlichen Hang zum Irrthum, von welchem ihn zurückzubringen, es einer schon weit gediehenen Philosophie bedarf. (E. 92.)

4) Warum die Philosophie die Probleme nur bis zu einer gewissen Gränze lösen kann. (S. unter Intellect: Beschränkung des Intellects auf Erscheinungen, und unter Metaphysik: Schranken der Metaphysik.)

Proceß, der gerichtliche.

Jeder gerichtliche Proceß liefert den förmlichsten und großartigsten Syllogismus, und zwar in der ersten Figur. Die Civil- oder Kriminal-Uebertretung, wegen welcher geklagt wird, ist die Minor; sie wird vom Kläger festgestellt. Das Gesetz für solchen Fall ist die Major. Das Urtheil ist die Konklusion, welche daher, als ein Nothwendiges, vom Richter blos „erkannt" wird. (W. II, 120.)

Professoren, der Philosophie, s. Universitätsphilosophie.

Proletariat.

1) Ursache des Proletariats. (S. Luxus.)

2) Das Leben des Proletariers.

Das Dasein des besinnungslos dahinlebenden Proletariers, oder Sclaven, steht dem des Thieres, welches ganz auf die Gegenwart beschränkt ist, schon bedeutend näher, als das des besonnen Lebenden, ist aber eben darum auch weniger qualvoll. Ja, weil aller Genuß seiner Natur nach negativ ist, d. h. in Befreiung von einer Noth oder Pein besteht; so ist die unabläßige und schnelle Abwechslung gegenwärtiger Beschwerde mit ihrer Erledigung, welche die Arbeit des Proletariers beständig begleitet und dann verstärkt eintritt beim endlichen Umtausch der Arbeit gegen die Ruhe und die Befriedigung seiner Bedürfnisse, eine stete Quelle des Genusses, von deren Ergiebigkeit die so sehr viel häufigere Heiterkeit auf den Gesichtern der Armen, als der Reichen, sicheres Zeugniß ablegt. (P. II, 630 fg.)

Promotionen.

Die Promotionen sollten durchaus unentgeltlich geschehen, damit die durch die Gewinnsucht der Professoren discreditirte Doctorwürde wieder zu Ehren käme. Dafür sollten die nachherigen Staatsexamina bei Doctoren wegfallen. (P. II, 525.)

Prophetische Träume, s. Traum.

Prosa.

1) Die Prosa ist jünger als die Poesie. (S. unter Poesie: Alter der Poesie.)

2) Unterschied der Wirkung des prosaischen und des poetischen Ausdrucks eines Gedankens.

Ein glücklich gereimter Vers erregt durch seine unbeschreiblich emphatische Wirkung die Empfindung, als ob der darin ausgedrückte Gedanke schon in der Sprache prädestinirt, ja präformirt gelegen und der Dichter ihn nur herauszufinden gehabt hätte. Selbst triviale Einfälle erhalten durch Rhythmus und Reim einen Anstrich von Bedeutsamkeit. Ja, selbst schiefe und falsche Gedanken gewinnen durch die Versification einen Schein von Wahrheit. Andererseits wieder schrumpfen sogar berühmte Stellen aus berühmten Dichtern zusammen und werden unscheinbar, wenn getreu in Prosa wiedergegeben. Ist nur das Wahre schön und ist der liebste Schmuck der Wahrheit die Nacktheit, so wird ein Gedanke, der in Prosa groß und schön auftritt, mehr wahren Werth haben, als einer, der in Versen so wirkt. (W. II, 187 fg.)

Protestantismus, s. Katholicismus.

Prügelstrafe.

Es ist zu mißbilligen, daß Regierungen und gesetzgebende Körper dem dummen Vorurtheile des ritterlichen Ehrenprincips gegen Schläge dadurch Vorschub leisten, daß sie mit Eifer auf Abstellung aller Prügelstrafen beim Civil und Militär dringen. Sie glauben dabei im Interesse der Humanität zu handeln; während gerade das Gegentheil der Fall ist, indem sie dadurch an der Befestigung jenes widernatürlichen und heillosen Wahnes arbeiten. Bei allen Vergehungen, mit Ausnahme der schwersten, sind Prügel die dem Menschen zuerst einfallende, daher die natürliche Bestrafung. Wer für Gründe nicht empfänglich war, wird es für Prügel sein; und daß Der, welcher am Eigenthum, weil er keines hat, nicht gestraft werden kann, und den man an der Freiheit, weil man seiner Dienste bedarf, nicht ohne eigenen Nachtheil strafen kann, durch mäßige Prügel gestraft werde, ist so billig, wie natürlich. (P. I, 408 fg.)

Psychologie.

Die rationale Psychologie oder Seelenlehre, welcher zufolge der Mensch aus zwei heterogenen Substanzen zusammengesetzt ist, dem materiellen Leibe und der immateriellen Seele, ist unhaltbar; weil, wie Kant bewiesen hat, die Seele eine transscendente, als solche aber eine unerwiesene und unberechtigte Hypothese ist. (P. II, 20; I, 47. 107—111. E. 152 fg. Vergl. Seele.) Die empirische Psychologie hingegen, d. i. die aus der Beobachtung geschöpfte Kenntniß der moralischen und intellectuellen Aeußerungen und Eigenthümlichkeiten des Menschengeschlechts, wie auch der Verschiedenheit der Individualitäten in dieser Hinsicht, ist ein Theil der Anthropologie. (Vergl. Anthropologie.)

Publicum.

1) Wodurch das Publicum in der ächten Bildung zurückbleibt.

Das Publicum wendet seine Theilnahme sehr viel mehr dem Stoff der Bücher zu, als der Form, und bleibt eben dadurch in seiner höhern Bildung zurück. Am lächerlichsten legt es diesen Hang bei Dichterwerken an den Tag, indem es sorgfältig den realen Begebenheiten, oder den persönlichen Umständen des Dichters, welche ihnen zum Anlaß gedient haben, nachspürt; ja, diese werden ihm zuletzt interessanter, als die Werke selbst, und es liest mehr über, als von Göthe, und studirt fleißiger die Faustsage, als den Faust. (P. II, 541.)

Das Publicum ist so einfältig, lieber das Neue, als das Gute zu lesen. (P. II, 545.) Die Litteraten, Brodschreiber und Vielschreiber haben es dahin gebracht, die gesammte elegante Welt am Leitseile zu führen, in der Art, daß sie abgerichtet werden, a tempo zu lesen, nämlich Alle stets das Selbe, nämlich das Neueste, um in ihren

Cirkeln einen Stoff zur Converſation daran zu haben. Was aber kann elender ſein, als das Schickſal eines ſolchen belletriſtiſchen Publicums, welches ſich verpflichtet hält, allezeit das neueſte Geſchreibe höchſt gewöhnlicher Köpfe zu leſen und dafür die Werke der ſeltenern und überlegenern Geiſter aller Zeiten und Länder blos dem Namen nach zu kennen! — Beſonders iſt die belletriſtiſche Tagespreſſe ein ſchlau erſonnenes Mittel, dem äſthetiſchen Publico die Zeit, die es den ächten Productionen der Art, zum Heil ſeiner Bildung, zuwenden ſollte, zu rauben, damit ſie den täglichen Stümpereien der Alltagsköpfe zufalle. (P. II, 590. 598.)

2) Wodurch die ächte Bildung des Publicums gefördert werden könnte.

Das Publicum könnte durch nichts ſo ſehr gefördert werden, als durch die Erkenntniß der intellectuellen Ariſtokratie der Natur. Es würde dann nicht mehr die ihm zu ſeiner Bildung kärglich zugemeſſene Zeit vergeuden an den Productionen gewöhnlicher Köpfe; es würde nicht mehr, im kindiſchen Wahn, daß Bücher, gleich Eiern, friſch genoſſen werden müſſen, ſtets nach dem Neueſten greifen; ſondern würde ſich an die Leiſtungen der wenigen Auserleſenen und Berufenen aller Zeiten und Völker halten, würde ſuchen, ſie kennen und verſtehen zu lernen, und könnte ſo allmälig zu ächter Bildung gelangen. Dann würden auch bald jene Tauſende unberufener Productionen ausbleiben, die wie Unkraut dem guten Weizen das Aufkommen erſchweren. (W. II, 162.)

3) Werth der Meinung des Publicums.

Wegen der Urtheilsloſigkeit des Publicums iſt zwar die Meinung und der Beifall deſſelben gering zu achten. (Vergl. Beifall und Meinung.) Andererſeits jedoch iſt der Verachtung der Meinung des Publicums gegenüber an das Wort des Ariſtoteles zu erinnern, daß, obwohl die Einzelnen, die das Publicum ausmachen, in der Regel keines richtigen Urtheils fähig ſind, dennoch dieſes Publicum im Verein meiſtens richtig und treffend urtheilt. (M. 410. H. 468.) Man kann mitunter Züge von Geiſt, oder Urtheil, wie durch Inſpiration, bei Solchen finden, die übrigens zum großen Haufen gehören, ja, bisweilen ſogar bei dieſem ſelbſt, wenn er, wie meiſtens, ſobald nur ſein Chorus groß und vollſtändig geworden, ſehr richtig urtheilt; wie der Zuſammenklang auch ungeſchulter Stimmen, wenn nur ihrer ſehr viele ſind, ſtets harmoniſch ausfällt. (P. II, 88 fg.)

Punkt.

1) Ausdehnungsloſigkeit des Punktes.

Es gehört zu den Prädicabilien a priori des Raumes, daß der Punkt ohne Ausdehnung iſt. (W. II, zu Seite 55, Tafel der Praedicabilia a priori.)

2) Unbeweglichkeit des Punktes.

Die Materie allererst ist das Bewegliche im Raume. Der mathematische Punkt läßt sich nämlich nicht einmal als beweglich denken, wie schon Aristoteles dargethan hat, Phys. VI, 10. (W. II, 54. G. 95.)

3) Zwei Punkte können nicht aneinander gränzen.

Aneinandergränzen heißt die gegenseitigen äußersten Enden gemeinschaftlich haben; folglich können nur zwei Ausgedehnte, nicht zwei Untheilbare (da sie sonst Eins wären), an einander gränzen, folglich nur Linien, nicht bloße Punkte. (G. 94.)

Purgatorium, s. Wiederbringung aller Dinge.

Purismus, s. unter Deutsch: Die deutsche Sprache.

Pyramiden.

1) Erhabenheit der Pyramiden.

Manche Gegenstände unserer Anschauung erregen den Eindruck des Erhabenen dadurch, daß sowohl vermöge ihrer räumlichen Größe, als ihres hohen Alters, also ihrer zeitlichen Dauer, wir ihnen gegenüber uns zu Nichts verkleinert fühlen und dennoch im Genusse ihres Anblicks schwelgen. Der Art sind sehr hohe Berge, Aegyptische Pyramiden, kolossale Ruinen von hohem Alterthume. (W. I, 243 fg. H. 362 fg.)

2) Die Pyramiden als historische Denkmale. (S. Denkmale.)

Q.

Qual, s. Schmerz.

Qualität.

1) Die Qualität als eine Denkform. (S. Denkformen.)

2) Die Qualität als Bestimmung der Materie. (S. Form.)

3) Die Naturkräfte als geheimnißvolle Qualitäten (qualitates occultae). (S. Naturkraft.)

4) Die Zurückführung aller Qualität auf Quantität.

Die Physik führt den Unterschied der Töne, der in Hinsicht auf Höhe und Tiefe für das Gehör ein qualitativer ist, auf einen blos

quantitativen zurück, nämlich auf den der schnelleren, oder langsameren Vibration; wobei sich demnach Alles aus blos mechanischer Wirksamkeit erklärt. Daher eben läuft in der Musik nicht nur das rhythmische Element, der Tact, sondern auch das harmonische, die Höhe und Tiefe der Töne, auf Bewegung, folglich auf bloßes Zeitmaß und demnach auf Zahlen zurück. Hier ergiebt nun die Analogie eine starke Präsumtion für die Locke'sche Naturansicht, daß nämlich Alles, was wir, mittelst der Sinne, an den Körpern als Qualität wahrnehmen (Locke's secundäre Qualitäten), an sich nichts weiter sei, als Verschiedenheit des Quantitativen, nämlich bloßes Resultat der Undurchdringlichkeit, der Größe, der Form, der Ruhe oder Bewegung und Zahl der kleinsten Theile; welche Eigenschaften Locke als die allein objectiv wirklichen bestehen läßt und demnach primäre, d. i. ursprüngliche Qualitäten nennt. Diese Ansicht, aus welcher von den Physikern Folgerungen zu Gunsten der Atomistik gezogen werden, wie sie besonders in Frankreich herrscht, aber auch in Deutschland um sich greift, ist jedoch eine sehr rohe. (P. II, 116—122. Vergl. auch Atom, Atomistik; Materialismus; Mechanik.)

Quartett.

Die große Anhäufung vocaler und instrumentaler Stimmen in der Oper wirkt zwar auf musikalische Weise; jedoch steht die Erhöhung der Wirkung, vom bloßen Quartett bis zu jenen hundertstimmigen Orchestern, durchaus nicht im Verhältniß mit der Vermehrung der Mittel, weil eben der Accord doch nicht mehr, als drei, nur in Einem Fall vier Töne haben und der Geist nie mehr zugleich auffassen kann, von wie vielen Stimmen verschiedener Octaven auf Ein Mal jene drei oder vier Töne auch angegeben werden mögen. — Aus dem Allen ist erklärlich, wie eine schöne, nur vierstimmig aufgeführte Musik bisweilen uns tiefer ergreifen kann, als die ganze opera seria, deren Auszug sie liefert; — eben wie die Zeichnung bisweilen mehr wirkt, als das Oelgemälde. Was dennoch die Wirkung des Quartetts hauptsächlich niederhält, ist, daß ihm die Weite der Harmonie, d. h. die Entfernung zweier oder mehrerer Octaven zwischen dem Baß und der tiefsten der drei oberen Stimmen abgeht, wie sie von der Tiefe des Kontrabasses aus dem Orchester zu Gebote steht. (P. II, 466.)

Quid pro quo.

Der Mißverstand des Wortes oder das quid pro quo ist der unwillkürliche Calembourg und verhält sich zu diesem gerade so, wie die Narrheit zum Witz; daher auch muß oft der Harthörige, so gut wie der Narr, Stoff zum Lachen geben, und schlechte Komödienschreiber brauchen jenen statt diesen, um Lachen zu erregen. (W. I, 73. Vergl. unter Lächerlich: Arten des Lächerlichen.)

Quietismus. Quietisten.

1) Verwandtschaft des Quietismus mit der Askese und dem Mysticismus. (S. Askese.)

2) Uebereinstimmung der Lehren der Quietisten verschiedener Zeitalter, Länder und Religionen. (S. Askese.)

3) Empfehlenswerthe quietistische Schriftsteller.

Zur Bekanntschaft mit dem Quietismus sind besonders zu empfehlen: Meister Eckhard, die Deutsche Theologie, Tauler, die Guion, die Antoinette Bourignon, Bunyan, Molinos, Gichtel. (W. II, 704.)

4) Stellung der Philosophie zum Quietismus.

Das Thema des Quietismus und Asketismus dahingestellt sein lassen darf keine Philosophie, wenn man ihr die Frage vorlegt; weil dasselbe mit dem aller Metaphysik und Ethik dem Stoffe nach identisch ist. (W. II, 704.)

Jede Philosophie, welche consequenterweise die quietistische Denkart verwerfen muß, was nur geschehen kann, indem sie die Repräsentanten derselben für Betrüger oder Verrückte erklärt, muß schon dieserhalb nothwendig falsch sein. In diesem Falle nun aber befinden sich alle europäischen Systeme mit Ausnahme des Schopenhauerschen. (W. II, 704.)

Quietiv.

1) Gegensatz zwischen Quietiv und Motiv.

Der Wille ist zwar in allen seinen Erscheinungen der Nothwendigkeit unterworfen, aber an sich selbst ist er frei, ja allmächtig. (Vergl. unter Freiheit: Die Freiheit als metaphysische Eigenschaft.) Diese Freiheit, diese Allmacht nun, als deren Aeußerung und Abbild die ganze sichtbare Welt, ihre Erscheinung, dasteht und den Gesetzen gemäß, welche die Form der Erkenntniß mit sich bringt, sich fortschreitend entwickelt, — kann auch, und zwar da, wo ihr in ihrer vollendetsten Erscheinung (im Menschen) die vollkommen adäquate Kenntniß ihres eigenen Wesens aufgegangen ist, von Neuem sich äußern, indem sie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Besinnung und des Selbstbewußtseins, das Selbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntniß, wie im Einzelnen, so im Ganzen, für sie stets Motiv bleibt; oder aber auch umgekehrt, diese Erkenntniß wird ihr ein Quietiv, welches alles Wollen beschwichtigt und aufhebt. Dies ist der Gegensatz der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. (W. I, 363.) Der Wille bejaht sich selbst, besagt: indem in seiner Objectität, d. i. der Welt und dem Leben, sein eigenes Wesen ihm als Vorstellung vollständig und deutlich gegeben wird, hemmt diese Erkenntniß sein Wollen keineswegs; sondern eben dieses so erkannte Leben wird auch als solches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang,

so jetzt mit Erkenntniß, bewußt und besonnen. — Das Gegentheil hiervon, die Verneinung des Willens zum Leben zeigt sich, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als Motive des Wollens wirken, sondern die ganze durch Auffassung der Ideen erwachsene Erkenntniß des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum Quietiv des Willens wird und so der Wille frei sich selbst aufhebt. (W. I, 336.)

2) Beschaffenheit der als Quietiv wirkenden Erkenntniß.

Die als Quietiv wirkende Erkenntniß ist keine abstracte, sondern eine intuitive, in der lebendigen Durchschauung des principii individuationis bestehende. Während Der, welcher noch im principio individuationis, folglich im Egoismus, befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältniß zu seiner Person erkennt, und jene dann zu immer erneuerten Motiven seines Wollens werden; so faßt hingegen die zum Quietiv alles und jedes Wollens werdende Erkenntniß das Ganze, das Wesen der Dinge an sich intuitiv auf. (W. I, 336. 448. 299. Vergl. auch unter Individuation: Die im principio individuationis befangene Erkenntniß im Gegensatze zu der es durchschauenden.)

3) Darstellung der als Quietiv wirkenden Erkenntniß durch die Kunst.

In den höchsten und bewundernswürdigsten Leistungen der Malerkunst, den Bildern, welche den eigentlichen, d. h. den ethischen Geist des Christenthums für die Anschauung offenbaren, durch Darstellung von Menschen, welche dieses Geistes voll sind, also in den Heiligenbildern, besonders in den Augen der Heiligen, sehen wir den Ausdruck, den Wiederschein der vollkommensten Erkenntniß, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die Ideen, also das ganze Wesen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntniß in ihnen auf den Willen zurückwirkend, nicht, wie jene andere, Motive für dieselben liefert, sondern im Gegentheil ein Quietiv alles Wollens geworden ist. (W. I, 274 fg.)

Auch das ächte Trauerspiel führt uns Individuen vor, deren Erkenntniß, geläutert und gesteigert durch das Leiden, den Punkt erreicht, wo die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht, die Form der Erscheinung, das principium individuationis, von ihr durchschaut wird, der auf diesem beruhende Egoismus eben damit erstirbt, wodurch nunmehr die vorhin so gewaltigen Motive ihre Macht verlieren, und statt ihrer die vollkommene Erkenntniß des Wesens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt. (W. I, 298 fg.; II, 494 fg.)

R.

Racen, des Menschengeschlechts.

1) Die drei ursprünglichen Racen.

Es giebt nur drei bestimmt gesonderte Typen, die auf ursprüngliche Racen deuten: den kaukasischen, den mongolischen und den äthiopischen Typus. (P. II, 167.)

2) Unwesentlichkeit der Farbe für die Raceneintheilung.

Nach Büffons Vorgang reden die Ethnographen noch immer ganz getrost von der weißen, der gelben, der rothen und der schwarzen Race, indem sie ihren Eintheilungen hauptsächlich die Farbe zum Grunde legen, während in Wahrheit diese gar nichts Wesentliches ist und ihr Unterschied keinen andern Ursprung hat, als die größere oder geringere, und frühere oder spätere Entfernung eines Stammes von der heißen Zone, als in welcher allein das Menschengeschlecht indigen ist und daher außerhalb ihrer nur unter künstlicher Pflege, indem es, wie die exotischen Pflanzen, im Treibhause überwintert, bestehen kann, dabei aber allmälig, und zwar zunächst in der Farbe, ausartet. Daß, nach der Abbleichung, die Farbe der mongolischen Race etwas gelblicher ausfällt, als die der kaukasischen, kann allerdings in einem Racenunterschiede begründet sein. (P. II, 170.)

3) Niedrige Stufe der Neger.

Es ist nicht zu bezweifelnde Thatsache, daß die Neger mehr Körperkraft haben, als die Menschen der andern Racen, daß sie folglich, was ihnen an Sensibilität abgeht, an Irritabilität mehr haben. Dadurch aber stehen sie den Thieren näher, als welche alle, im Verhältniß ihrer Größe, mehr Muskelkraft haben, als der Mensch. (P. II, 177. Ueber die Irritabilität als den Hauptcharakter des Thieres vergl. unter Lebenskraft: Die drei Functionen der Lebenskraft.) Daß die Neger vorzugsweise und im Großen in Sclaverei gerathen sind, ist offenbar eine Folge davon, daß sie, gegen die andern Menschenracen, an Intelligenz zurückstehen, welches jedoch der Sache keine Berechtigung giebt. (N. 50.) Die intellectuell niedrige Stufe der Neger zeigt sich auch an ihrem Schädel (P. II, 182) und an ihrer Geselligkeit. (P. I, 349.)

Rache. Rachsucht.

1) Gegensatz zwischen Rache und Strafe.

Das Gesetz und die Vollziehung desselben, die Strafe, sind wesentlich auf die Zukunft gerichtet (wollen abschrecken von Beeinträchtigung

fremder Rechte), nicht auf die Vergangenheit. Dies unterscheidet Strafe von Rache, welche letztere lediglich durch das Geschehene, also das Vergangene als solches, motivirt ist. Alle Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes, ohne Zweck für die Zukunft, ist Rache und kann keinen andern Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, welches man selbst verursacht hat, sich über das selbst erlittene zu trösten. Solches ist Bosheit und Grausamkeit, und ethisch nicht zu rechtfertigen. Unrecht, das mir Jemand zugefügt, befugt mich keineswegs, ihm Unrecht zuzufügen. Vergeltung des Bösen mit Bösem, ohne weitere Absicht, ist weder moralisch, noch sonst, durch irgend einen vernünftigen Grund zu rechtfertigen. — Zweck für die Zukunft unterscheidet Strafe von Rache, und diesen hat die Strafe nur dann, wann sie zur Erfüllung eines Gesetzes vollzogen wird. (W. I, 411 fg.)

2) Verwandtschaft der Rachsucht mit der Bosheit.

Mit der Bosheit verwandt ist die Rachsucht, die das Böse mit Bösem vergilt nicht aus Rücksicht auf die Zukunft, welches der Charakter der Strafe ist, sondern blos wegen des Geschehenen, Vergangenen, als solchen, also uneigennützig, nicht als Mittel, sondern als Zweck, um an der Qual des Beleidigers, die man selbst verursacht, sich zu weiden. (Vergl. Böse. Bosheit.) Was die Rache von der reinen Bosheit unterscheidet und in etwas entschuldigt, ist ein Schein des Rechts; sofern nämlich der selbe Act, der jetzt Rache ist, wenn er gesetzlich, d. h. nach einer vorher bestimmten und bekannten Regel und in einem Verein, der sie sanctionirt hat, verfügt würde, Strafe, also Recht sein würde. (W. I, 430 fg.)

3) Ein mit der gemeinen Rache nicht zu verwechselnder Zug in der menschlichen Natur.

Wir sehen bisweilen einen Menschen über ein großes Unbild, das er erfahren, ja vielleicht nur als Zeuge erlebt hat, so tief empört werden, daß er sein eigenes Leben mit Ueberlegung und ohne Rettung daran setzt, um Rache an dem Ausüber jenes Frevels zu nehmen. Wir sehen ihn etwa einen mächtigen Unterdrücker Jahre lang aufsuchen, endlich ihn morden und dann selbst auf dem Schaffot sterben, wie er vorhergesehen, ja oft gar nicht zu vermeiden suchte, indem sein Leben nur noch als Mittel zur Rache Werth für ihn behalten hatte. Diese Art der Vergeltungssucht ist sehr verschieden von der gemeinen Rache, die das erlittene Leid durch den Anblick des verursachten mildern will; ja, sie bezweckt nicht sowohl Rache, als Strafe; denn in ihr liegt eigentlich die Absicht einer Wirkung auf die Zukunft. Der Wille zum Leben bejaht sich zwar in einem solchen aus Unwillen über ein empörendes Unbild die Rache bis zur Selbstopferung treibenden Menschen noch, hängt aber nicht mehr an der einzelnen Erscheinung, dem Individuo, sondern umfaßt die Idee des Menschen und will ihre Erscheinung

rein erhalten von solchem ungeheuern Unbild. Es ist ein seltener, erhabener Charakterzug, durch welchen der Einzelne sich opfert, indem er sich zum Arm der ewigen Gerechtigkeit zu machen strebt, deren eigentliches Wesen er noch verkennt. (W. I, 423 fg. Vergl. auch unter Gerechtigkeit: Die ewige Gerechtigkeit.)

4) Psychologische Erklärung der Süßigkeit der Rache.

Alles von der Natur, oder dem Zufall, oder Schicksal auf uns geworfene Leiden ist, ceteris paribus, nicht so schmerzlich, wie das, welches fremde Willkür über uns verhängt. Denn in dem aus Natur und Zufall entspringenden Leiden erkennen und bejammern wir mehr das gemeinsame Loos der Menschheit, als unser eigenes; hingegen hat das Leiden durch fremde Willkür eine ganz eigenthümliche, bittere Zugabe zu dem Schmerz, oder Schaden selbst, nämlich das Bewußtsein fremder Ueberlegenheit, bei eigener Ohnmacht dagegen. Jene bittere Zugabe ist blos durch Rache zu neutralisiren. Indem wir nämlich dem Beeinträchtiger wieder Schaden zufügen, zeigen wir unsere Ueberlegenheit über ihn und annulliren dadurch den Beweis der seinigen. Dies giebt dem Gemüthe die Befriedigung, nach der es dürstete. Demgemäß wird, wo viel Stolz, oder Eitelkeit ist, auch viel Rachsucht sein. (P. II, 623 fg.)

5) Wodurch der Genuß der Rache vergällt wird.

Wie jeder erfüllte Wunsch sich, mehr oder weniger, als Täuschung entschleiert; so auch der nach Rache. Meistens wird der von derselben gehoffte Genuß uns vergällt durch das Mitleid; ja, oft wird die genommene Rache nachher das Herz zerreißen und das Gewissen quälen; das Motiv zu derselben wirkt nicht mehr, und der Beweis unserer Bosheit bleibt vor uns stehen. (P. II, 624.)

Rang.

1) Werth und Wirkung des Ranges.

Was wir in der Welt vorstellen, d. h. in den Augen Anderer sind, läßt sich eintheilen in Ehre, Rang und Ruhm.

Der Rang, so wichtig er in den Augen des großen Haufens und der Philister, und so groß sein Nutzen im Getriebe der Staatsmaschine sein mag, ist ein conventioneller, d. h. eigentlich ein simulirter Werth; seine Wirkung ist eine simulirte Hochachtung, und das Ganze eine Komödie für den großen Haufen. (P. I, 382.)

2) Gegensatz zwischen der Rangliste der Natur und der Rangliste der Gesellschaft. (S. Gesellschaft.)

Rankengewächse.

Einen deutlichen Beleg der Willensäußerung in Pflanzen geben die Rankengewächse, welche, wenn keine Stütze zum Anklammern in der

Nähe ist, eine solche suchend, ihr Wachsthum immer nach dem schattigsten Ort hin richten, sogar nach einem Stück dunkel gefärbten Papiers, wohin man es auch legen mag; hingegen fliehen sie Glas, weil es glänzt. (N. 63.)

Raserei, s. Wahnsinn.

Rath. Rathgeber.

In jedem Andern ein mögliches Mittel zu unsern Zwecken, also ein Werkzeug zu suchen, diese aus dem Egoismus entspringende Sinnesart liegt beinahe schon in der Natur des menschlichen Blicks. Daß wir diese Sinnesart bei Andern voraussetzen, zeigt sich unter andern auch daran, daß wenn wir von Jemanden Auskunft oder Rath verlangen, wir alles Vertrauen zu seinen Aussagen verlieren, sobald wir entdecken, daß er irgend ein, wenn auch nur kleines, oder entferntes Interesse bei der Sache haben könnte. Denn da setzen wir sogleich voraus, er werde uns zum Mittel seiner Zwecke machen, und seinen Rath daher nicht seiner Einsicht, sondern seiner Absicht gemäß ertheilen. Andererseits wird in solchem Falle bei unserer Frage: „Was soll ich thun?" dem Andern oft gar nichts Anderes einfallen, als was wir seinen Zwecken gemäß zu thun hätten. Dies also wird er sogleich und wie mechanisch antworten, ehe nur die Frage zum Forum seines wirklichen Urtheils gelangen konnte. So überwiegend ist der Einfluß des Willens über den der Erkenntniß. (E. 163 fg.)

Die erfahrenen Menschen wissen, daß zwischen Leuten, die in irgend einem Verhältnisse zu einander stehen, eine aufrichtige, unbefangene Gesinnung beinahe unmöglich ist, sondern stets eine gewisse Spannung durch Aufmerken auf unsern nahen oder entfernten Vortheil Statt hat; sie bedauern, aber sie wissen, daß es so ist und gehen nun mit Freuden und Vertrauen aus der Mitte der ihrigen dem Wildfremden entgegen, um sich ihm aufzuschließen; daher sind Mönche, die dem Leben entsagt haben und alle solche ähnliche Menschen, so gute Rathgeber und Vertraute. (H. 453 fg.)

Rationalismus.

I. Der philosophische Rationalismus.

In der Philosophie besteht ein Gegensatz zwischen Rationalismus und Illuminismus. (S. unter Philosophie: Methode der Philosophie.)

II. Der theologische Rationalismus.

1) Der Streit zwischen Supranaturalismus und Rationalismus.

Auf dem Verkennen der allegorischen Natur jeder Religion beruht der in unsern Tagen so anhaltend geführte Streit zwischen Supra-

naturalisten und Rationalisten. Beide nämlich wollen das Christenthum sensu proprio wahr haben; in diesem Sinne wollen die erstern es ohne Abzug, gleichsam mit Haut und Haar, behaupten, wobei sie den Kenntnissen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber einen schweren Stand haben. Die Andern hingegen suchen alles eigenthümlich Christliche hinauszuexegesiren, wonach sie etwas übrig behalten, das weder sensu proprio, noch sensu allegorico wahr ist, vielmehr eine bloße Platitüde, beinahe nur Judenthum, oder höchstens Pelagianismus, und, was das Schlimmste, niederträchtiger Optimismus, der dem eigentlichen Christenthum durchaus fremd ist. (W. II, 184. 692. G. 122.)

Die Rationalisten sind ehrliche Leute, jedoch platte Gesellen, die vom tiefen Sinne des neutestamentlichen Mythos (von der Erbsünde und der Versöhnung durch den Erlöser) keine Ahndung haben und nicht über den jüdischen Optimismus hinaus können. Sie wollen die nackte, trockene Wahrheit im Historischen, wie im Dogmatischen. Man kann sie dem Euhemerismus des Alterthums vergleichen. Freilich ist, was die Supranaturalisten bringen, im Grunde eine Mythologie; aber dieselbe ist das Vehikel wichtiger, tiefer Wahrheiten, welche dem Verständniß des großen Haufens nahe zu bringen auf anderem Wege nicht möglich wäre. Der gemeinsame Irrthum beider Parteien ist, daß sie in der Religion die unverschleierte, trockene, buchstäbliche Wahrheit suchen, während sie doch nur eine Wahrheit hat, wie sie dem Volke angemessen ist, eine indirecte, symbolische, allegorische. Die Supranaturalisten wollen die Allegorie des Christenthums als an sich wahr behaupten; die Rationalisten wollen sie umdeuteln und modeln, bis sie, so nach ihrem Maßstabe, an sich wahr sein könne. Die Rationalisten sagen zu den Supranaturalisten: „eure Lehre ist nicht wahr." Diese hingegen zu jenen: „eure Lehre ist kein Christenthum." Beide haben Recht. Während aber doch der Supranaturalismus allegorische Wahrheit hat, kann man dem Rationalismus gar keine zuerkennen. Wer ein Rationalist sein will, muß ein Philosoph sein und als solcher sich von aller Auctorität emancipiren. Will man aber ein Theolog sein; so sei man consequent und verlasse nicht das Fundament der Auctorität. Entweder glauben, oder philosophiren! was man erwählt, sei man ganz. Aber glauben, bis auf einen gewissen Punkt und nicht weiter, und eben so philosophiren bis auf einen gewissen Punkt und nicht weiter, — Dies ist die Halbheit, welche den Grundcharakter des Rationalismus ausmacht. Hingegen sind die Rationalisten moralisch gerechtfertigt, sofern sie ganz ehrlich zu Werke gehen und nur sich selbst täuschen; während die Supranaturalisten doch wohl mit ihrem Ausgeben einer bloßen Allegorie für baare Wahrheit meistens absichtlich Andere zu täuschen suchen. Während die Rationalisten flache Gesellen ohne Sinn für den Geist des Christenthums sind, so sind die Supranaturalisten bisweilen etwas viel Schlimmeres, nämlich Pfaffen im ärgsten Sinne des Wortes. (P. II, 415—418. 689.)

2) Gefährlichkeit des Rationalismus für die Religion.

Der Versuch, eine Religion aus der Vernunft zu begründen, versetzt sie in die andere Klasse der Metaphysik, in die, welche ihre Beglaubigung in sich selbst hat (vergl. unter Metaphysik: Unterschied zweier Arten von Metaphysik), also auf einen fremden Boden, auf den der philosophischen Systeme, und sonach in den Kampf, den diese, auf ihrer eigenen Arena, gegen einander führen, folglich unter das Gewehrfeuer des Skepticismus und das schwere Geschütz der Kritik der reinen Vernunft; sich aber dahin zu begeben, wäre für sie offenbare Vermessenheit. (W. II, 185.)

In der christlichen Religion ist das Dasein Gottes eine ausgemachte Sache und über alle Untersuchung erhaben. So ist es Recht; denn dahin gehört es und ist daselbst durch Offenbarung begründet. Es ist daher ein Mißgriff der Rationalisten, wenn sie, in ihren Dogmatiken, das Dasein Gottes anders, als aus der Schrift, zu beweisen versuchen; sie wissen in ihrer Unschuld nicht, wie gefährlich diese Kurzweil ist. (P. I, 115.)

3) Widerspruch des Rationalismus mit der Bibel.

Die Versuche, den Theismus vom Anthropomorphismus zu reinigen, greifen, indem sie nur an der Schale zu arbeiten wähnen, geradezu sein innerstes Wesen an; durch ihr Bemühen, seinen Gegenstand abstract zu fassen, sublimiren sie ihn zu einer undeutlichen Nebelgestalt, deren Umriß unter dem Streben, die menschliche Figur zu vermeiden, allmälig ganz verfließt; wodurch denn der kindliche Grundgedanke selbst endlich zu nichts verflüchtigt wird. Den rationalistischen Theologen, denen dergleichen Versuche eigenthümlich sind, kann man überdies vorwerfen, daß sie geradezu mit der heiligen Urkunde in Widerspruch treten, welche sagt: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde; zum Bilde Gottes schuf er ihn." (P. I, 127.)

Raum.

1) Das eigenthümliche Gesetz, nach welchem die Theile des Raumes einander bestimmen.

Das eigenthümliche Gesetz, nach welchem die Theile des Raumes (und der Zeit) einander bestimmen, ist eine besondere Gestalt des Satzes vom zureichenden Grunde: der Seinsgrund. (G. 131. Vergl. unter Grund: Grund des Seins, und unter Geometrie: Inhalt der Geometrie.)

2) Idealität des Raumes.

Der einleuchtendste und zugleich einfachste Beweis der Idealität des Raumes ist, daß wir den Raum nicht, wie alles Andere, in Gedanken aufheben können. Blos ausleeren können wir ihn. Aber ihn

selbst können wir auf keine Weise los werden. Was wir auch thun, wohin wir uns auch stellen mögen, er ist da und hat nirgends ein Ende; denn er liegt allem unserm Vorstellen zu Grunde und ist die erste Bedingung desselben. Dies beweist ganz sicher, daß er unserm Intellect selbst angehört, ein integrirender Theil desselben ist und zwar der, welcher den ersten Grundfaden zum Gewebe desselben, auf welches danach die bunte Objecten-Welt aufgetragen wird, liefert. Ist nun aber der Raum offenbar eine Function, ja eine Grundfunction unsers Intellects selbst; so erstreckt sich die hieraus folgende Idealität auch auf alles Räumliche, sofern es räumlich ist, also sofern es Gestalt, Größe und Bewegung hat. Auch die so genauen und richtig zutreffenden astronomischen Berechnungen sind nur dadurch möglich, daß der Raum eigentlich in unserm Kopfe ist. Daß der Kopf im Raume sei, hält ihn nicht ab, einzusehen, daß der Raum doch nur im Kopfe ist. (P. II, 46 fg.; I, 18 fg. G. 82. W. II, 37—40 und 55, Tafel der Praedicabilia a priori des Raumes. Vorrede S. XIII—XVI. H. 329. Ueber das Hellsehen als eine Bestätigung der Idealität des Raumes s. Magie und Magnetismus.)

3) Gegensatz zwischen Raum und Zeit in Hinsicht auf die abstracte Erkenntniß.

Eine Eigenthümlichkeit unsers Erkenntnißvermögens, die man nicht bemerken konnte, so lange der Unterschied zwischen anschaulicher und abstracter Erkenntniß nicht vollkommen deutlich gemacht war, ist diese, daß die Verhältnisse des Raumes nicht unmittelbar und als solche in die abstracte Erkenntniß übertragen werden können, sondern hiezu allein die zeitlichen Größen, die Zahlen geeignet sind. Die Zahlen allein können in ihnen genau entsprechenden abstracten Begriffen ausgedrückt werden, nicht die räumlichen Größen. Will man also von den räumlichen Verhältnissen abstracte Erkenntniß haben, so müssen sie erst in zeitliche Verhältnisse, d. h. in Zahlen, übertragen werden; deswegen ist nur die Arithmetik, nicht die Geometrie, allgemeine Größenlehre, und die Geometrie muß in Arithmetik übersetzt werden, wenn sie Mittheilbarkeit, genaue Bestimmtheit und Anwendbarkeit auf das Praktische haben soll. Die Nothwendigkeit, daß der Raum mit seinen drei Dimensionen in die Zeit, welche nur eine Dimension hat, übersetzt werden muß, wenn man eine abstracte Erkenntniß seiner Verhältnisse haben will, diese Nothwendigkeit ist es, welche die Mathematik so schwierig macht. — Während der Raum sich sehr für die Anschauung eignet und mittelst seiner drei Dimensionen selbst complicirte Verhältnisse leicht übersehen läßt, dagegen der abstracten Erkenntniß sich entzieht; so geht umgekehrt die Zeit zwar leicht in die abstracten Begriffe ein, giebt dagegen der Anschauung sehr wenig. Unsere Anschauung der Zahlen in ihrem eigenthümlichen Element, der bloßen Zeit, ohne Hinzuziehung des Raumes, geht kaum bis Zehn, darüber hinaus haben wir nur noch abstracte Begriffe, nicht mehr anschauliche Erkenntniß

der Zahlen; hingegen verbinden wir mit jedem Zahlwort und allen algebraischen Zeichen genau bestimmte abstracte Begriffe. (W. I, 64 fg.)

4) Die Vereinigung von Raum und Zeit als Bedingung der Vorstellung der Dauer. (S. Dauer.)

5) Die Vereinigung von Raum und Zeit als Bedingung der Vorstellung der Materie.

Raum und Zeit, jedes für sich, sind auch ohne die Materie anschaulich vorstellbar; die Materie aber nicht ohne jene. Schon die Form, welche von ihr unzertrennlich ist, setzt den Raum voraus, und ihr Wirken, in welchem ihr ganzes Dasein besteht, betrifft immer eine Veränderung, also eine Bestimmung der Zeit. (W. I, 10—13. Vergl. unter Materie: Die reine Materie und ihre aprioriſchen Bestimmungen.)

6) Raum und Zeit als das Princip der Individuation. (S. Individuation.)

7) Raum und Zeit als das Grundgerüst und der Grundtypus der erscheinenden Welt.

Weil alle Dinge der Welt die Objectität des einen und selben Willens, folglich dem innern Wesen nach identisch sind; so muß nicht nur jene (besonders von der Schelling'schen Naturphilosophie nachgewiesene) unverkennbare Analogie zwischen ihnen sein und in jedem Unvollkommneren sich schon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommneren zeigen; sondern auch, weil alle jene Formen doch nur der Welt als Vorstellung angehören, so läßt sich sogar annehmen, daß schon in den allgemeinsten Formen der Vorstellung, in diesem eigentlichen Grundgerüst der erscheinenden Welt, also in Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung, Anlage alles Dessen, was die Formen füllt, aufzufinden und nachzuweisen sei. Es scheint eine dunkele Erkenntniß hievon gewesen zu sein, welche der Kabbala und aller mathematischen Philosophie der Pythagoräer, auch der Chinesen im Y-king, den Ursprung gab; und auch in der Schelling'schen Schule finden wir bei ihren mannigfaltigen Bestrebungen, die Analogie zwischen allen Erscheinungen der Natur an das Licht zu ziehen, auch manche, wiewohl unglückliche Versuche, aus den bloßen Gesetzen des Raumes und der Zeit Naturgesetze abzuleiten. Indessen kann man nicht wissen, wie weit einmal ein genialer Kopf beide Bestrebungen realisiren wird. (W. I, 171.)

Es ist sehr bemerkenswerth, wie die Grundformen der Objectivation des Willens, nämlich Zeit, Raum und Causalität, auch gerade die Quelle aller Leiden des Lebens, ihrer ganzen Möglichkeit nach sind. So ist vermöge der Zeit das Hinschwinden, Verlieren, Sterben, das Nichtige und Vergängliche aller Dinge; vermöge des Raumes die beständigen Durchkreuzungen und gegenseitigen

Hemmungen aller Willenserscheinungen und ihres Strebens; endlich vermöge der Causalität alles Leiden überhaupt, da es durch Einwirkung der Körper auf einander allein entsteht. Man sieht, daß das Grundgerüst zur Offenbarung des Wesens des Willens auch sogleich den innern Widerspruch, die Nichtigkeit und Unsäligkeit, die diesem Wesen ankleben und das Ganze seiner Erscheinung begleiten, unmittelbar kund thun mußte. Da alles Leiden seiner Natur nach empirisch ist, muß es freilich die Form der Erfahrung zur Grundlage haben. (H. 421.)

8) Ob die Welt im Raume begränzt ist.

Das Gesetz der Causalität giebt blos in Hinsicht auf die Zeit, nicht auf den Raum, nothwendige Bestimmungen an die Hand und ertheilt uns zwar a priori die Gewißheit, daß keine erfüllte Zeit je an eine ihr vorhergegangene leere gränzen und keine Veränderung die erste sein konnte, nicht aber darüber, daß ein erfüllter Raum keinen leeren neben sich haben kann. Insofern wäre über Letzteres keine Entscheidung a priori möglich. Jedoch liegt die Schwierigkeit, die Welt im Raume als begränzt zu denken, darin, daß der Raum selbst nothwendig unendlich ist, und daher eine begränzte endliche Welt in ihm, so groß sie auch sei, zu einer unendlich kleinen Größe wird, so daß die Frage entsteht, wozu denn der übrige Raum da sei, welches Vorrecht denn der erfüllte Theil des Raumes vor dem unendlichen, leer gebliebenen, gehabt hätte. Andererseits wieder kann man nicht fassen, daß kein Fixstern der äußerste im Raume sein sollte. Die Sache sieht also wirklich einer Antinomie sehr ähnlich, sofern bei der einen, wie bei der andern Annahme, bedeutende Uebelstände sich hervorthun. (W. I, 587 fg. P. I, 114. H. 345.)

Rausch.

1) Verminderung der intellectuellen Freiheit durch den Rausch.

Der Rausch ist ein Zustand, der zu Affecten disponirt, indem er die Lebhaftigkeit der anschaulichen Vorstellungen erhöht, das Denken in abstracto dagegen schwächt und dabei noch die Energie des Willens steigert. Durch ihn wird die intellectuelle Freiheit (vergl. unter Freiheit: Eintheilung der praktischen Freiheit) vermindert oder partiell aufgehoben. An die Stelle der Verantwortlichkeit für die Thaten tritt daher hier die für den Rausch selbst; daher er juridisch nicht entschuldigt, obgleich hier die intellectuelle Freiheit zum Theil aufgehoben ist. (E. 100 fg.)

2) Einfluß des Rausches auf das Gedächtniß. (S. unter Gedächtniß: Die auf das Gedächtniß wirkenden Einflüsse.)

Real, s. Ideal.

Realismus, s. Idealismus.

Realität.

1) Unterschied zwischen Realität und Wahrheit. (S. Irrthum.)

2) Gegensatz zwischen Realität und Schein. (S. Irrthum.)

3) Die Gegenwart als alleinige Form der Realität. (S. Gegenwart.)

4) Realität der Außenwelt. (S. Außenwelt.)

5) Bedingung der empirischen Realität.

Die empirischen, zum gesetzmäßigen Complex der Realität gehörigen Vorstellungen erscheinen in den Formen des Raumes und der Zeit zugleich, und sogar ist eine innige Vereinigung beider die Bedingung der Realität, welche aus ihnen gewissermaßen wie ein Product aus seinen Factoren erwächst. Was diese Vereinigung schafft, ist der Verstand, der mittelst seiner ihm eigenthümlichen Function jene heterogenen Formen der Sinnlichkeit verbindet, so daß aus ihrer wechselseitigen Durchdringung, wiewohl eben auch nur für ihn selbst, die empirische Realität hervorgeht, als eine Gesammtvorstellung, welche einen durch die Formen des Satzes vom Grunde zusammengehaltenen Complex bildet. (G. 29 fg.)

Recension. Recensenten, s. Litteraturzeitungen.

Rechnen, s. Arithmetik.

Recht.

1) Negativität des Begriffs des Rechts.

Der Begriff Unrecht ist der ursprüngliche und positive; der ihm entgegengesetzte des Rechts ist der abgeleitete und negative. Der Begriff Recht enthält nämlich blos die Negation des Unrechts, und ihm wird jede Handlung subsumirt, welche nicht Unrecht, d. h. nicht Verneinung des fremden Willens zur stärkern Bejahung des eigenen ist. (W. I, 400.) Die Ungerechtigkeit oder das Unrecht besteht allemal in der Verletzung eines Andern. Daher ist der Begriff des Unrechts ein positiver und dem des Rechts vorhergängig, als welcher der negative ist und blos die Handlungen bezeichnet, welche man ausüben kann, ohne Andere zu verletzen, d. h. ohne Unrecht zu thun. (E. 216 fg.) Ein Recht zu etwas, oder auf etwas haben, heißt nichts weiter, als es thun, oder aber es nehmen, oder benutzen können, ohne dadurch irgend einen andern zu verletzen. Hieraus erhellt auch die Sinnlosigkeit mancher Fragen, z. B. ob wir das Recht haben, uns das Leben zu nehmen. (P. II, 257.) Die Verletzung, in welcher das Unrecht besteht, kann entweder die Person, oder das Eigenthum, oder die Ehre betreffen. Hienach sind denn die Menschenrechte leicht

zu bestimmen: Jeder hat das Recht, alles Das zu thun, wodurch er Keinen verletzt. (P. II, 257.)

Der Begriff des Rechts, als der Negation des Unrechts, hat seine hauptsächliche Anwendung und ohne Zweifel auch seine erste Entstehung gefunden in den Fällen, wo versuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht selbst wieder Unrecht sein kann, also Recht ist; obgleich die dabei ausgeübte Gewaltthätigkeit, blos an sich und abgerissen betrachtet, Unrecht wäre und hier nur durch ihr Motiv gerechtfertigt, d. h. zum Recht wird. (W. I, 400 fg.)

Weil die Forderung der Gerechtigkeit blos negativ ist, läßt sie sich erzwingen; denn das neminem laede kann von Allen zugleich geübt werden. Die Zwangsanstalt hiezu ist der Staat. (E. 217. P. II, 258. W. I, 406 fg.)

2) Unabhängigkeit des Rechts vom Staate.

Unrecht und Recht sind blos moralische Bestimmungen, d. h. solche, welche hinsichtlich der Betrachtung des menschlichen Handelns als solchen und in Beziehung auf die innere Bedeutung dieses Handelns an sich Gültigkeit haben. Diese rein moralische Bedeutung ist die einzige, welche Recht und Unrecht für den Menschen als Menschen, nicht als Staatsbürger, haben, die folglich auch im Naturzustande, ohne alles positive Gesetz, bliebe und welche die Grundlage und den Gehalt alles dessen ausmacht, was man deshalb Naturrecht genannt hat, besser aber moralisches Recht hieße, da seine Gültigkeit nicht auf das Leiden, auf die äußere Wirklichkeit, sondern auf das Thun und die aus diesem dem Menschen erwachsende Selbsterkenntniß seines individuellen Willens, welche Gewissen heißt, sich erstreckt. (W. I, 402 fg.)

Die, welche mit Spinoza leugnen, daß es außer dem Staat ein Recht gebe, verwechseln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte. Des Schutzes ist das Recht freilich nur im Staate versichert, aber es selbst ist von diesem unabhängig vorhanden. Denn durch Gewalt kann es blos unterdrückt, nie aufgehoben werden. (W. II, 680. Vergl. Gesetzgebung.) Jedoch ist zwischen Eigenthumsrecht und Strafrecht zu unterscheiden. Jenes giebt es auch im Naturzustande, dieses aber nur im Staate. (Vergl. weiter unten Strafrecht.)

3) Das positive Recht.

Die Gesetzgebung borgt von der Moral jenes Kapitel, welches die Rechtslehre ist und welches neben der innern Bedeutung des Rechts und des Unrechts die genaue Gränze zwischen beiden bestimmt, einzig und allein, um dessen Kehrseite zu benutzen und alle die Gränzen, welche die Moral als unüberschreitbar, wenn man nicht Unrecht thun will, angiebt, von der andern Seite zu betrachten, als die Gränzen, deren Ueberschrittenwerden von Andern man nicht dulden darf, wenn man nicht Unrecht leiden will, und von denen man also Andere

zurückzutreiben ein Recht hat. Daher diese Gränzen nun, von der möglicherweise passiven Seite aus, durch Gesetze verbollwerkt werden. Es ergiebt sich, daß, wie man, recht witzig, den Geschichtschreiber einen umgewandten Propheten genannt hat, der Rechtslehrer der umgewandte Moralist ist, und daher auch die Rechtslehre im eigentlichen Sinne, d. h. die Lehre von den Rechten, welche man behaupten darf, die umgewandte Moral ist, in dem Kapitel, wo diese die Rechte lehrt, welche man nicht verletzen darf. Der Begriff des Unrechts und seiner Negation, des Rechts, der ursprünglich moralisch ist, wird juridisch durch die Verlegung des Ausgangspunktes von der activen auf die passive Seite, also durch Umwendung. (W. I, 407. E. 218 fg.)

Die Gesetzgebung entlehnt die reine Rechtslehre, oder die Lehre vom Wesen und den Gränzen des Rechts und des Unrechts, von der Moral, um dieselbe nun zu ihren der Moral fremden Zwecken von der Kehrseite anzuwenden und danach positive Gesetzgebung und die Mittel zur Aufrechthaltung derselben, d. h. den Staat, zu errichten. Die positive Gesetzgebung ist also die von der Kehrseite angewandte rein moralische Rechtslehre. (Vergl. Gesetzgebung.) Diese Anwendung kann mit Rücksicht auf eigenthümliche Verhältnisse und Umstände eines bestimmten Volkes geschehen. Aber nur wenn die positive Gesetzgebung im Wesentlichen durchgängig nach Anleitung der reinen Rechtslehre bestimmt ist und für jede ihrer Satzungen ein Grund in der reinen Rechtslehre sich nachweisen läßt, ist die entstandene Gesetzgebung eigentlich ein positives Recht, und der Staat ein rechtlicher Verein. Widrigenfalls ist hingegen die positive Gesetzgebung Begründung eines positiven Unrechts, ist selbst ein öffentlich zugestandenes erzwungenes Unrecht. Dergleichen ist jede Despotie, die Verfassung der meisten Mohammedanischen Reiche, dahin gehören sogar manche Theile vieler Verfassungen, z. B. Leibeigenschaft, Frohn u. dgl. m. (W. I, 409.)

4) Gleichheit der Rechte. (S. Gleichheit.)

5) Eigenthumsrecht. (S. Eigenthum.)

6) Geburtsrecht. (S. Adel.)

7) Strafrecht.

a) Princip des Strafrechts.

Dem Strafrecht sollte das Princip zum Grunde liegen, daß eigentlich nicht der Mensch, sondern nur die That gestraft wird, damit sie nicht wiederkehre; der Verbrecher ist blos der Stoff, an dem die That gestraft wird, damit dem Gesetze, welchem zufolge die Strafe eintritt, die Kraft abzuschrecken bleibe. Nach Kants Darstellung, die auf ein jus talionis hinausläuft, ist es nicht die That, sondern der Mensch, welcher gestraft wird. (W. II, 683; I, 411. E. 101. Vergl. unter Gesetz: Zweck der Strafgesetze.)

b) Bedingung des Strafrechts.

Außer dem Staate (im Naturzustande) giebt es zwar Eigenthumsrecht (vergl. Eigenthum), aber kein Strafrecht. Alles Recht zu strafen ist allein durch das positive Gesetz begründet, welches vor dem Vergehen diesem eine Strafe bestimmt hat, deren Androhung, als Gegenmotiv, alle etwaigen Motive zu jenem Vergehen überwiegen sollte. Dieses positive Gesetz ist anzusehen als von allen Bürgern des Staates sanctionirt und anerkannt. (W. I, 410.)

8) Völkerrecht.

Indem die Völker den Grundsatz, stets nur defensiv, nie aggressiv gegen einander sich verhalten zu wollen, mit Worten, wenn auch nicht mit der That, aufstellen, erkennen sie das Völkerrecht. Dieses ist im Grunde nichts Anderes, als das Naturrecht, auf dem ihm allein gebliebenen Gebiet seiner praktischen Wirksamkeit, nämlich zwischen Volk und Volk, als wo es allein walten muß, weil sein stärkerer Sohn, das positive Recht, da es eines Richters und Vollstreckers bedarf, nicht sich geltend machen kann. Demgemäß besteht dasselbe in einem gewissen Grad von Moralität im Verkehr der Völker mit einander, dessen Aufrechthaltung Ehrensache der Menschheit ist. Der Richterstuhl der Processe auf Grund desselben ist die öffentliche Meinung. (W. II, 681.)

9) Bedingung der Durchführung des Rechts.

Im Allgemeinen ließe sich die Hypothese aufstellen, daß das Recht von einer analogen Beschaffenheit sei, wie gewisse chemische Substanzen, die sich nicht rein und isolirt, sondern höchstens nur mit einer geringen Beimischung, die ihnen zum Träger dient, oder die nöthige Consistenz ertheilt, darstellen lassen, daß demnach auch das Recht, wenn es in der wirklichen Welt Fuß fassen und sogar herrschen soll, eines geringen Zusatzes von Willkür und Gewalt nothwendig bedürfe, um, seiner eigentlichen nur idealen und daher ätherischen Natur ungeachtet, in dieser realen und materialen Welt wirken und bestehen zu können, ohne sich zu evaporiren und davon zu fliegen, in den Himmel, wie dies beim Hestodus geschieht. Als eine solche nothwendige chemische Basis, oder Legirung, mag wohl anzusehen sein alles Geburtsrecht, alle erblichen Privilegien, jede Staatsreligion und manches Andere, indem erst auf einer wirklich festgestellten Grundlage dieser Art das Recht sich geltend machen und consequent durchführen ließe. (P. II, 268 fg. Vergl. auch unter Gewalt: Unentbehrlichkeit der Gewalt für die Verwirklichung des Rechts.)

10) Verhältniß des Rechts zur Pflicht. (S. Pflicht.)

Rechtfertigung, durch den Glauben, s. unter Christenthum: Kern der christlichen Glaubenslehre.

Rechtlichkeit.

1) Unächtheit der zur Schau getragenen Rechtlichkeit.

Man würde sich in einem großen und sehr jugendlichen Irrthum befinden, wenn man glaubte, daß alle gerechte und legale Handlungen der Menschen moralischen Ursprungs wären. Vielmehr ist zwischen der Gerechtigkeit, welche die Menschen ausüben, und der ächten Redlichkeit des Herzens meistens ein analoges Verhältniß, wie zwischen den Aeußerungen der Höflichkeit und der ächten Liebe des Nächsten, welche nicht, wie jene, zum Schein, sondern wirklich den Egoismus überwindet. Die überall zur Schau getragene Rechtlichkeit der Gesinnung, welche über jeden Zweifel erhaben sein will, nebst der hohen Indignation, welche durch die leiseste Andeutung eines Verdachtes in dieser Hinsicht rege wird und bereit ist, in den feurigsten Zorn überzugehen, — dies Alles wird nur der Unerfahrene und Einfältige sofort für baare Münze und Wirkung eines zarten moralischen Gefühls oder Gewissens nehmen. (E. 187. Vergl. Ehrlichkeit.)

2) Worauf die im Verkehr ausgeübte Rechtlichkeit beruht.

In Wahrheit beruht die allgemeine, im menschlichen Verkehr ausgeübte und als felsenfeste Maxime behauptete Rechtlichkeit hauptsächlich auf zwei äußern Nothwendigkeiten: erstlich auf der gesetzlichen Ordnung, mittelst welcher die öffentliche Gewalt die Rechte eines Jeden schützt, und zweitens auf der erkannten Nothwendigkeit des guten Namens, oder der bürgerlichen Ehre, zum Fortkommen in der Welt. (E. 187—190.)

3) Die wahrhaft rechtlichen Leute. (S. unter Ehrlichkeit: Wesen der wahrhaft ehrlichen Leute.)

Rechtslehre.

1) Die reine Rechtslehre.

Die reine Rechtslehre ist ein Kapitel der Moral und bezieht sich direct blos auf das Thun, nicht auf das Leiden. Denn nur jenes ist Aeußerung des Willens, und diesen allein betrachtet die Moral. Leiden ist blos Begebenheit; blos indirect kann die Moral auch das Leiden berücksichtigen, nämlich allein um nachzuweisen, daß, was blos geschieht, um kein Unrecht zu leiden, kein Unrechtthun ist. — Die Ausführung jenes Kapitels der Moral würde zum Inhalt haben die genaue Bestimmung der Gränze, bis zu welcher ein Individuum in der Bejahung des schon in seinem Leibe objectivirten Willens gehen kann, ohne daß dieses zur Verneinung eben jenes Willens, sofern er in einem andern Individuo erscheint, werde, und sodann auch der Handlungen, welche diese Gränze überschreiten, folglich Unrecht sind und daher auch wieder ohne Unrecht abgewehrt werden können. Immer also bliebe das eigene Thun das Augenmerk der Betrachtung. (W. I, 404.)

2) Verhältniß der reinen Rechtslehre zur positiven Gesetzgebung.

Die reine Rechtslehre, oder das Naturrecht, besser moralisches Recht, liegt jeder rechtlichen positiven Gesetzgebung so zum Grunde, wie die reine Mathematik jedem Zweige der angewandten. Die wichtigsten Punkte der reinen Rechtslehre, wie die Philosophie sie der Gesetzgebung zu überliefern hat, sind folgende: 1) Erklärung der innern und eigentlichen Bedeutung und des Ursprungs der Begriffe Unrecht und Recht, und ihrer Anwendung und Stelle in der Moral. 2) Die Ableitung des Eigenthumsrechts. 3) Die Ableitung der moralischen Gültigkeit der Verträge, da diese die moralische Grundlage des Staatsvertrages ist. 4) Die Erklärung der Entstehung und des Zweckes des Staates, des Verhältnisses dieses Zweckes zur Moral und der in Folge dieses Verhältnisses zweckmäßigen Uebertragung der moralischen Rechtslehre, durch Umkehrung, auf die Gesetzgebung. (Vergl. Gesetzgebung.) 5) Die Ableitung des Strafrechtes. (W. I, 409 fg.)

Recken, der Glieder, s. Gähnen.

Redekunst, s. Rhetorik und Beredsamkeit.

Redetheile, s. Grammatik.

Reflexbewegungen.

Ueber die Reflexbewegungen im Allgemeinen siehe unter Bewegung: Unterschied der unwillkürlichen und willkürlichen Bewegung. Ueber besondere Reflexbewegungen siehe: Gähnen, Genitalien, Lachen und Weinen.

Reflexion.

1) Was durch das Wort „Reflexion" bezeichnet wird.

Das Denken im engern Sinn (s. Denken), also die Beschäftigung des Intellects mit Begriffen, ist es, was durch das Wort „Reflexion" bezeichnet wird, welches, als ein optischer Tropus, zugleich das Abgeleitete und Secundäre dieser Erkenntnißart ausdrückt. (G. 101.) Treffend und mit ahndungsvoller Richtigkeit hat man die im Menschen allein unter allen Bewohnern der Erde eingetretene, aus der Anschauung Begriffe abstrahirende Erkenntnißkraft Reflexion genannt. Denn das neue Bewußtsein, welches damit aufgegangen, ist in der That ein Wiederschein, ein Abgeleitetes von der anschaulichen Erkenntniß. (W. I, 43.)

2) Wirkungen der Reflexion.

Die Reflexion ertheilt dem Menschen jene Besonnenheit, die dem Thiere abgeht. (G. 101 fg. Vergl. Besonnenheit.) Durch den abstracten Reflex alles Intuitiven im nichtanschaulichen Begriff der

Vernunft übertrifft der Mensch die Thiere gleich sehr an Macht und an Leiden. (W. I, 43 fg. Vergl. auch unter Begriff: Wichtigkeit des Begriffs, und unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

Durch die Reflexion wird im Menschen die Empfindung jedes Genusses, aber auch die jedes Schmerzes gesteigert. Dem Thiere fehlt mit der Reflexion der Condensator der Freuden und Leiden, welche daher sich nicht anhäufen können, wie dies beim Menschen mittelst Erinnerung und Vorhersehung geschieht. Mittelst der Reflexion und Dessen, was an ihr hängt, entwickelt sich im Menschen aus den nämlichen Elementen des Genusses und Leidens, die das Thier mit ihm gemein hat, eine Steigerung der Empfindung seines Glücks und Unglücks, die bis zum augenblicklichen, bisweilen sogar tödtlichen Entzücken, oder auch zum verzweifelten Selbstmord führen kann. (P. II, 315 fg.)

3) Verhältniß der Reflexion zur anschaulichen Erkenntniß.

Die anschauliche Erkenntniß erleidet bei ihrer Aufnahme in die Reflexion beinahe so viel Veränderung, wie die Nahrungsmittel bei ihrer Aufnahme in den thierischen Organismus, dessen Formen und Mischungen durch ihn selbst bestimmt werden und aus deren Zusammensetzung gar nicht mehr die Beschaffenheit der Nahrungsmittel zu erkennen ist; — oder (weil dieses ein wenig zu viel gesagt ist) die Reflexion verhält sich zur anschaulichen Erkenntniß keineswegs, wie der Spiegel im Wasser zu den abgespiegelten Gegenständen, sondern kaum nur noch so, wie der Schatten dieser Gegenstände zu ihnen selbst, welcher Schatten nur einige äußere Umrisse wiedergiebt, aber auch das Mannigfaltigste in dieselbe Gestalt vereinigt und das Verschiedenste durch den nämlichen Umriß darstellt; so daß keineswegs von ihm ausgehend sich die Gestalten der Dinge vollständig und sicher construiren ließen. (W. I, 538 fg.)

Regierung. Regierungsform.

1) Die dem Menschen natürliche Regierungsform.

Die dem Menschen natürliche Regierungsform ist die monarchische. (P. II, 271. Vergl. Monarchie.)

2) Die falschen Vorspiegelungen der Demagogen in Betreff der Regierungen. (S. Demagogen.)

Reich der Natur und Reich der Gnade, s. Gnade.

Reichthum. Reiche.

1) Werth des Reichthums für das Lebensglück.

Daraus, daß für das Lebensglück Das, was man ist, viel wichtiger ist, als was man hat und was man vorstellt (s. Glückseligkeitslehre), geht hervor, daß es weiser ist, auf Erhaltung seiner Gesundheit

und auf Ausbildung seiner Fähigkeiten, als auf Erwerbung von Reichthum hinzuarbeiten; was jedoch nicht dahin mißdeutet werden darf, daß man den Erwerb des Nöthigen und Angemessenen vernachlässigen sollte. Aber eigentlicher Reichthum, d. h. großer Ueberfluß, vermag wenig zu unserm Glück; daher viele Reiche sich unglücklich fühlen, weil sie ohne eigentliche Geistesbildung, ohne Kenntnisse und ohne irgend ein objectives Interesse, welches sie zu geistiger Beschäftigung befähigen könnte, sind. Denn was der Reichthum über die Befriedigung der wirklichen und natürlichen Bedürfnisse hinaus noch leisten kann, ist von geringem Einfluß auf unser eigentliches Wohlbehagen; vielmehr wird dieses gestört durch die vielen und unvermeidlichen Sorgen, welche die Erhaltung eines großen Besitzes herbeiführt. (P. I, 339.)

2) Wirkungen des Reichthums.

Wie die Noth die Geißel der Armen ist, so die Langeweile die der Reichen. (Vergl. Langeweile.) Die Quelle der heillosen Verschwendung, mittelst welcher so mancher, reich ins Leben tretende Familiensohn sein großes Erbtheil in oft unglaublich kurzer Zeit durchbringt, ist wirklich keine andere, als nur die Langeweile. So ein Jüngling war äußerlich reich, aber innerlich arm in die Welt geschickt und strebte nun vergeblich, durch den äußeren Reichthum den innern zu ersetzen, indem er Alles von außen empfangen wollte, — den Greisen analog, welche sich durch die Ausdünstung junger Mädchen zu stärken suchen. Dadurch führte denn am Ende die innere Armuth auch noch die äußere herbei. (P. I, 340.)

3) Die Sucht nach Reichthum.

Unter einem so bedürftigen und aus Bedürfnissen bestehenden Geschlecht, wie das menschliche, ist es nicht zu verwundern, daß Reichthum mehr und aufrichtiger, als alles Andere, geachtet, ja verehrt wird, und selbst die Macht nur als Mittel zum Reichthum; wie auch nicht, daß zum Zwecke des Erwerbs alles Andere bei Seite geschoben, oder über den Haufen geworfen wird. (P. I, 366 fg. Vergl. unter Geld: Ursache der Geldliebe der Menschen.)

Der Reichthum gleicht dem Seewasser; je mehr man davon trinkt, desto durstiger wird man. (P. I, 366.)

4) Warum der im Reichthum Geborene weniger zur Verschwendung geneigt ist, als der reich gewordene Arme. (S. unter Armuth: Die Armuth in ethischer Hinsicht.)

5) Die Rechtlichkeit der Reichen.

Der Reiche ist oft wirklich von einer unverbrüchlichen Rechtlichkeit, weil er von ganzem Herzen einer Regel zugethan ist und eine Maxime aufrecht erhält, auf deren Befolgung sein ganzer Besitz mit dem Vielen, was er dadurch vor Andern voraus hat, beruht; daher er zum Grundsatze

suum cuique sich in vollem Ernst bekennt und nicht davon abweicht. Es giebt in der That eine solche objective Anhänglichkeit an Treue und Glauben, mit dem Entschluß, sie heilig zu halten, die blos darauf beruht, daß Treue und Glauben die Grundlage alles freien Verkehrs unter Menschen, der guten Ordnung und des sichern Besitzes sind, daher sie uns selbst gar oft zu Gute kommen und in dieser Hinsicht sogar mit Opfern aufrecht gehalten werden müssen, wie man ja an einen guten Acker auch etwas wendet. Doch wird man die so begründete Redlichkeit in der Regel nur bei Wohlhabenden, oder wenigstens einem einträglichen Erwerb obliegenden Leuten finden. Anders hingegen verhält es sich mit dem Armen. (E. 189. Vergl. unter Armuth: Die Armuth in ethischer Hinsicht.)

6) Zweierlei Gebrauch des Reichthums zum eigenen Wohl.

Unser Leben ist so arm, daß keine Schätze der Welt es reich zu machen im Stande sind; denn die Quellen des Genusses werden alle bald seicht befunden und vergeblich gräbt man nach dem fons perennis. Daher giebt es nur zweierlei Gebrauch des Reichthums zum eigenen Wohl: entweder man verwendet ihn auf Prunk und Pracht, um sich an der feilen Verehrung imaginärer Herrlichkeit, dargebracht von einem bethörten Haufen, zu weiden; oder man läßt ihn, durch Vermeidung alles doch vergeblichen Aufwandes, noch immer mehr anwachsen, um eine immer stärkere und vielfachere Schutzwehr gegen das Unglück und den Mangel zu haben, angesehen, daß das Leben so reich an Uebeln, als arm an Genüssen ist. (H. 446 fg.)

Reife, die.

1) Reife der Jahre.

Die vollkommene Reife tritt erst mit dem vierzigsten Jahre, dem Schwabenalter ein. (W. II, 264. Vergl. unter Gehirn: Einfluß der Entwicklung und der Wandlungen des Gehirns auf die Intelligenz in den verschiedenen Lebensaltern.) Die Reife der Jahre und die Frucht der Erfahrung kann durch geistige Ueberlegenheit wohl vielfach übertroffen, doch nie ersetzt werden; sie aber giebt auch dem gewöhnlichsten Menschen ein gewisses Gegengewicht gegen die Kräfte des größten Geistes, so lange dieser jung ist. (P. I, 514. Vergl. auch unter Lebensalter: Gegensatz zwischen Jugend und Alter.)

2) Reife der Erkenntniß. (S. unter Erkenntniß: Worin die Reife der Erkenntniß besteht und wodurch sie bedingt ist.)

3) Reife der Gedanken und Entschlüsse.

Die Gedanken sind unabhängig von unserer Willkür, man kann nicht nach Belieben sie rufen, sondern muß abwarten, daß sie kommen. Vergl. unter Gedanken: Unabhängigkeit der Gedanken von der

Willkür.) Das Denken über einen Gegenstand muß sich von selbst einstellen durch ein glückliches harmonirendes Zusammentreffen des äußern Anlasses mit der innern Stimmung und Spannung. Dies findet seine Erläuterung sogar an den unser persönliches Interesse betreffenden Gedanken. Wenn wir in einer persönlichen Angelegenheit einen Entschluß zu fassen haben, können wir nicht wohl zu beliebig gewählter Zeit uns dazu hinsetzen, die Gründe überlegen und nun beschließen; denn oft will gerade dann unser Nachdenken darüber nicht Stand halten. Da sollen wir es nicht erzwingen wollen, sondern abwarten, daß auch dazu die Stimmung sich von selbst einstelle; sie wird es oft unvermuthet und wiederholt, und jede zu verschiedener Zeit verschiedene Stimmung wirft ein anderes Licht auf die Sache. Dieser langsame Hergang ist es, den man unter dem Reifen der Entschlüsse versteht. (P. II, 531.)

Reim, s. unter Poesie: Hülfsmittel der Poesie.

Reisen.

1) Aesthetische Wirkung des Reisens.

Der Genuß des Reisens beruht zum Theil darauf, daß die Neuheit und das völlige Fremdsein der Gegenstände der antheilslosen ästhetischen, rein objectiven Auffassung derselben günstig ist. Der Reisende empfängt die Wirkung des Malerischen, oder Poetischen, von Gegenständen, welche dieselbe auf den Einheimischen nicht hervorzubringen vermögen. So z. B. macht auf Jenen der Anblick einer ganz fremden Stadt oft einen sonderbar angenehmen Eindruck, den er keineswegs im Bewohner derselben hervorbringt; denn er entspringt daraus, daß Jener außer aller Beziehung zu dieser Stadt und ihren Bewohnern stehend, sie rein objectiv anschaut. (W. II, 421 fg.)

2) Flüchtigkeit der Reise-Eindrücke und Trost hiegegen.

Auf Reisen, wo das Merkwürdige jeder Art sich drängt, ist die Geistesnahrung von Außen allerdings oft so stark, daß Zeit zur Verdauung fehlt. Man bedauert, daß die schnell vorübergehenden Eindrücke keine dauernde Spur hinterlassen können. Im Grunde aber ist es damit, wie mit dem Lesen. Wie oft bedauert man nicht, von dem, was man liest, kaum ein Tausendstel im Gedächtniß aufbehalten zu können; aber das Tröstliche in beiden Fällen ist, daß das Gesehene, wie das Gelesene, seinen Eindruck auf den Geist macht, ehe es vergessen wird, so den Geist bildet und ihm zur Nahrung wird, während das nur im Gedächtniß Aufbehaltene ihn blos ausstopft und bläht, sein Wesen hingegen leer läßt. (M. 347.)

3) Was den Ueberdruß am Reisen schafft.

Auf Reisen sieht man das Menschenleben in vielerlei merklich verschiedenen Gestalten, und dies macht das Reisen so unterhaltend. Aber

dabei sieht man immer nur die Aussenseite des Menschenlebens, nämlich nicht mehr davon, als überall auch dem Fremden zugänglich ist und öffentlich sichtbar wird. Hingegen das Menschenleben im Innern, das Herz und Centrum desselben, wo die eigentliche Action vorgeht und die Charaktere sich äußern, bekommt man nicht zu sehen. Darum sieht man auf Reisen die Welt, wie eine gemalte Landschaft, mit weitem viel umfassendem Horizont, aber ohne allen Vordergrund. Dies schafft den Ueberdruß des Reisens. (M. 348.)

4) Eine besondere Beobachtung, die man auf Reisen machen kann.

Auf Reisen kann man besonders beobachten, wie hart und erstarrt die Denkungsart des großen Haufens und wie schwer ihr beizukommen sei. Man braucht nur einen Tag auf der Eisenbahn weiter gefahren zu sein, um zu bemerken, daß da, wo man jetzt sich befindet, gewisse Vorurtheile, Wahnbegriffe, Sitten, Gebräuche und Kleidungen herrschen, ja, seit Jahrhunderten sich erhalten, welche dort, wo man gestern gewesen, unbekannt sind. Ist es doch mit den Provinzialdialekten nicht anders. Hieraus kann man abnehmen, wie weit die Kluft ist zwischen dem Volk und den Büchern, und wie langsam, wenn auch sicher, die erkannten Wahrheiten zum Volke gelangen, weshalb in Hinsicht auf die Schnelligkeit der Fortpflanzung dem physischen Lichte nichts unähnlicher ist, als das geistige. (P. II, 65. M. 347.)

5) Ursache der Reisesucht.

Die Menschen bedürfen der Thätigkeit nach außen, weil sie keine nach innen haben. Hieraus ist die Rastlosigkeit und zwecklose Reisesucht der Unbeschäftigten zu erklären. Was sie so durch die Länder jagt, ist die Langeweile. (P. II, 645. Vergl. Nomadenleben.)

Reiz, s. unter Ursache: Die drei Formen der Ursächlichkeit.

Reizende, das.

1) Gegensatz zwischen dem Reizenden und Erhabenen.

Das eigentliche Gegentheil des Erhabenen ist das Reizende, d. i. Dasjenige, was den Willen dadurch, daß es ihm die Gewährung, die Erfüllung unmittelbar vorhält, aufregt. Entsteht das Gefühl des Erhabenen dadurch, daß ein dem Willen geradezu ungünstiger Gegenstand Object der reinen Contemplation wird, die dann nur durch eine stete Abwendung vom Willen und Erhebung über sein Interesse erhalten wird, welches eben die Erhabenheit der Stimmung ausmacht; so zieht dagegen das Reizende den Beschauer aus der reinen Contemplation, die zu jeder Auffassung des Schönen erfordert ist, herab, indem es seinen Willen durch demselben unmittelbar zusagende Gegenstände nothwendig aufreizt, wodurch der Betrachter nicht mehr reines Subject des Erkennens bleibt, sondern zum Bedürftigen, abhängigen Subject des Wollens wird. (W. I, 244 fg.)

2) Verwerflichkeit des Reizenden in der Kunst.

Das Reizende, als dem Zweck der Kunst entgegenwirkend, ist ihrer unwürdig und ist überall in ihr zu vermeiden, weil es den Willen aufregt und dadurch jeder ästhetischen Contemplation des Gegenstandes ein Ende macht. (W. I, 245 fg. Vergl. Aesthetisch und Kunst.)

3) Zwei Arten des Reizenden.

Die eine, recht niedrige Art des Reizenden ist im Stillleben der Niederländer zu finden, wenn es sich dahin verirrt, daß die dargestellten Gegenstände Eßwaaren sind, die durch ihre täuschende Darstellung den Appetit erregen. Die zweite, in der Historienmalerei und Bildhauerei vorkommende Art besteht in nackten Gestalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt, im Beschauer Lüsternheit zu erregen. (W. I, 245.)

4) Freiheit der Antiken vom Reizenden. (S. die Alten.)

5) Das negativ Reizende. (S. das Ekelhafte.)

6) Gegen die zu weite Fassung des Begriffs des Reizenden.

Daß man gewöhnlich jedes Schöne von der heitern Art reizend nennt, ist ein durch Mangel an richtiger Unterscheidung zu weit gefaßter Begriff, der gemißbilligt werden muß. (W. I, 245.)

Relation.

1) Gebiet der Relation.

Die nach dem Satz vom Grunde verknüpfte Objectenwelt ist das Gebiet der Relation. Die vier verschiedenen Gestalten des Satzes vom Grunde sind der Ausdruck von vier verschiedenen Arten der Relation. (S. Grund.)

2) Die Relation als Denkform.

Kant hat unter den sehr weiten Begriff der Relation drei ganz verschiedene Beschaffenheiten der Urtheile zusammengebracht. (W. I, 541—549.) Die Relation tritt blos ein, wenn über fertige Urtheile geurtheilt wird. (S. unter Denkformen: Relation.)

3) Die auf Relationen gerichtete Erkenntniß.

Die dem Willen dienende Erkenntniß erkennt von den Objecten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objecte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen da sind, mit Einem Wort als einzelne Dinge; und höbe man alle diese Relationen auf, so wären ihr auch die Objecte verschwunden, eben weil sie übrigens nichts an ihnen erkannte. — Auch was die Wissenschaften an den Dingen betrachten, ist im Wesentlichen nichts Anderes, als ihre Relationen, die

Verhältnisse der Zeit, des Raumes, die Ursachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Gestalten, Motive der Begebenheiten, also lauter Relationen. (W. I, 208. — Ueber die der Auffassung der Relationen entgegengesetzte Erkenntnißweise s. unter Idee: Die Erkenntniß der Ideen.)

Religion.

1) Bedeutung der Religion.

Die Religion ist das einzige Mittel, dem rohen Sinn und ungelenken Verstande der in niedriges Treiben und materielle Arbeit tief eingesenkten Menge die hohe Bedeutung des Lebens anzukündigen und fühlbar zu machen. Die Religion ist die Metaphysik des Volkes, die man ihm schlechterdings lassen und daher sie äußerlich achten muß. Wie es eine Volkspoesie giebt und in den Sprichwörtern eine Volksweisheit; so muß es auch eine Volksmetaphysik geben; denn die Menschen bedürfen schlechterdings einer Auslegung des Lebens, und sie muß ihrer Fassungskraft angemessen sein. Daher ist sie allemal eine allegorische Einkleidung der Wahrheit, und sie leistet in praktischer und gemüthlicher Hinsicht, d. h. als Richtschnur für das Handeln und als Beruhigung und Trost im Leiden und im Tode vielleicht eben so viel, wie die Wahrheit, wenn wir sie besäßen, selbst leisten könnte. Die verschiedenen Religionen sind eben nur verschiedene Schemata, in welchen das Volk die ihm an sich selbst unfaßbare Wahrheit ergreift und sich vergegenwärtigt, mit welchen sie ihm jedoch unzertrennlich verwächst. (W. II, 183 fg. P. II, 347 fg. 354. 356 fg. 362 fg. H. 428. Vergl. unter Metaphysik: Unterschied zweier Arten von Metaphysik.)

2) Worauf Kraft und Bestand der Religionen beruht.

Zwei Punkte sind es, die nicht nur jeden denkenden Menschen beschäftigen, sondern auch den Anhängern jeder Religion zumeist am Herzen liegen, daher Kraft und Bestand der Religionen auf ihnen beruht: erstlich die transscendente moralische Bedeutsamkeit unsers Handelns, und zweitens unsere Fortdauer nach dem Tode. Wenn eine Religion für diese beiden Punkte gut gesorgt hat, so ist alles Uebrige Nebensache. (P. I, 132.) Wegen der unleugbaren ethisch-metaphysischen Tendenz des Lebens könnte ohne eine in diesem Sinne gegebene Auslegung desselben keine Religion in der Welt Fuß fassen; denn mittelst ihrer ethischen Seite hat jede ihren Anhaltpunkt in den Gemüthern. (E. 262.)

3) Wovon der Werth einer Religion abhängt.

Religionen können, als auf die Fassungskraft der großen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben. Der Werth einer Religion wird demnach abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den sie unter dem Schleier der

Allegorie in sich trägt, sodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letztern. Fast scheint es, daß, wie die ältesten Sprachen die vollkommensten sind, so auch die ältesten Religionen. (W. II, 186.)

4) Fundamentalunterschied aller Religionen.

Der Fundamentalunterschied aller Religionen ist nicht, wie durchgängig geschieht, darein zu setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch, oder atheistisch sind; sondern darein, ob sie optimistisch, oder pessimistisch sind. (W. II, 187 fg.)

Atheismus ist nicht gleichbedeutend mit Religionslosigkeit. (S. Atheismus.)

5) Ein wesentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion. (S. Mysterien.)

6) Unabhängigkeit der Moralität von der Religion.

Man darf nicht der Religion zuschreiben, was Folge der angebornen Güte des Charakters ist. Das Mitleid, dieses ächte moralische Motiv der Gerechtigkeit und Menschenliebe (vergl. Moralisch, Moralität) ist von aller Religion unabhängig. (P. II, 377.) Wir sind über die wahren Motive unsers eigenen Thuns bisweilen eben so sehr im Irrthum, wie über die des fremden; daher zuverlässig Mancher, indem er von seinen edelsten Handlungen nur durch religiöse Motive sich Rechenschaft zu geben weiß, dennoch aus viel edleren und reineren, aber auch viel schwerer deutlich zu machenden Triebfedern handelt und wirklich aus unmittelbarer Liebe des Nächsten thut, was er blos durch seines Gottes Geheiß zu erklären versteht. (E. 202. H. 427. Vergl. auch Dogmen.)

7) Unabhängigkeit der gesetzlichen Ordnung von der Religion.

Es ist falsch, daß Staat, Recht und Gesetz nicht ohne Beihülfe der Religion und ihrer Glaubensartikel aufrecht erhalten werden können, und daß Justiz und Polizei, um die gesetzliche Ordnung durchzusetzen, der Religion als ihres nothwendigen Complements bedürfen. Eine factische und schlagende instantia in contrarium liefern uns die Alten, zumal die Griechen, welche keine heilige Urkunden und kein Dogma hatten, das gelehrt, dessen Annahme von Jedem gefordert und das der Jugend frühzeitig eingeprägt worden wäre. Also ist die heutzutage allgemein beliebte Annahme, daß die Religion die unentbehrliche Grundlage aller gesetzlichen Ordnung sei, unhaltbar. (P. II, 355 fg. 369.)

Der Eid läßt sich allerdings als unleugbares Beispiel praktischer Wirksamkeit der Religion anführen. Daß jedoch diese auch außerdem weit reicht, ist zu bezweifeln. Man stelle sich vor, es würden plötzlich durch öffentliche Proclamation alle Kriminalgesetze aufgehoben erklärt,

so würde wohl kaum Einer den Muth haben, unter dem bloßen Schutz der religiösen Motive auch nur allein über die Straße zu gehen. Würde hingegen auf gleiche Weise alle Religion für unwahr erklärt, so würde man, unter dem Schutz der Gesetze allein, ohne sonderliche Vermehrung der Besorgnisse und Vorsichtsmaßregeln, nach wie vor leben. (P. II, 378 fg.)

Nicht nur von den philosophischen, auf bloße Theorie berechneten, sondern auch von den ganz zum praktischen Behuf aufgestellten, religiösen Moralprincipien läßt sich selten eine entschiedene Wirksamkeit nachweisen. Dies sehen wir zuvörderst daran, daß trotz der großen Religionsverschiedenheit auf Erden der Grad der Moralität, oder vielmehr Immoralität, durchaus keine jener entsprechende Verschiedenheit aufweist, sondern im Wesentlichen so ziemlich überall der selbe ist. Nur muß man nicht Rohheit und Verfeinerung mit Moralität und Immoralität verwechseln. (E. 233 fg.) Wen weder der Gedanke an Justiz und Polizei, noch die Rücksicht auf seine Ehre von einem meditirten Verbrechen zurückhält, über den wird gewiß noch weniger irgend ein Religionsdogma Macht genug haben, um ihn zurückzuhalten. Denn wen nahe und gewisse Gefahren nicht abschrecken, den werden die entfernten und blos auf Glauben beruhenden schwerlich im Zaum halten. (E. 235.)

8) Demoralisirender Einfluß der Religionen.

Die Religionen haben sehr häufig einen entschieden demoralisirenden Einfluß. Im Allgemeinen ließe sich behaupten, daß was den Pflichten gegen Gott beigelegt wird, den Pflichten gegen die Menschen entzogen wird, indem es sehr bequem ist, den Mangel des Wohlverhaltens gegen diese durch Abulation gegen jenen zu ersetzen. Demgemäß sehen wir in allen Zeiten und Ländern die große Mehrzahl der Menschen es viel leichter finden, den Himmel durch Gebete zu erbetteln, als durch Handlungen zu verdienen. In jeder Religion kommt es bald dahin, daß für die nächsten Gegenstände des göttlichen Willens nicht sowohl moralische Handlungen, als Glaube, Tempelceremonien und Latreia mancherlei Art ausgegeben werden; ja, allmälig werden die letzteren, zumal wenn sie mit Emolumenten der Priester verknüpft sind, auch als Surrogate der ersteren betrachtet. Nimmt man noch dazu die Gräuel des Fanatismus, der Verfolgungen, Religionskriege, so erscheint der demoralisirende Einfluß der Religionen weniger problematisch, als der moralisirende. (P. II, 379 fg.) Die Religionen scheinen nicht sowohl die Befriedigung, als der Mißbrauch des metaphysischen Bedürfnisses zu sein. Wenigstens ist in Hinsicht auf Beförderung der Moralität ihr Nutzen großentheils problematisch, ihre Nachtheile hingegen und zumal die Gräuelthaten, welche in ihrem Gefolge sich eingestellt haben, liegen am Tage. (P. II, 384.)

Jede Religion legt ihr Dogma der jedem Menschen fühlbaren, aber deshalb noch nicht verständlichen, moralischen Triebfeder zum Grunde

und verknüpft es so eng mit derselben, daß beide als unzertrennlich erscheinen; ja, die Priester sind bemüht, Unglauben und Immoralität für Eins und Dasselbe auszugeben. Hierauf beruht es, daß dem Gläubigen der Ungläubige für identisch mit dem moralisch Schlechten gilt, wie wir schon daran sehen, daß Ausdrücke, wie Gottlos, Atheistisch, Unchristlich, Ketzer u. dgl. als synonym mit moralisch Schlecht gebraucht werden. (E. 262 fg. Vergl. Fanatismus.)

9) Conflict der Religion mit der Bildung und Wissenschaft.

Die Allegorie, in welche die Religion die Wahrheit einkleidet, darf, um ihre Wirksamkeit nicht zu verlieren, sich nicht eingeständlich als Allegorie geben, sondern muß sich als sensu proprio wahr geltend machen und behaupten, während sie doch höchstens sensu allegorico wahr ist. Hier liegt der unheilbare Schaden, der bleibende Uebelstand, welcher Ursache ist, daß die Religion mit dem unbefangenen, edlen Streben nach reiner Wahrheit stets in Conflict gerathen ist und es immer von Neuem wird. (P. II, 357 fg.)

Die Religion hat, da sie in ihrer mythischen Form die Wahrheit nicht anders, als mit der Lüge versetzt giebt, zwei Gesichter, eines der Wahrheit und eines des Truges. Je nachdem man das eine, oder das andere ins Auge faßt, wird man sie lieben oder anfeinden. Daher muß man sie als ein nothwendiges Uebel betrachten, dessen Nothwendigkeit auf der erbärmlichen Geistesschwäche der großen Mehrzahl der Menschen beruht, welche die Wahrheit zu fassen unfähig ist und daher eines Surrogats derselben bedarf. (P. II, 361.) Die Religion tritt mit dem Anspruch auf, nicht blos allegorisch, sondern im buchstäblichen Sinne wahr zu sein; darin liegt der Trug, und hier ist es, wo der Freund der Wahrheit sich ihr feindlich entgegenstellen muß. (P. II, 366.) Die Religion hat, wie der Janus, oder besser wie der Brahmanische Todesgott Yama, zwei Gesichter und eben auch, wie dieser, ein sehr freundliches und ein sehr finsteres. Daher sich Entgegengesetztes von ihr aussagen läßt, je nach dem man das eine oder das andere ins Auge faßt. (P. II, 386.)

Die Religion wird durch fortschreitende Verstandesbildung zurückgedrängt, wird abstracter, und da ihr Wesen Bildlichkeit ist, muß sie, sobald ein gewisser Grad von Verstandesbildung allgemein geworden, ganz fallen. (H. 429. Vergl. unter Glaube, Glaubenslehre: Abnahme des Glaubens mit der Zunahme der Cultur.) Die Religionen sind wie die Leuchtwürmer; sie bedürfen der Dunkelheit, um zu leuchten. Ein gewisser Grad allgemeiner Unwissenheit ist die Bedingung aller Religionen, ist das Element, in welchem allein sie leben können. Sobald hingegen Astronomie, Naturwissenschaft, Geologie, Geschichte, Länder- und Völkerkunde ihr Licht allgemein verbreiten und endlich gar die Philosophie zum Worte kommen darf, da muß jeder auf Wunder

und Offenbarung geſtützte Glaube untergehen, worauf dann die Philoſophie ſeinen Platz einnimmt. (P. II, 369—371.)

Daß die Civiliſation unter den chriſtlichen Völkern am höchſten ſteht, liegt nicht daran, daß das Chriſtenthum ihr günſtig, ſondern daran, daß es abgeſtorben iſt und wenig Einfluß mehr hat; ſo lange es ihn hatte, war die Civiliſation weit zurück, im Mittelalter. (Vergl. Mittelalter.) Hingegen haben Islam, Brahmanismus und Buddhaismus noch durchgreifenden Einfluß aufs Leben; in China noch am wenigſten, daher die Civiliſation der europäiſchen ziemlich gleich kommt. Alle Religion ſteht im Antagonismus mit der Cultur. (P. II, 423 fg.)

Religionen ſind dem Volke nothwendig, und ſind ihm eine unſchätzbare Wohlthat. Wenn ſie jedoch den Fortſchritten der Menſchheit in der Erkenntniß der Wahrheit ſich entgegenſtellen wollen; ſo müſſen ſie mit möglichſter Schonung bei Seite geſchoben werden. Und zu verlangen, daß ſogar ein großer Geiſt — ein Shakeſpeare, ein Göthe — die Dogmen irgend einer Religion bona fide et sensu proprio zu ſeiner Ueberzeugung mache, iſt wie verlangen, daß ein Rieſe den Schuh eines Zwerges anziehe. (W. II, 185.)

10) Die Euthanaſie der Religion.

Wenn, wie zu hoffen iſt, die Menſchheit dereinſt auf den Punkt der Reife und Bildung gelangen wird, wo ſie die wahre Philoſophie einerſeits hervorzubringen und andererſeits aufzunehmen vermag, dann wird die Wahrheit in einfacher und faßlicher Geſtalt die Religion von dem Platze herunterſtoßen, den ſie ſo lange vikarirend eingenommen, aber eben dadurch jener offen gehalten hatte. Dann wird die Religion ihren Beruf erfüllt und ihre Bahn durchlaufen haben; ſie kann dann das bis zur Mündigkeit geleitete Geſchlecht entlaſſen, ſelbſt aber in Frieden dahinſcheiden. Das wird die Euthanaſie der Religion ſein. (P. II, 361.)

11) Charakter der bedeutendſten geſchichtlichen Religionen. (S. die Artikel: Brahmanismus, Buddhaismus, Judenthum, Chriſtenthum und Islam.)

12) Die von der Religion Lebenden. (S. Prieſter und Pfaffen.)

13) Natürliche Religion.

Natürliche Religion, oder, wie es die heutige Mode nennt, Religionsphiloſophie, bedeutet ein philoſophiſches Syſtem, welches in ſeinen Reſultaten mit irgend einer poſitiven Religion übereinſtimmt, ſo daß beide, in den Augen der Bekenner irgend eines von beiden, eben dadurch beglaubigt werden. (H. 429.)

Religionsphiloſophie.

Den beiden Arten der Metaphyſik, Religion und Philoſophie (vergl. unter Metaphyſik: Unterſchied zweier Arten der Metaphyſik), wäre

es am zuträglichsten, daß jede von der andern rein gesondert bliebe und sich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daselbst ihr Wesen vollkommen entwickeln zu können. Statt dessen ist man schon das ganze christliche Zeitalter hindurch bemüht, vielmehr die Fusion beider zu bewerkstelligen, indem man die Dogmen und Begriffe der einen in die andere überträgt, wodurch man beide verdirbt. Am unverhohlensten ist dies in unsern Tagen geschehen in jenem seltsamen Zwitter oder Centauren, der sogenannten Religionsphilosophie, welche als eine Art Gnosis bemüht ist, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen. Allein dazu müßte man die Wahrheit sensu proprio schon kennen und besitzen; alsdann aber wäre jene Deutung überflüssig. Denn blos aus der Religion die Metaphysik, d. h. die Wahrheit sensu proprio, durch Auslegung und Umdeutung erst finden zu wollen, wäre ein mißliches und gefährliches Unternehmen, zu welchem man sich nur dann entschließen könnte, wenn es ausgemacht wäre, daß die Wahrheit, gleich dem Eisen und andern unedeln Metallen, nur im vererzten, nicht im gediegenen Zustande vorkommen könne, daher man sie nur durch Reduction aus der Vererzung gewinnen könnte. (W. II, 185. Vergl. unter Philosophie: Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie.)

Religionsunterricht.

Wenn die Welt erst ehrlich genug geworden sein wird, um Kindern vor dem 15ten Jahre keinen Religionsunterricht zu ertheilen, dann wird etwas von ihr zu hoffen sein. (H. 428 fg. P. II, 349 fg. 352 fg. Vergl. unter Glaube, Glaubenslehre: Schädliche Wirkung früh eingeprägter Glaubenslehren.)

Reliquiendienst, s. Verehrung.

Reproductionskraft.

1) Die Reproductionskraft als eine Form der Lebenskraft. (S. unter Lebenskraft: Die Lebenskraft an sich und ihre drei Erscheinungsformen.)

2) Die Reproductionskraft als Hauptcharakter der Pflanze. (S. Pflanze.)

3) Die Genüsse der Reproductionskraft. (S. Genuß.)

Republik.

1) Fehler des republikanischen Systems.

Das republikanische System ist dem Menschen so widernatürlich, wie es dem höhern Geistesleben, also Künsten und Wissenschaften, ungünstig ist. Republiken sind künstlich gemacht und aus der Reflexion entsprungen, kommen daher auch nur als seltene Ausnahmen in der gan-

zen Weltgeschichte vor. Republiken sind leicht zu errichten, hingegen schwer zu erhalten. (P. II, 271—273. Vergl. unter Monarchie: Ein großer Vorzug der Monarchie vor der Republik.) Republiken tendiren zur Anarchie. (W. I, 406.) In Republiken fehlt es dem Staate an der nöthigen Concentration und Kraft. (P. II, 267.)

2) Die nordamerikanischen Republiken. (S. unter Amerika: Charakter und Verfassung der Nordamerikaner.)

Repulsionskraft, s. Attractionskraft.

Resignation. (S. unter Wille: Verneinung des Willens, ferner Askese, und unter Stoicismus: Gegensatz zwischen dem stoischen Gleichmuth und der christlichen Resignation.)

Respiration, s. Athmen.

Retina, s. Farbe.

Reue.

1) Ursache und Gegenstand der Reue.

Reue entsteht nimmermehr daraus, daß (was unmöglich) der Wille, sondern daraus, daß die Erkenntniß sich geändert hat. Wir bereuen daher nie, was wir gewollt, wohl aber was wir gethan haben, weil wir, durch falsche Begriffe geleitet, etwas Anderes thaten, als unserm Willen gemäß war. Die Einsicht hierin, bei richtigerer Erkenntniß, ist die Reue. Immer ist die Reue berichtigte Erkenntniß des Verhältnisses der That zur eigentlichen Absicht. (W. I, 349 fg.)

Die Reue ist dadurch bedingt, daß vor der That die Neigung zu dieser dem Intellect nicht freien Spielraum ließ, indem sie ihm nicht gestattete, die ihr entgegenstehenden Motive deutlich und vollständig ins Auge zu fassen, vielmehr ihn immer wieder auf die zu ihr auffordernden hinlenkte. Diese nun aber sind, nach vollbrachter That, durch diese selbst neutralisirt, mithin unwirksam geworden. Jetzt bringt die Wirklichkeit die entgegenstehenden Motive, als bereits eingetretene Folgen der That, vor den Intellect, der nunmehr erkennt, daß sie die stärkeren gewesen wären, wenn er sie nur gehörig ins Auge gefaßt und erwogen hätte. Der Mensch wird also inne, daß er gethan hat, was seinem Willen nicht gemäß war; diese Erkenntniß ist die Reue. Alle dergleichen Handlungen entspringen demnach im Grunde aus einer relativen Schwäche des Intellects, sofern nämlich dieser sich vom Willen da übermeistern läßt, wo er, ohne sich von ihm stören zu lassen, seine Function des Vorhaltens der Motive hätte unerbittlich vollziehen sollen. Die Vehemenz des Willens ist dabei nur mittelbar die Ursache, sofern sie nämlich den Intellect hemmt und dadurch sich Reue bereitet. (W. II, 679 fg.)

2) Unterschied zwischen Reue und Gewissensangst.

Gewissensangst über das Begangene ist nichts weniger als Reue, sondern Schmerz über die Erkenntniß seiner selbst an sich, d. h. als Wille. Sie beruht gerade auf der Gewißheit, daß man denselben Willen noch immer hat. Wäre er geändert und daher die Gewissensangst bloße Reue, so höbe diese sich selbst auf; denn das Vergangene könnte dann weiter keine Angst erwecken, da es die Aeußerungen eines Willens darstellt, welcher nicht mehr der des Reuigen wäre. (W. I, 350. Vergl. unter Gewissen: Ursprung der Gewissenspein.)

3) Die Pein der Reue, verglichen mit der des unerfüllten Wunsches.

Die Pein des unerfüllten Wunsches ist klein gegen die der Reue; denn jene steht vor der stets offenen, unabsehbaren Zukunft; diese vor der unwiderruflich abgeschlossenen Vergangenheit. (P. II, 625.)

Rhetorik.

1) Verhältniß der Rhetorik zur Logik und Dialektik.

Die Rhetorik ist ein Theil der Technik der Vernunft und sollte mit den beiden andern Theilen derselben, Logik und Dialektik, zusammen gelehrt werden, Logik als Technik des eigenen Denkens, Dialektik des Disputirens mit Anderen, und Rhetorik des Redens zu Vielen (concionatio); also entsprechend dem Singular, Dual und Plural, wie auch dem Monolog, Dialog und Panegyrikus. (W. II, 112.) — In der Rhetorik sind die rhetorischen Figuren ungefähr was in der Logik die syllogistischen, jeden Falls aber der Betrachtung würdig. (W. II, 113.)

2) Definition, Quelle und Regeln der Beredsamkeit. (S. Beredsamkeit.)

3) Die Ueberredungskunst.

Die Ueberredungskunst beruht darauf, daß man die Verhältnisse der Begriffssphären (s. unter Begriff: Begriffssphären) nur einer oberflächlichen Betrachtung unterwirft und sie dann seinen Absichten gemäß einseitig bestimmt, hauptsächlich dadurch, daß, wenn die Sphäre eines betrachteten Begriffs nur zum Theil in einer andern liegt, zum Theil aber auch in einer ganz verschiedenen, man sie als ganz in der ersten liegend angiebt, oder ganz in der zweiten, nach der Absicht des Redners. Z. B. wenn von Leidenschaft geredet wird, kann man diese beliebig unter den Begriff der größten Kraft, des mächtigsten Agens in der Welt subsumiren, oder unter den Begriff der Unvernunft und diesen unter den der Ohnmacht, der Schwäche. Dasselbe Verfahren kann man nun fortsetzen und bei jedem Begriff, auf den die Rede führt, von Neuem anwenden. Auf diesem Kunstgriff beruhen eigentlich alle Ueberredungskünste, alle feineren Sophismen. (W. I, 58.)

Rhythmus.

1) Rhythmus in der Poesie. (S. unter Poesie: Hülfsmittel der Poesie.)

2) Rhythmus in der Musik. (S. unter Architectur: Vergleichung der Baukunst mit den übrigen Künsten.)

Richtig.

Ueber den Unterschied des Prädicats „richtig" von den Prädicaten „wahr", „real", „evident" s. Evidenz.

Ritterliche Ehre. (S. unter Ehre: Eine Afterart der Ehre.)

Roman.

1) Kennzeichen des guten Romans.

Ein Roman wird desto höherer und edlerer Art sein, je mehr inneres und je weniger äußeres Leben er darstellt; und dies Verhältniß wird, als charakteristisches Zeichen, alle Abstufungen des Romans begleiten, vom Tristram Shandy an, der so gut wie gar keine Handlung hat, bis zum rohesten und thatenreichsten Ritter- und Räuberroman herab. — Die Kunst besteht darin, daß man mit dem möglichst geringsten Aufwand von äußerem Leben das innere in die stärkste Bewegung bringe; denn das innere ist der eigentliche Gegenstand unsers Interesses. — Die Aufgabe des Romanschreibers ist nicht, große Vorfälle zu erzählen, sondern kleine interessant zu machen. (P. II, 473 fg.)

So wie gute Maler zu ihren historischen Bildern wirkliche Menschen Modell stehen lassen und zu ihren Köpfen wirkliche, aus dem Leben gegriffene Gesichter nehmen, die sie sodann idealisiren; eben so machen es gute Romanschreiber; sie legen den Personen ihrer Fictionen wirkliche Menschen aus ihrer Bekanntschaft schematisch unter, welche sie nun, ihren Absichten gemäß, idealisiren und completiren. (P. II, 473.)

Die gewöhnlichen, das große Publicum unterhaltenden und seinen Beifall findenden Romane aller Gattungen sind phantastischer Art. (Vergl. Phantast.)

2) Der Roman als Spiegel des Herzens.

Weil der Schmerz, nicht der Genuß das Positive ist, dessen Gegenwart sich fühlbar macht, und große lebhafte Freude sich schlechterdings nur denken läßt als Folge großer vorhergegangener Noth, darum sind alle Dichter genöthigt, ihre Helden in ängstliche und peinliche Lagen zu bringen, um sie daraus wieder befreien zu können. Drama und Epos schildern demnach durchgängig nur kämpfende, leidende, gequälte Menschen, und jeder Roman ist ein Guckkasten, darin man die Spasmen und Convulsionen des geängstigten menschlichen Herzens betrachtet. (W. II, 658.)

Jeder Roman ist ein bloßes Kapitel aus der Pathologie des Geistes. (H. 371.)

Die bedeutende Rolle, welche die Geschlechtsliebe in den Romanen spielt, entspricht der Realität und Macht dieser Leidenschaft im Leben. Die Werther und Jacopo Ortis existiren nicht blos im Romane, sondern jedes Jahr hat deren in Europa wenigstens ein halbes Dutzend aufzuweisen. (W. II, 606 fg. Vergl. unter Geschlechtsliebe: Realität und Macht dieser Leidenschaft.)

3) Die vier unsterblichen Romane.

Es giebt vier unsterbliche Romane, welche die Krone der ganzen Gattung bilden: Don Quixote, Tristram Shandy, die neue Heloise und der Wilhelm Meister. (P. II, 474. H. 49. M. 187.)

4) Schädlicher Einfluß der gewöhnlichen Romane auf die Jugend.

Der Knabe und Jüngling hat in der für das praktische Leben so wichtigen Erkenntniß, wie es eigentlich in der Welt hergeht, als Neuling die ersten und schwersten Lectionen zu lernen. Diese schon an sich bedeutende Schwierigkeit der Sache wird nun noch verdoppelt durch die Romane, als welche einen Hergang der Dinge und des Verhaltens der Menschen darstellen, wie er in der Wirklichkeit eigentlich nicht Statt findet. Dieser nun aber wird mit der Leichtgläubigkeit der Jugend aufgenommen und dem Geiste einverleibt, wodurch jetzt an die Stelle blos negativer Unkunde ein ganzes Gewebe falscher Voraussetzungen als positiver Irrthum tritt, welcher nachher sogar die Schule der Erfahrung selbst verwirrt und ihre Lehren in falschem Lichte erscheinen läßt. Durch die Romane werden in der Jugend Erwartungen erregt, die nie erfüllt werden können. Dies hat meistens den nachtheiligsten Einfluß auf das ganze Leben. (Vergl. auch Phantas.) Entschieden im Vortheil stehen hier die Menschen, welche in ihrer Jugend zum Romanlesen keine Zeit oder Gelegenheit gehabt haben. Wenige Romane sind von obigem Vorwurf auszunehmen, ja, wirken eher in entgegengesetztem Sinne, z. B. Gil Blas, ferner auch Vicar of Wakefield und zum Theil die Romane Walter Scott's. Der Don Quixote kann als eine satyrische Darstellung jenes Irrweges selbst angesehen werden. (P. II, 669.)

Die richtige Erziehungsmethode erfordert, daß man keine Romane zu lesen erlaube, sondern sie durch angemessene Biographien ersetze, wie z. B. die Franklin's, den Anton Reiser von Moritz u. dgl. (P. I, 513.)

5) Einfluß des Romanlesens auf das Gedächtniß.

Menschen, die unablässig Romane lesen, verlieren dadurch ihr Gedächtniß, weil bei ihnen die Menge von Vorstellungen, die hier aber nicht eigene Gedanken und Combinationen, sondern fremde, rasch vor-

überziehende Zusammenstellungen sind, zur Wiederholung und Uebung keine Zeit, noch Geduld läßt. (S. 148.)

Romantik.

1) Gegensatz zwischen Romantik und Humanismus. (S. Humanismus.)

2) Unterschied zwischen klassischer und romantischer Poesie. (S. Poesie.)

Rückenmark. (S. unter Bewegung: Unterschied der unwillkürlichen und willkürlichen Bewegung.)

Ruhm. Nachruhm.

1) Zu welchen Gütern der Ruhm gehört.

Der Ruhm gehört zu denjenigen Gütern des menschlichen Lebens, die in dem bestehen, was wir in der Welt vorstellen, d. h. in den Augen Anderer sind. Dieses läßt sich nämlich eintheilen in Ehre, Rang und Ruhm. (P. I, 382. Vergl. Güter.)

2) Gegensatz zwischen Ehre und Ruhm. (S. Ehre.)

3) Zwei Wege zum Ruhm.

Nur durch außerordentliche Leistungen wird Ruhm erlangt. Diese nun sind entweder Thaten, oder Werke. Demnach stehen zum Ruhme zwei Wege offen. Zum Wege der Thaten befähigt vorzüglich das große Herz, zu dem der Werke der große Kopf. Jeder der beiden Wege hat seine eigenen Vortheile und Nachtheile. Der Hauptunterschied ist, daß die Thaten vorübergehen, die Werke bleiben. (P. I, 416 ff.)

4) Schwierigkeit der Erlangung des Ruhms. (S. unter Beifall: Warum die Werke des Genie's so schwer Beifall finden, und unter Genie: Nachtheile der Genialität.)

5) Werth des Ruhms.

Der Ruhm beruht eigentlich auf Dem, was Einer im Vergleich mit den Uebrigen ist. Demnach ist er wesentlich ein Relatives, kann daher auch nur relativen Werth haben. Er fiele ganz weg, wenn die Uebrigen würden, was der Gerühmte ist. Absoluten Werth kann nur Das haben, was ihn unter allen Umständen behält, also hier, was Einer unmittelbar und für sich selbst ist; folglich muß hierin der Werth und das Glück des großen Herzens und des großen Kopfes liegen. Also nicht der Ruhm, sondern Das, wodurch man ihn verdient, ist das Werthvolle. Denn es ist gleichsam die Substanz und der Ruhm nur das Accidens der Sache. (P. I, 422.) In eudämonologischer Hinsicht ist der Ruhm nichts weiter, als der seltenste und köstlichste Bissen für unsern Stolz und unsere Eitelkeit. (P. I, 423.)

Da unstreitig der Ruhm nur das Secundäre ist, das bloße Echo, Abbild, Schatten, Symptom des Verdienstes, und da jedenfalls das Bewunderte mehr Werth haben muß, als die Bewunderung; so kann das eigentlich Beglückende nicht im Ruhme liegen, sondern in Dem, wodurch man ihn erlangt, also im Verdienste selbst, oder, genauer zu reden, in der Gesinnung und den Fähigkeiten, aus denen es hervorgieng. (P. I, 424. W. II, 440.)

6) Unverlierbarkeit des ächten Ruhms.

So schwer es ist, den Ruhm zu erlangen, so leicht ist es, ihn zu behalten. Der Ruhm kann eigentlich nie verloren gehen; denn die That, oder das Werk, durch die er erlangt worden, stehen für immer fest, und der Ruhm derselben bleibt ihrem Urheber, auch wenn er keinen neuen hinzufügt. Wenn jedoch der Ruhm wirklich verklingt, wenn er überlebt wird; so war er unächt, d. h. unverdient, durch augenblickliche Ueberschätzung entstanden, wo nicht gar durch absichtliches Ausposaunen. (P. I, 421 fg.; II, 498.)

7) Der unverdiente, schnelle und falsche Ruhm.

Beim falschen, d. i. unverdienten Ruhm, ist das Bewunderte der Bewunderung nicht werth. Sein Besitzer muß an ihm zehren, ohne Das, wovon derselbe das Symptom, der bloße Abglanz sein solle, wirklich zu haben. Dieser Ruhm muß ihm oft verleidet werden, wenn bisweilen trotz aller aus der Eigenliebe entspringenden Selbsttäuschung ihm auf der Höhe, für die er nicht geeignet ist, doch schwindelt, oder ihm zu Muthe wird, als wäre er ein kupferner Ducaten; wo dann die Angst vor Enthüllung und verdienter Demüthigung ihn ergreift, zumal wenn er auf den Stirnen der Mitmenschen das Urtheil der Nachwelt liest. Er gleicht sonach dem Besitzer durch ein falsches Testament. (P. I, 425.)

Es ist leicht begreiflich, daß ein Ruhm, der schnell erfolgt, auch früh erlischt, und auch hier es heißt quod cito fit, cito perit; indem Leistungen, deren Werth der gewöhnliche Menschenschlag so leicht erkennen und die Mitbewerber so willig gelten lassen konnten, auch nicht sehr hoch über dem Hervorbringungsvermögen Beider stehen werden. Zudem ist schon wegen des Gesetzes der Homogeneität (s. unter Beifall: Quelle des Beifalls) ein schnell eintretender Ruhm ein verdächtiges Zeichen; er ist nämlich der directe Beifall der Menge. Aus umgekehrten Gründen wird ein Ruhm, der von langem Bestand sein soll, sehr spät reifen, und die Jahrhunderte seiner Dauer müssen meistens mit dem Beifall der Zeitgenossen erkauft werden. Denn was so anhaltend in Geltung bleiben soll, muß eine schwer zu erlangende Trefflichkeit haben, welche auch nur zu erkennen schon Köpfe erfordert, die nicht jederzeit da sind, am wenigsten in hinreichender Anzahl, um sich vernehmbar machen zu können. Mäßige Verdienste hingegen, die bald anerkannt werden, laufen dafür Gefahr, daß ihr Besitzer sie und

sich überlebt, so daß für den Ruhm in der Jugend ihm Obscurität im Alter zu Theil wird; während, bei großen Verdiensten, man umgekehrt lange obscur bleiben, dafür aber im Alter glänzenden Ruhm erlangen wird. (P. II, 499.)

In der Regel wird der Ruhm, je länger er zu dauern hat, desto später eintreten, wie ja alles Vorzügliche langsam heranreift. Der Ruhm, welcher zum Nachruhm werden will, gleicht einer Eiche, die aus ihrem Saamen sehr langsam emporwächst; der leichte, ephemere Ruhm den einjährigen, schnell wachsenden Pflanzen und der falsche Ruhm gar dem schnell hervorschießenden Unkraute, das schleunigst ausgerottet wird. (P. I, 418.)

Der falsche, nämlich der künstliche, durch ungerechtes Lob, gute Freunde, bestochene Kritiker, Winke von oben und Verabredungen von unten, bei richtig vorausgesetzter Urtheilslosigkeit der Menge, auf die Beine gebrachte Ruhm eines Werkes gleicht den Ochsenblasen, durch die man einen schweren Körper zum Schwimmen bringt. Sie tragen ihn längere oder kürzere Zeit, je nachdem sie aufgebläht und fest zugeschnürt sind; aber die Luft transsudirt allmälig doch, und er sinkt. Dies ist das unvermeidliche Loos der Werke, welche die Quelle ihres Ruhmes nicht in sich haben. Das falsche Lob verhallt, die Verabredungen sterben aus, der Kenner findet den Ruhm nicht bestätigt, dieser erlischt, und eine desto größere Geringschätzung tritt an seine Stelle. Hingegen die ächten Werke, welche die Quelle ihres Ruhmes in sich haben, und daher zu jeder Zeit die Bewunderung von Neuem zu entzünden vermögen, gleichen den specifisch leichteren Körpern, die aus eigenen Mitteln sich stets oben erhalten, und so gehen sie den Strom der Zeit hinab. (P. II, 501.)

8) Warum der Ruhm vor Denen flieht, die ihn suchen.

Wer das Gute und Rechte hervorbringen und das Schlechte vermeiden soll, muß dem Urtheile der Menge und ihrer Wortführer Trotz bieten, mithin sie verachten. Hierauf beruht die Richtigkeit der Bemerkung, daß der Ruhm vor Denen flieht, die ihn suchen, und Denen folgt, die ihn vernachlässigen; denn Jene bequemen sich dem Geschmack der Zeitgenossen an. Diese trotzen ihm. (P. I, 421. H. 464.)

9) Gegensatz zwischen dem Ruhm bei den Zeitgenossen und dem Ruhm bei der Nachwelt.

Wenn man das Lob der Zeitgenossen aller Zeiten überhaupt ins Auge faßt, wird man finden, daß dasselbe eigentlich immer eine Hure ist, prostituirt und besudelt durch tausend Unwürdige, denen es zu Theil geworden. Hingegen ist der Ruhm bei der Nachwelt eine stolze, spröde Schöne, die sich nur dem Würdigen, dem Sieger, dem seltenen Helden hingiebt. (P. II, 503 fg.)

Die Art, wie der Beifall der Zeitgenossen entsteht (vergl. unter Beifall: Geringer Werth des Beifalls der Zeitgenossen), macht es erklärlich, warum der Ruhm der Zeitgenossen so selten die Metamorphose in Nachruhm erlebt. (P. I, 426.)

10) Incompatibilität des Ruhmes mit der räumlichen und zeitlichen Nähe der Person.

Für den Berühmten läuft der Unterschied zwischen dem Ruhme bei der Mitwelt und dem bei der Nachwelt am Ende blos darauf hinaus, daß beim ersten seine Verehrer von ihm durch den Raum, beim andern durch die Zeit getrennt sind. Denn unter den Augen hat er sie, auch beim Ruhme der Mitwelt, in der Regel nicht. Die Verehrung verträgt nämlich nicht die Nähe, sondern hält sich fast immer in der Ferne auf, weil sie, bei persönlicher Gegenwart des Verehrten, wie Butter an der Sonne schmilzt. Ueber diese Incompatibilität der Verehrung mit der persönlichen Anwesenheit und des Ruhmes mit dem Leben haben wir einen schönen lateinischen Brief des Petrarka. (P. II, 509 fg.)

11) Der Wunsch und die Anticipation des Nachruhms.

Der Wunsch, den Jeder hat, daß man nach seinem Tode seiner gedenken möge, und der sich bei den Hochstrebenden zu dem Wunsche des Nachruhms steigert, scheint aus der Anhänglichkeit am Leben zu entspringen, die, wenn sie sich von jeder Möglichkeit des realen Daseins abgeschnitten sieht, jetzt nach dem allein noch vorhandenen, wenngleich nur idealen, also nach einem Schatten greift. (P. II, 620.)

Das ächte, große Verdienst ist im Stande, seinen Ruhm bei der Nachwelt mit Sicherheit zu anticipiren. Ja, wer einen wirklich großen Gedanken erzeugt, wird schon im Augenblick der Conception desselben seines Zusammenhanges mit den kommenden Geschlechtern inne; so daß er dabei die Ausdehnung seines Daseins durch Jahrhunderte fühlt und auf diese Weise, wie für die Nachkommen, so auch mit ihnen lebt. (P. II, 510.)

12) Werth des Nachruhms.

Da nicht im Ruhme, sondern in Dem, wodurch man ihn erlangt, der Werth liegt und in der Zeugung unsterblicher Kinder der Genuß, so sind Die, welche die Nichtigkeit des Nachruhmes daraus zu beweisen suchen, daß, wer ihn erlangt, nichts davon erfährt, dem Klügling zu vergleichen, der einem Manne, welcher auf einen Haufen Austerschalen im Hofe seines Nachbars neidische Blicke wirft, sehr weise die gänzliche Unbrauchbarkeit derselben demonstriren wollte. (W. II, 440.)

Den ächtesten Ruhm, den Nachruhm, vernimmt sein Gegenstand nie, und doch schätzt man ihn glücklich. Also bestand sein Glück in den großen Eigenschaften selbst, die ihm den Ruhm erwarben, und darin, daß er Gelegenheit fand, sie zu entwickeln, also daß ihm vergönnt wurde, zu handeln, wie es ihm angemessen war, oder zu treiben, was er mit Lust und Liebe trieb; denn nur die aus dieser entsprungenen Werke erlangen Nachruhm. Sein Glück bestand also in seinem großen Herzen, oder auch im Reichthum eines Geistes, dessen Abdruck in seinen Werken die Bewunderung kommender Jahrhunderte erhält. Der Werth des Nachruhms liegt also im Verdienen desselben, und dieses ist sein eigener Lohn. (P. I, 425.)

Ruinen.

1) Erhabenheit der Ruinen.

Die noch dastehenden Ruinen des Alterthums rühren uns unbeschreiblich, die Tempel zu Pästum, das Koliseum, das Pantheon, Mäcenas Haus mit dem Wasserfall im Saal; denn wir empfinden die Kürze des menschlichen Lebens gegen die Dauer dieser Werke, die Hinfälligkeit menschlicher Größe und Pracht; das Individuum schrumpft ein, sieht sich als sehr klein, aber die reine Erkenntniß hebt uns darüber hinaus, wir sind das ewige Weltauge, das dieses Alles sieht, das reine Subject des Erkennens. Es ist das Gefühl des Erhabenen. (H. 363. W. I, 243 fg.)

2) Analogie der Ruine mit der Kadenz in der Musik.

Als Amplification der Analogie der Musik mit der Baukunst (s. unter Architectur: Vergleichung der Baukunst mit den übrigen Künsten) könnte man noch hinzusetzen, daß, wenn die Musik, gleichsam in einem Anfall von Unabhängigkeitsdrang, die Gelegenheit einer Fermate ergreift, um sich, vom Zwang des Rhythmus losgerissen, in der freien Phantasie einer figurirten Kadenz zu ergehen, ein solches vom Rhythmus entblößtes Tonstück der von der Symmetrie entblößten Ruine analog sei, welche man demnach, in der kühnen Sprache des bekannten Witzwortes (daß Architectur gefrorene Musik sei) eine gefrorene Kadenz nennen mag. (W. II, 518.)

Runzeln. (S. unter Haare: Ueber weiße Haare.)

S.

Säligkeit

1) Unmöglichkeit der Säligkeit, ſo lange der Wille zum Leben bejaht wird.

Es liegt ein vollkommener Widerſpruch darin, leben zu wollen, ohne zu leiden, welchen daher auch das oft gebrauchte Wort „ſäliges Leben“ in ſich trägt. (W. I, 108.)

So lange unſer Wille derſelbe iſt, kann unſere Welt keine andere ſein. Zwar wünſchen Alle erlöſt zu werden aus dem Zuſtande des Leidens und des Todes; ſie möchten, wie man ſagt, zur ewigen Säligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen; aber nur nicht auf eigenen Füßen; ſondern hingetragen möchten ſie werden durch den Lauf der Natur. Allein das iſt unmöglich. Daher wird ſie zwar uns nie fallen und zu nichts werden laſſen; aber ſie kann uns nirgends hinbringen, als immer wieder in die Natur. Wie mißlich es jedoch ſei, als ein Theil der Natur zu exiſtiren, erfährt Jeder an ſeinem eigenen Leben und Sterben. (W. II, 692 fg. Vergl. auch unter Leben: Charakter, Werth und Zweck des Lebens im Ganzen.)

2) Säligkeit der den Willen zum Leben verneinenden Heiligen.

Wir wiſſen, daß die Augenblicke der äſthetiſchen Contemplation, in denen wir allem Wollen, d. h. allem Wünſchen und Sorgen, enthoben, gleichſam uns ſelbſt los werden, nicht mehr das zum Behufe ſeines beſtändigen Wollens erkennende Individuum, ſondern das willensreine, ewige Subject des Erkennens ſind (vergl. Aeſthetiſch), — daß dieſe Augenblicke, wo wir, vom grimmen Willensdrange erlöſt, gleichſam aus dem ſchweren Erdenäther auftauchen, die ſäligſten ſind, welche wir kennen. Hieraus können wir abnehmen, wie ſälig das Leben eines Menſchen ſein muß, deſſen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, ſondern auf immer, wie bei der Reſignation der Heiligen, beſchwichtigt iſt. Doch finden wir ſelbſt im Leben heiliger Menſchen jene Ruhe und Säligkeit, die uns von ihnen geſchildert wird, nur als die Blüthe, welche hervorgeht aus der ſteten Ueberwindung des Willens, und ſehen als den Boden, welchem ſie entſprießt, den beſtändigen Kampf mit dem Willen zum Leben; denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben. (W. I, 461—463.)

Sanſara, ſ. Buddhaismus.

Sanskritlitteratur.

Während die religiösen und philosophischen Werke der Sanskritlitteratur höchst verehrungswerth sind, so erscheinen dagegen die poetischen so geschmacklos und monströs, wie die Sculptur derselben Völker. Selbst ihre dramatischen Werke sind hauptsächlich nur wegen der sehr belehrenden Erläuterungen und Belege des religiösen Glaubens und der Sitten, die sie enthalten, schätzenswerth. Die Uebersetzer aus dem Sanskrit sollten ihre Mühe viel weniger der Poesie und viel mehr den Veden, Upanischaden und philosophischen Werken zuwenden. (P. II, 425 fg.)

Satan, s. Teufel.

Satire.

Die Satire soll, gleich der Algebra, blos mit abstracten und unbestimmten, nicht mit concreten Werthen, oder benannten Größen operiren; und an lebendigen Menschen darf man sie so wenig, wie die Anatomie, ausüben, bei Strafe, seiner Haut und seines Lebens nicht sicher zu sein. (P. II, 543.)

Satz, vom ausgeschlossenen Dritten, s. Denkgesetze.

Satz, vom zureichenden Grunde, s. Denkgesetze und Grund.

Satz, vom Widerspruch, s. Denkgesetze.

Säugling.

1) Geistiger Stupor der Säuglinge in den ersten Wochen nach der Geburt.

Obgleich der rein formale Theil der empirischen Anschauung, also das Gesetz der Causalität, nebst Raum und Zeit, a priori im Intellect liegt; so ist ihm doch nicht die Anwendung desselben auf empirische Data zugleich mitgegeben, sondern diese erlangt er erst durch Uebung und Erfahrung. Daher kommt es, daß neugeborene Kinder zwar den Licht- und Farbeneindruck empfangen, allein noch nicht die Objecte apprehendiren und eigentlich sehen, sondern sie sind, die ersten Wochen hindurch, in einem Stupor befangen, der sich alsdann verliert, wann ihr Verstand anfängt, seine Function an den Datis der Sinne, zumal des Getasts und Gesichts, zu üben, wodurch die objective Welt allmälig in ihr Bewußtsein tritt. Dieser Eintritt ist am Intelligentwerden ihres Blicks und einiger Absichtlichkeit in ihren Bewegungen deutlich zu erkennen, besonders wenn sie zum ersten Mal durch freundliches Anlächeln an den Tag legen, daß sie ihre Pfleger erkennen. S. 72. F. 10. — Vergl. Anschauung: Intellectualität der Anschauung.)

2) Energie des Willens in den Säuglingen.

Während der Intellect im Kinde sich langsam entwickelt, ist dagegen der Wille, gemäß seinem Primat, von Hause aus sehr thätig. Säug-

linge, die kaum die erste schwache Spur von Intelligenz zeigen, sind schon voller Eigenwillen; durch unbändiges, zweckloses Toben und Schreien zeigen sie den Willensdrang, von dem sie strotzen, während ihr Wollen noch kein Object hat, d. h. sie wollen, ohne zu wissen, was sie wollen. (W. II, 236 fg.)

Säule, s. Architectur.

Schädel.

1) Die Erklärung des Schädels aus Wirbelbeinen.

Wie die sogenannte Metamorphose der Pflanzen zu den Erklärungen des Organischen aus der wirkenden Ursache gehört (vergl. unter Pflanze: Metamorphose der Pflanzen), so auch die Erklärung des Schädels aus Wirbelbeinen. Diese ist nicht viel besser, jedoch viel problematischer, als die der Blüthe aus dem Blatt; wiewohl es eben auch hier sich von selbst versteht, daß das Futteral des Gehirns dem Futteral des Rückenmarks, dessen Fortsetzung und Endknauf es ist, nicht absolut heterogen und ganz disparat, vielmehr in derselben Art fortgeführt sein wird. Diese ganze Betrachtungsart gehört der Homologie R. Owen's an. (W. II, 380 fg.)

2) Eine Vermuthung, zu welcher der Schädel der Idioten und der Neger Anlaß giebt. (S. unter Gehirn: Vereinzelte Bemerkungen.)

3) Was bei der Durchsichtigkeit des Schädels zu sehen wäre.

Wenn die Hirnschale nebst Integumenten durchsichtig wäre, welche Unterschiede würde man da gewahren an Größe, Gestalt, Beschaffenheit und Bewegung des Gehirns! welche Abstufungen! Der große Geist würde auf den ersten Blick so viel Respect einflößen, wie jetzt drei Sterne auf der Brust, und wie erbärmlich würde Mancher, der diese trägt, figuriren! (H. 458.)

Schädellehre.

Die Beschaffenheit des Willens ist von keinem Organ abhängig und aus keinem zu prognosticiren. Der größte Irrthum in Gall's Schädellehre ist daher, daß er auch für moralische Eigenschaften Organe des Gehirns aufstellt. (W. II, 278. 302.) Vielleicht wird man einst eine wahre Kraniologie aufstellen können, die aber dann ganz anders lauten wird, als die Gall'sche mit ihrer so plumpen, wie absurden psychologischen Grundlage und ihrer Annahme von Gehirnorganen für moralische Eigenschaften. (P. II, 182.)

Schadenfreude.

Die Schadenfreude gehört zu den antimoralischen Triebfedern (vergl. unter Moralisch: Antimoralische Triebfedern) und ist in gewissem Betracht das Gegentheil des Neides. (S. Neid.) Es giebt kein un-

fehlbareres Zeichen eines ganz schlechten Herzens und tiefer moralischer Nichtswürdigkeit, als einen Zug reiner, herzlicher Schadenfreude. Man soll Den, an welchem man ihn wahrgenommen, auf immer meiden. (E. 200.) Die Schadenfreude ist das eigentlich teuflische Laster. Denn sie ist das gerade Gegentheil des Mitleids und ist nichts Anderes, als die ohnmächtige Grausamkeit, welche die Leiden, in denen sie Andere so gern erblickt, selbst herbeizuführen unfähig, dem Zufall dankt, der es statt ihrer that. (E. 225. P. II, 230 fg.)

Schall.

Ueber den Antagonismus zwischen Licht und Schall s. Licht.

Scham, s. Genitalien und Zeugung, Zeugungsact.

Scharfsinn, s. unter Lächerlich: Witz.

Scharlatanerie.

Das Große und Schöne auf der Welt, welches nur seiner selbst wegen da sein sollte, wird gar bald mißbraucht vom Bedürfniß, welches von allen Seiten herankommt, um daran sich zu lehnen, sich zu stützen, und damit es verdeckt und verdirbt. Dies zeigt sich besonders bei den Anstalten, die in irgend einem Zeitalter und Lande zur Erhaltung und Förderung des menschlichen Wissens und überhaupt der intellectuellen Bestrebungen, welche unser Geschlecht adeln, gegründet sind. Ueberall dauert es nicht lange, so kommt das rohe, thierische Bedürfniß herangeschlichen, um sich, unter dem Schein, jenen Zwecken dienen zu wollen, der dazu ausgesetzten Emolumente zu bemächtigen. Dies ist der Ursprung der Scharlatanerie, wie sie in allen Fächern täglich zu finden ist, und so verschieden auch ihre Gestalten sind, ihr Wesen darin hat, daß man, unbekümmert um die Sache selbst, blos nach dem Schein derselben trachtet, zum Behuf seiner eigenen persönlichen, egoistischen, materiellen Zwecke. (P. II, 688.)

Schauspiel, s. Drama und Theater.

Schauspieler.

1) Aufgabe und Erfordernisse des Schauspielers.

Die Aufgabe des Schauspielers ist, die menschliche Natur darzustellen nach ihren verschiedensten Seiten, in tausend höchst verschiedenen Charakteren, diese alle jedoch auf der gemeinsamen Grundlage seiner ein für alle Mal gegebenen und nie ganz auszulöschenden Individualität. Deshalb muß er selbst ein tüchtiges und completes Exemplar der menschlichen Natur sein. Zu einem guten Schauspieler gehört 1) daß er die Gabe habe, sein Inneres nach außen kehren zu können; 2) daß er hinreichende Phantasie habe, um fingirte Umstände und Begebenheiten so lebhaft zu imaginiren, daß sie sein Inneres erregen; 3) daß er Verstand, Erfahrung und Bildung in dem Maße habe, um mensch-

liche Charaktere und Verhältniſſe gehörig verſtehen zu können. (P. II, 469.)

2) Welchen Charakter der Schauſpieler am beſten darſtellt.

Wegen der Unveräußerlichkeit der eigenen Individualität wird ein Schauſpieler jeden Charakter um ſo trefflicher darſtellen, je näher derſelbe ſeiner eigenen Individualität ſteht, und am beſten den, der mit dieſer zuſammentrifft; daher auch der ſchlechteſte Schauſpieler eine Rolle hat, die er vortrefflich ſpielt; denn da iſt er, wie ein lebendiges Geſicht unter Masken. (P. II, 469.)

3) Einige Regeln für Schauſpieler.

a) Regel in Bezug auf die Geſten. (S. Geſten.)

b) Regel in Bezug auf die Kleidung. (S. Kleidung.)

4) Erklärung der Häufigkeit des Wahnſinns bei Schauſpielern.

Die Erfahrung lehrt, daß Wahnſinn verhältnißmäßig am häufigſten bei Schauſpielern eintritt. Welchen Mißbrauch treiben aber auch dieſe Leute mit ihrem Gedächtniß! Täglich haben ſie eine neue Rolle einzulernen, oder eine alte aufzufriſchen; dieſe Rollen ſind aber ſämmtlich ohne Zuſammenhang, ja, im Widerſpruch und Contraſt mit einander, und jeden Abend iſt der Schauſpieler bemüht, ſich ſelbſt ganz zu vergeſſen, um ein völlig Anderer zu ſein. Dergleichen bahnt geradezu den Weg zum Wahnſinn. (W. II, 455.)

Schein, ſ. Irrthum.

Scheintodte.

Die Wahrnehmung, welche gewiſſe Scheintodte von Allem, was um ſie vorgeht, haben, während ſie ſtarr und unfähig, ſich zu rühren, daliegen, iſt ohne Zweifel von derſelben Art, wie die Wahrnehmung der Nachtwandler von ihrer nächſten Umgebung. Es iſt Wahrnehmung durch das Traumorgan, ein Wahrträumen. (P. I, 256.)

Scherz, ſ. unter Lächerlich: Das abſichtlich Lächerliche.

Schickſal.

1) Schickſal im Allgemeinen. (S. Fatum, Fatalismus.)

2) Die anſcheinende Abſichtlichkeit im Schickſale des Einzelnen.

a) Allgemeinheit des Glaubens an ſpecielle Vorſehung.

Der Glaube an eine ſpecielle Vorſehung, oder ſonſt eine übernatürliche Lenkung der Begebenheiten im individuellen Lebenslauf, iſt zu

allen Zeiten allgemein beliebt gewesen, und sogar in denkenden, aller Superstition abgeneigten Köpfen findet er sich bisweilen unerschütterlich fest, ja, wohl gar außer allem Zusammenhange mit irgendwelchen bestimmten Dogmen. (P. I, 215 fg.)

b) Schwierigkeit, die diesem Glauben entgegensteht.

Dem bloßen, reinen, offenbaren Zufall, der die Welt und das Leben des Einzelnen beherrscht, eine Absicht unterzulegen, ist ein Gedanke, der an Verwegenheit seines Gleichen sucht. Gegen die Beispiele, wodurch man ihn belegen möchte, bleibt, so frappant sie auch bisweilen sein mögen, die stehende Einrede diese, daß es das größte Wunder wäre, wenn niemals ein Zufall unsere Angelegenheiten gut, ja selbst besser besorgte, als unser Verstand und unsere Einsicht es vermocht hätte. (P. I, 216.)

c) Lösung der Aufgabe, den Lebenslauf des Einzelnen als unter specieller Vorsehung stehend zu denken.

Der höhere, transscendente Fatalismus (vergl. unter Fatum, Fatalismus: Unterschied zwischen dem gewöhnlichen und dem höheren Fatalismus) treibt zu der Annahme einer aus der Einheit der tiefliegenden Wurzel der Nothwendigkeit und Zufälligkeit entspringenden und unergründlichen Macht, welche alle Wendungen und Windungen unsers Lebenslaufes, zwar sehr oft gegen unsere einstweilige Absicht, jedoch so, wie es der objectiven Ganzheit und subjectiven Zweckmäßigkeit desselben angemessen, mithin unserm eigentlichen wahren Besten förderlich ist, leitet. (P. I, 224 fg.) Diese verborgene und sogar die äußern Einflüsse leitende Macht kann jedoch ihre Wurzel zuletzt nur in unserm eigenen geheimnißvollen Innern haben, da ja das A und Ω alles Daseins zuletzt in uns selbst liegt. Sie sich denkbar zu machen, giebt es zwei Analogien. Die nächste Analogie mit dem Walten jener Macht zeigt uns die Teleologie der Natur. Wie in jenen dumpfen und blinden Urkräften der Natur, aus deren Wechselspiel das Planetensystem hervorgeht, schon eben der Wille zum Leben, welcher nachher in den vollendetsten Erscheinungen der Welt auftritt, das im Innern Wirkende und Leitende ist und er schon dort, mittelst strenger Naturgesetze auf seine Zwecke hinarbeitend, die Grundfeste zum Bau der Welt und ihrer Ordnung vorbereitet; ebenso nun sind alle, die Handlungen eines Menschen bestimmenden Begebenheiten, nebst der sie herbeiführenden Causalverknüpfung, doch auch nur die Objectivation desselben Willens, der auch in diesen Menschen selbst sich darstellt; woraus sich, wenn auch nur wie im Nebel, absehen läßt, daß sie sogar zu den speciellsten Zwecken jenes Menschen stimmen und passen müssen, in welchem Sinne sie alsdann jene geheime Macht bilden, die das Schicksal des Einzelnen leitet und als sein Genius, oder seine Vorsehung allegorisirt wird. (P. I, 227—231.)

Eine zweite Analogie, welche zum Verständniß des erwähnten transscendenten Fatalismus beitragen kann, giebt der Traum. Auf analoge Weise, wie Jeder der heimliche Theaterdirector seiner Träume ist, geht auch jenes Schicksal, welches unsern Lebenslauf beherrscht, irgendwie zuletzt von jenem Willen aus, der unser eigener ist, welcher jedoch hier, wo er als Schicksal auftritt, von einer Region aus wirkt, die weit über unser vorstellendes, individuelles Bewußtsein hinausliegt. (P. I, 231—237.)

d) Endabsicht der providentiellen Lenkung des individuellen Lebenslaufs.

Worauf die geheimnißvolle Lenkung des individuellen Lebenslaufs es eigentlich abgesehen habe, läßt sich nur sehr im Allgemeinen angeben. Bleiben wir bei den einzelnen Fällen stehen, so scheint es oft, daß sie nur unser zeitiges, einstweiliges Wohl im Auge habe. Dieses jedoch kann, wegen seiner Geringfügigkeit, nicht im Ernst ihr Ziel sein; also haben wir dieses in unserm ewigen, über das individuelle Leben hinausgehenden Dasein zu suchen. Und da läßt sich dann nur ganz im Allgemeinen sagen, unser Lebenslauf werde mittelst jener Lenkung so regulirt, daß von dem Ganzen der durch denselben uns aufgehenden Erkenntniß der metaphysisch zweckdienlichste Eindruck auf den Willen entstehe. Da nun das Abwenden des Willens vom Leben das letzte Ziel des zeitlichen Daseins ist (vergl. Heilsordnung); so müssen wir annehmen, daß dahin ein Jeder auf die ihm ganz individuell angemessene Art, also auch oft auf weiten Umwegen, allmälig geleitet werde. (P. I, 237 fg.)

3) Das Schicksal im vulgären Sinne.

Was die Leute gemeiniglich das Schicksal nennen, sind meistens nur ihre eigenen dummen Streiche. (P. I, 505.)

4) Das Schicksal im Trauerspiel. (S. Trauerspiel.)

Schimpfen, s. Grobheit und Injurie.

Schlaf.

1) Die Nothwendigkeit des Schlafes.

Daß Bewußtlosigkeit der ursprüngliche und natürliche Zustand aller Dinge, mithin auch die Basis ist, aus welcher, in einzelnen Arten der Wesen, das Bewußtsein hervorgeht, und sie auch im Menschen bleibt, ist zu spüren in der Nothwendigkeit des Schlafes. (W. II, 156.) Der Embryo, welcher erst den Leib noch zu bilden hat, schläft fortwährend und das Neugeborene den größten Theil seiner Zeit. In diesem Sinne erklärt auch Burdach ganz richtig den Schlaf für den ursprünglichen Zustand. (W. II, 273.)

Das Phänomen des Schlafes bestätigt ganz vorzüglich, daß Bewußtsein, Wahrnehmen, Erkennen, Denken nichts Ursprüngliches in uns ist,

sondern ein bedingter, secundärer Zustand. Es ist ein Aufwand der Natur, und zwar ihr höchster, den sie daher, je höher er getrieben wird, desto weniger ohne Unterbrechung fortführen kann. (W. II, 276.)

Weil der Intellect secundär, physisch und ein bloßes Werkzeug ist, deshalb bedarf er auf fast ein Drittel seiner Lebenszeit der gänzlichen Suspension seiner Thätigkeit im Schlafe, d. h. der Ruhe des Gehirns, dessen bloße Function er ist. (W. II, 240.) Nichts beweist deutlicher die secundäre, abhängige, bedingte Natur des Intellects, als seine periodische Intermittenz. Im tiefen Schlaf hört alles Erkennen und Vorstellen gänzlich auf. Dagegen pausirt der Kern unsers Wesens, das Metaphysische desselben, welches die organischen Functionen als ihr primum mobile nothwendig voraussetzen, nie. Unermüdlich ist das Herz. (W. II, 272. Vergl. unter Herz: Gegensatz zwischen Herz und Kopf.)

2) Wirken der Lebenskraft im Schlafe.

Im Schlafe, wo blos das vegetative Leben fortgesetzt wird, wirkt der Wille allein nach seiner ursprünglichen und wesentlichen Natur, ungestört von außen ohne Abzug seiner Kraft durch die Thätigkeit des Gehirns und Anstrengung des Erkennens, welches die schwerste organische Function, für den Organismus aber blos Mittel, nicht Zweck ist; daher ist im Schlafe die ganze Kraft des Willens auf Erhaltung und, wo es nöthig ist, Ausbesserung des Organismus gerichtet. (W. II, 273.)

Die Sensibilität ruht im Schlafe. Während zugleich mit ihr Nachts auch die Irritabilität ruht, nimmt die Lebenskraft, als welche nur unter einer ihrer drei Formen ganz und ungetheilt, daher mit voller Macht wirken kann (vergl. Lebenskraft), durchweg die Gestalt der Reproductionskraft an. Darum geht die Bildung und Ernährung der Theile, namentlich die Nutrition des Gehirns, aber auch jedes Wachsthum, jeder Ersatz, jede Heilung, also die Wirkung der vis natura medicatrix in allen ihren Gestalten (vergl. unter Lebenskraft: Die Lebenskraft als Heilkraft), besonders aber in wohlthätigen Krankheitskrisen, hauptsächlich im Schlafe vor sich. Dieserwegen ist zur anhaltenden Gesundheit, folglich auch zur langen Lebensdauer eine Hauptbedingung, daß man ununterbrochenen festen Schlafes constant genieße. Jedoch ist es nicht wohlgethan, ihn so viel wie möglich zu verlängern; denn was er an Extension gewinnt, verliert er an Intension, d. i. an Tiefe, gerade aber der tiefe Schlaf ist es, in welchem die angeführten organischen Lebensprocesse am vollkommensten vollbracht werden. (P. II, 175 fg. W. II, 276. P. I, 471.)

Die wohlthätige Wirkung des tiefen Schlafes erreicht ihren höchsten Grad im magnetischen, als welcher blos der allertiefste ist, daher er als das Panakeion vieler Krankheiten auftritt. (P. II, 176.)

3) Positiver Charakter des Schlafes.

Die Nutrition des Gehirns, also die Erneuerung seiner Substanz aus dem Blute, kann während des Wachens nicht vor sich gehen, indem die so höchst eminente, organische Function des Erkennens und Denkens von der so niedrigen und materiellen der Nutrition gestört oder aufgehoben werden würde. Hieraus erklärt sich, daß der Schlaf nicht ein rein negativer Zustand, bloßes Pausiren der Gehirnthätigkeit ist, sondern zugleich einen positiven Charakter zeigt. Dieser giebt sich schon dadurch kund, daß zwischen Schlaf und Wachen kein bloßer Unterschied des Grades, sondern eine feste Gränze ist, welche, sobald der Schlaf eintritt, sich durch Traumbilder ankündigt, die unsern dicht vorhergegangenen Gedanken völlig heterogen sind. Ein fernerer Beleg desselben ist, daß wann wir beängstigende Träume haben, wir vergeblich bemüht sind, zu schreien, oder Angriffe abzuwehren, oder den Schlaf abzuschütteln; so daß es ist, als ob das Bindeglied zwischen dem großen und kleinen Gehirn (als dem Regulator der Bewegungen) ausgehoben wäre; denn das Gehirn bleibt in seiner Isolation, und der Schlaf hält uns wie mit ehernen Klauen fest. Endlich ist der positive Charakter des Schlafes daran ersichtlich, daß ein gewisser Grad von Kraft zum Schlafen erfordert ist; weshalb zu große Ermüdung, wie auch natürliche Schwäche, uns verhindern ihn zu erfassen, capere somnum. (W. II, 273 fg.)

4) Verhältniß des Bedürfnisses des Schlafes zur Intensität des Gehirnlebens.

Das Bedürfniß des Schlafes steht in geradem Verhältniß zur Intensität des Gehirnlebens, also zur Klarheit des Bewußtseins. Solche Thiere, deren Gehirnleben schwach und dumpf ist, schlafen wenig und leicht, z. B. Reptilien und Fische; wobei zu erinnern ist, daß der Winterschlaf fast nur dem Namen nach ein Schlaf ist, nämlich nicht eine Inaction des Gehirns allein, sondern des ganzen Organismus, also eine Art Scheintod. Thiere von bedeutender Intelligenz schlafen tief und lange. Auch Menschen bedürfen um so mehr Schlaf, je entwickelter der Quantität und Qualität nach und je thätiger ihr Gehirn ist. Daß auch fortgesetzte Muskelanstrengung schläfrig macht, ist daraus zu erklären, daß bei dieser das Gehirn fortdauernd, mittelst der medulla oblongata, des Rückenmarks und der motorischen Nerven, den Muskeln den Reiz ertheilt, der auf ihre Irritabilität wirkt, dadurch dieselbe also dadurch seine Kraft erschöpft; die Ermüdung, welche wir in Armen und Beinen spüren, hat demnach ihren eigentlichen Sitz im Gehirn. (W. II, 275 fg. P. I, 470 fg.)

5) Wohlthätige Wirkung des Schlafes nach der Mahlzeit.

Wie alle Functionen des organischen Lebens, so geht auch die Verdauung im Schlafe, wegen des Pausirens der Gehirnthätigkeit, leichter

und schneller vor sich; daher ein kurzer Schlaf, von 10—15 Minuten, eine halbe Stunde nach der Mahlzeit wohlthätig wirkt. Hingegen ist ein längerer Schlaf nachtheilig und kann sogar gefährlich werden. (P. II, 176 fg.)

6) Abnahme der Respiration im Schlafe. (S. Athmen.)

7) Unterschied und Verwandtschaft zwischen Schlaf und Tod.

Der Schlaf ist die Einstellung der animalischen Functionen, der Tod die der organischen. (H. 352.)

Das an den individuellen Leib gebundene individuelle Bewußtsein wird täglich durch den Schlaf gänzlich unterbrochen. Der tiefe Schlaf ist vom Tode, in welchen er oft, z. B. beim Erfrieren, ganz stetig übergeht, für die Gegenwart seiner Dauer, gar nicht verschieden, sondern nur für die Zukunft, nämlich in Hinsicht auf das Erwachen. Der Tod ist ein Schlaf, in welchem die Individualität vergessen wird; alles Andere erwacht wieder, oder vielmehr ist wach geblieben. (W. I, 327.)

Der Schlaf ist ein Stück Tod, welches wir anticipando borgen und dafür das durch einen Tag erschöpfte Leben wieder erhalten und erneuern. Der Schlaf borgt vom Tode zur Aufrechthaltung des Lebens. Oder: er ist der einstweilige Zins des Todes, welcher selbst die Kapitalabzahlung ist. (P. I, 471.) Unser Leben ist anzusehen als ein vom Tode erhaltenes Darlehen; der Schlaf ist der tägliche Zins dieses Darlehens. (P. II, 292.)

Zwischen Schlaf und Tod ist kein radicaler Unterschied, sondern der eine so wenig, wie der andere gefährdet das Dasein. Die Sorgfalt, mit der das Insect eine Zelle, oder Grube, oder Nest bereitet, sein Ei hineinlegt, nebst Futter für die im kommenden Frühling daraus hervorgehende Larve, und dann ruhig stirbt, — gleicht ganz der Sorgfalt, mit der ein Mensch am Abend sein Kleid und sein Frühstück für den kommenden Morgen bereit legt und dann ruhig schlafen geht, und könnte im Grunde gar nicht Statt haben, wenn nicht, an sich und seinem wahren Wesen nach, das im Herbste sterbende Insect mit dem im Frühling auskriechenden eben so wohl identisch wäre, wie der sich schlafen legende Mensch mit dem aufstehenden. Die Gattung ist es, die allezeit lebt; der Tod ist für sie, was der Schlaf für das Individuum. (W. II, 544—546.)

Schlafwachen, s. unter Traum: Das Wahrträumen.

Schlaraffenland, s. Noth.

Schlauheit.

1) Die Schlauheit als eine Form der Klugheit. (S. Klugheit.)

2) Die Schlauheit der Dummen. (S. Dummheit.)

3) Die Schlauheit in Beziehung zur Philosophie.

Bloße Schlauheit befähigt wohl zum Skeptikus, aber nicht zum Philosophen. (P. II, 12.)

Schlecht. Schlechtigkeit.

1) Bedeutung des Wortes. (S. unter Böse: Bedeutung des Wortes „böse".)

2) Zusammenhang der Dummheit mit der Schlechtigkeit. (S. Dummheit.)

3) Gegensatz zwischen Dummheit und Schlechtigkeit in Hinsicht auf die Zurechnung. (S. Dummheit.)

4) Schlechtigkeit, Jammer und intellectuelle Unfähigkeit.

Wenn man die menschliche Schlechtigkeit ins Auge gefaßt hat und sich darüber entsetzen möchte; so muß man alsbald den Blick auf den Jammer des menschlichen Daseins werfen; und wieder ebenso, wenn man vor diesem erschrocken ist, auf jene. Da wird man finden, daß sie einander das Gleichgewicht halten, und wird der ewigen Gerechtigkeit inne werden, indem man merkt, daß die Welt selbst das Weltgericht ist. (Vergl. unter Gerechtigkeit: Die ewige Gerechtigkeit.) Vom selben Standpunkt aus verliert sich auch die Indignation über die intellectuelle Unfähigkeit der Allermeisten, die uns im Leben anwidert. Also miseria humana, nequitia humana und stultitia humana entsprechen einander vollkommen in diesem Sansara und sind von gleicher Größe. (P. II, 233.)

Schließen. Schluß.

1) Wesen des Schlusses und des Schließens.

Die logische Begründung eines Urtheils durch ein anderes entsteht immer durch eine Vergleichung mit ihm; diese geschieht nun entweder unmittelbar, in der bloßen Konversion, oder Kontraposition desselben; oder aber durch Hinzuziehung eines dritten Urtheils, wo denn aus dem Verhältnisse der beiden letzteren zu einander die Wahrheit des zu begründenden Urtheils erhellt. Diese Operation ist der vollständige Schluß. Er kommt sowohl durch Opposition, als Subsumtion der Begriffe zu Stande. (G. 106.) Der Schluß ist die Operation unserer Vernunft, vermöge welcher aus zwei Urtheilen, durch Vergleichung derselben, ein drittes entsteht, ohne daß dabei irgend anderweitige Erkenntniß zu Hülfe genommen würde. Die Bedingung hiezu ist, daß solche zwei Urtheile einen Begriff gemein haben; denn sonst sind sie sich fremd und ohne alle Gemeinschaft. Unter dieser Bedingung aber

werden sie Vater und Mutter eines Kindes, welches von Beiden etwas an sich hat. (W. II, 118.)

Das Urtheilen, dieser elementare und wichtigste Proceß des Denkens, besteht im Vergleichen zweier Begriffe; das Schließen hingegen im Vergleiche zweier Urtheile. (W. II, 120.)

Wir operiren beim Schließen nicht mit bloßen Begriffen, sondern mit ganzen Urtheilen. Die gewöhnliche Darstellung des Schlusses als eines Verhältnisses dreier Begriffe ist fehlerhaft. Aus drei gegebenen Begriffen läßt sich noch kein Schluß ziehen. Da sagt man freilich: Das Verhältniß zweier derselben zum dritten muß dabei gegeben sein. Der Ausdruck jenes Verhältnisses sind ja aber gerade die jene Begriffe verbindenden Urtheile; also sind Urtheile, nicht bloße Begriffe der Stoff des Schlusses. Demnach ist Schließen wesentlich ein Vergleichen zweier Urtheile. (W. II, 120—122. 128.)

Da der Schluß als Begründung eines Urtheils durch ein anderes mittelst eines dritten es immer nur mit Urtheilen zu thun hat und diese nur Verknüpfungen der Begriffe sind, welche letztere der ausschließliche Gegenstand der Vernunft sind; so ist das Schließen mit Recht für das eigenthümliche Geschäft der Vernunft erklärt worden. (G. 106.) Das Schließen ist kein Act der Willkür, sondern der Vernunft, den sie von selbst nach ihren eigenen Gesetzen vollzieht; insofern ist er objectiv, nicht subjectiv, und daher den strengsten Regeln unterworfen. (W. II, 118.)

2) Die Schlußfiguren.

Die Urtheile, die beim Schließen mit einander verglichen werden, kann man sich unter dem Bilde von Stäben denken, die zum Behuf der Vergleichung bald mit dem einen, bald mit dem andern Ende aneinander gehalten werden; die verschiedenen Weisen aber, nach denen dies geschehen kann, geben die drei Figuren. Da nun jede Prämisse ihr Subject und Prädicat enthält, so sind diese zwei Begriffe als an den beiden Enden jedes Stabes befindlich vorzustellen. Verglichen werden jetzt die beiden Urtheile hinsichtlich der in ihnen beiden verschiedenen Begriffe; denn der dritte, in beiden identische ist keiner Vergleichung unterworfen, sondern ist das, woran die beiden andern verglichen werden: der Medius. Ist nun dieser in beiden Sätzen identische Begriff, also der Medius, in einer Prämisse das Subject derselben; so muß der zu vergleichende Begriff ihr Prädicat sein, und umgekehrt. Sogleich stellt sich hier a priori die Möglichkeit dreier Fälle heraus: entweder nämlich wird das Subject der einen Prämisse mit dem Prädicat der andern verglichen, oder aber das Subject der einen mit dem Subject der andern, oder endlich das Prädicat der einen mit dem Prädicat der andern. Hieraus entstehen die drei syllogistischen Figuren des Aristoteles; die vierte, welche etwas naseweis hinzugefügt worden, ist unächt und eine Afterart. Jede der drei Figuren

stellt einen ganz verschiedenen, richtigen und natürlichen Gedankengang der Vernunft beim Schließen dar. (W. II, 122—128.)

3) Ein Sinnbild des Schlusses.

Als ein Sinnbild des Schlusses kann man die Voltaische Säule betrachten; ihr Indifferenzpunkt in der Mitte stellt den Medius vor, der das Zusammenhaltende der beiden Prämissen ist, vermöge dessen sie Schlußkraft haben; die beiden disparaten Begriffe hingegen, welche eigentlich das zu Vergleichende sind, werden durch die beiden heterogenen Pole der Säule dargestellt; erst indem diese, mittelst der beiden Leitungsdrähte, welche die Kopula der beiden Urtheile versinnlichen, zusammengebracht werden, springt bei ihrer Berührung der Funke, — das neue Licht der Konklusion hervor. (W. II, 129.)

4) Verhältniß des Gedankenganges im Schluß zu seinem Ausdruck durch Worte und Sätze.

Der Schluß (Syllogismus) besteht im Gedankengange selbst, die Worte und Sätze aber, durch welche man ihn ausdrückt, bezeichnen blos die nachgebliebene Spur desselben; sie verhalten sich zu ihm, wie die Klangfiguren aus Sand zu den Tönen, deren Vibrationen sie darstellen. (W. II, 120.)

5) Die Fähigkeit des Schließens, verglichen mit der des Urtheilens.

Schließen ist leicht, urtheilen schwer. Falsche Schlüsse sind eine Seltenheit, falsche Urtheile stets an der Tagesordnung. (W. II, 97.) Zu schließen sind Alle, zu urtheilen Wenige fähig. (E. 114.) Die Urtheilskraft gehört zu den Vorzügen der überlegenen Köpfe; während die Fähigkeit, aus gegebenen Prämissen die richtige Konklusion zu ziehen, keinem gesunden Kopfe abgeht. (P. II, 24.)

6) Wirkung des Schlusses.

Durch den Schluß erfährt der Schließende nicht etwas schlechthin Neues, ihm vorher gänzlich Unbekanntes, sondern was er erfährt, lag schon in dem was er wußte, also wußte er es schon mit. Er wußte blos nicht, daß er es wußte; er wußte es nur implicite, nicht explicite. Das Wesen des Schlusses besteht folglich darin, daß wir uns zum deutlichen Bewußtsein bringen, die Aussage der Konklusion schon in den Prämissen mitgedacht zu haben; er ist demnach ein Mittel, sich seiner eigenen Erkenntniß deutlicher bewußt zu werden, inne zu werden was man weiß. Die Erkenntniß, welche der Schlußsatz liefert, war latent, wirkte daher so wenig, wie latente Wärme aufs Thermometer wirkt. Durch den Schluß aus schon bekannten Prämissen wird die vorher gebundene oder latente Erkenntniß frei. (W. II, 118 fg.)

7) Werth des Schlusses.

Aus einem Satze kann nicht mehr folgen, als schon darin liegt, d. h. als er selbst für das erschöpfende Verständniß seines Sinnes besagt; aber aus zwei Sätzen kann, wenn sie syllogistisch verbunden werden, mehr folgen, als in jedem derselben, einzeln genommen, liegt; — wie ein chemisch zusammengesetzter Körper Eigenschaften zeigt, die keinem seiner Bestandtheile für sich zukommen. Hierauf beruht der Werth der Schlüsse. (P. II, 23.)

8) Die Wahrheit der durch Schlüsse abgeleiteten Sätze.

Die Wahrheit aller durch Schlüsse abgeleiteten Sätze ist immer nur bedingt und zuletzt abhängig von irgend einer, die nicht auf Schlüssen, sondern auf Anschauung beruht. Läge diese letztere uns immer so nahe, wie die Ableitung durch einen Schluß, so wäre sie durchaus vorzuziehen. Schlüsse sind zwar der Form nach völlig gewiß, aber sie sind sehr unsicher durch ihre Materie, die Begriffe. (W. I, 81 fg. Vergl. Beweis, Evidenz und Gewißheit.)

9) Die Syllogistik.

Die ganze Syllogistik ist nichts weiter, als der Inbegriff der Regeln zur Anwendung des Satzes vom Grunde auf Urtheile unter einander, also der Kanon der logischen Wahrheit. (G. 106.)

Schmerz.

1) Bedingung des Schmerzes.

Die Hemmung des Willens muß, um als Schmerz empfunden zu werden, von der Erkenntniß, welcher doch an sich selbst aller Schmerz fremd ist, begleitet sein. Daher ist schon der physische Schmerz durch Nerven und deren Verbindung mit dem Gehirn bedingt, weshalb die Verletzung eines Gliedes nicht gefühlt wird, wenn dessen zum Gehirn gehende Nerven durchschnitten sind, oder das Gehirn selbst durch Chloroform depotenzirt ist. Ebendeswegen auch halten wir, sobald im Sterben das Bewußtsein erloschen ist, alle noch folgende Zuckungen für schmerzlos. Daß der geistige Schmerz durch Erkenntniß bedingt sei, versteht sich von selbst. — Das ganze Verhältniß läßt sich also bildlich so ausdrücken: der Wille ist die Saite, seine Durchkreuzung oder Hinderung deren Vibration, die Erkenntniß der Resonanzboden, der Schmerz ist der Ton. (P. II, 319.)

2) Positivität des Schmerzes im Gegensatze zur Negativität der Befriedigung. (S. Befriedigung und Genuß.)

3) Steigerung des Schmerzes in der Natur.

In der ganzen Natur steigert sich mit dem Grade der Intelligenz die Fähigkeit zum Schmerze, erreicht also im Menschen und zwar in

dem von hoher Intelligenz ihre höchste Stufe, obgleich das Erkennen an sich selbst schmerzlos ist und im Reiche der Intelligenz kein Schmerz waltet. (P. I, 319 fg. 355 fg. Vergl. unter Erkenntniß: Einfluß der Erkenntniß auf den Grad der Empfindung und des Leidens.)

Die Fähigkeit zum Schmerz durfte auch ihren Höhepunkt erst da erreichen, wo vermöge der Vernunft und ihrer Besonnenheit auch die Möglichkeit zur Verneinung des Willens vorhanden ist. Denn ohne diese wäre sie eine zwecklose Grausamkeit gewesen. (P. I, 320.)

4) Unterschied zwischen Mensch und Thier in Hinsicht auf den Schmerz.

Die Ursache des Schmerzes, wie der Freude liegt beim Menschen, weil er im Unterschied vom Thier meistens durch abstracte, gedachte Motive, nicht durch gegenwärtige Eindrücke bestimmt wird, meistentheils nicht in der realen Gegenwart, sondern blos in abstracten Gedanken. Diese schaffen uns Qualen, gegen welche alle Leiden der Thierheit sehr klein sind, da über dieselben auch unser eigener physischer Schmerz oft gar nicht empfunden wird, ja wir bei heftigen geistigen Leiden uns physische verursachen, blos um dadurch die Aufmerksamkeit von jenen abzulenken auf diese. Daher rauft man, im größten geistigen Schmerze, sich die Haare aus, schlägt die Brust, zerfleischt das Antlitz, wälzt sich auf dem Boden, welches Alles eigentlich nur gewaltsame Zerstreuungsmittel von einem unerträglichen Gedanken sind. (W. I, 352 fg. Vergl. auch unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

5) Quelle des übermäßigen Schmerzes und Mittel dagegen. (S. unter Freude: Gegen das Uebermaß der Freude.)

6) Teleologie des Schmerzes.

Wenn nicht der nächste und unmittelbare Zweck des Lebens das Leiden ist; so ist unser Dasein das Zweckwidrigste auf der Welt. Denn es ist absurd anzunehmen, daß der endlose, aus der dem Leben wesentlichen Noth entspringende Schmerz, davon die Welt überall voll ist, zwecklos und rein zufällig sein sollte. (P. II, 312.)

Wie es eine Teleologie der Natur giebt, so giebt es eine noch viel geheimnißvollere der Moral; d. h. gewisse Einrichtungen der Natur in Beziehung auf den Menschen erscheinen als Beförderung seiner Moralität zum Zweck habend. Diesen Charakter trägt nämlich das ganze Verhältniß der Natur zu den Bedürfnissen des Menschen, wohin auch die Nothwendigkeit der Kollision der Menschen unter einander gehört. (M. 735 fg. Vergl. Heilsordnung und unter Leiden: Läuternde Kraft des Leidens.)

Scholastik.

1) Charakter der Scholastik.

Der eigentlich bezeichnende Charakter der Scholastik ist der, daß ihr das oberste Kriterium der Wahrheit die heilige Schrift ist, an welche

man demnach von jedem Vernunftschluß immer noch appelliren kann. — Zu ihren Eigenthümlichkeiten gehört, daß ihr Vortrag durchgängig polemischen Charakter hat; jede Untersuchung wird bald in eine Kontroverse verwandelt, deren pro et contra neues pro et contra erzeugt. Die verborgene, letzte Wurzel dieser Eigenthümlichkeit liegt in dem Widerstreit zwischen Vernunft und Offenbarung. (P. I, 70. H. 325.)

Die Scholastiker, in ihren Klöstern eingesperrt, ohne deutliche Kunde von der Welt, von der Natur, vom Alterthum, allein mit ihrem Glauben und ihrem Aristoteles, construirten eine christlich-aristotelische Metaphysik. Ihr einziges Bauzeug waren höchst abstracte Begriffe, wie ens, substantia, forma u. s. w. Dagegen an Realkenntniß fehlt es ganz; der Kirchenglaube vertrat die Stelle der wirklichen Welt. Ueber ihn philosophirten sie, erklärten ihn, nicht die Welt. (H. 312 fg. 325. W. I, 500.)

Aus den Scholastikern strahlt bisweilen theilweise die völlige Wahrheit hervor, nur immer wieder verunstaltet und verdunkelt durch die christlich theistischen Dogmen, denen sie durchaus angepaßt werden sollte. So kämpft in den Scholastikern philosophisches Genie mit tiefgewurzeltem Vorurtheil. (H. 319. 313.)

2) Der scholastische Streit zwischen Nominalismus und Realismus. (S. Nominalismus und Realismus.)

3) Die modernen Antipoden der Scholastiker. (S. Naturforscher.)

4) Verwandtschaft des Schellingianismus mit der Scholastik.

Durch das Operiren mit sehr weiten, abstracten Begriffen, durch die sehr vielerlei gedacht werden kann, in denen aber sehr wenig zu denken liegt, hat der Schellingianismus große Aehnlichkeit mit der Scholastik. (H. 325 fg.)

5) Zu welcher Klasse von Systemen die scholastische Philosophie gehört. (S. unter Systeme: Eintheilung der vom Object ausgehenden Systeme.)

Schön. Schönheit.

1) Bedeutung des Wortes „schön".

„Schön" ist ohne Zweifel verwandt mit dem Englischen to shew und wäre demnach shewy, schaulich, what shews well, was sich gut zeigt, sich gut ausnimmt, also das deutlich hervortretende Anschauliche, mithin der deutliche Ausdruck bedeutsamer (Platonischer) Ideen. (P. II, 456.)

2) Die beiden Elemente des Schönen.

Indem wir einen Gegenstand schön nennen, sprechen wir dadurch aus, daß er Object unserer ästhetischen Betrachtung ist, welches zweierlei in sich schließt, einerseits nämlich, daß sein Anblick uns objectiv macht, d. h. daß wir in Betrachtung desselben nicht mehr unserer als Individuen, sondern als reinen willenlosen Subjects des Erkennens uns bewußt sind; und andererseits, daß wir im Gegenstande nicht das einzelne Ding, sondern nur eine Idee erkennen. (W. I, 247. Vergl. Aesthetisch.)

3) Ursprung des Wohlgefallens am Schönen.

Im Schönen fassen wir allemal die wesentlichen und ursprünglichen Gestalten der belebten und unbelebten Natur, also Plato's Ideen derselben auf, und diese Auffassung hat zu ihrer Bedingung ihr wesentliches Correlat, das willensreine Subject des Erkennens, d. h. eine reine Intelligenz ohne Absichten und Zwecke. Dadurch verschwindet beim Eintritt einer ästhetischen Auffassung der Wille ganz aus dem Bewußtsein. Er allein aber ist die Quelle aller unserer Betrübnisse und Leiden. Dies ist der Ursprung jenes Wohlgefallens und jener Freude, welche die Auffassung des Schönen begleitet. Sie beruht auf der Wegnahme der ganzen Möglichkeit des Leidens. (P. II, 447 fg.)

4) Warum jedes Naturobject schön ist und dennoch manche uns häßlich erscheinen.

Da einerseits jedes vorhandene Ding rein objectiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner auch andererseits in jedem Dinge der Wille auf irgend einer Stufe seiner Objectität erscheint, und dasselbe sonach Ausdruck einer Idee ist; so ist auch jedes Ding schön. (W. I, 247. P. II, 457.)

Es hat jedes Ding seine eigenthümliche Schönheit, nicht nur jedes Organische und in der Einheit einer Individualität sich Darstellende, sondern auch jedes Unorganische, ja jedes Artefact. (W. I, 248.)

Wenn uns die Schönheit jedes Dinges bei einigen Thieren nicht einleuchten will; so liegt es daran, daß wir nicht im Stande sind, sie rein objectiv zu betrachten und dadurch ihre Idee aufzufassen, sondern hievon abgezogen werden durch irgend eine unvermeidliche Gedankenassociation, meistens in Folge einer sich uns aufdringenden Aehnlichkeit, z. B. der des Affen mit dem Menschen, oder der Kröte mit Koth und Schlamm. Indessen reicht dies doch nicht aus, den Abscheu vor solchen Thieren, wie Kröten und Spinnen, zu erklären; dieser scheint vielmehr in einer viel tieferen, metaphysischen und geheimnißvollen Beziehung seinen Grund zu haben. (P. II, 457.)

5) Warum Eines schöner ist, als das Andere.

Schöner ist Eines als das Andere dadurch, daß es die rein objective Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichsam dazu zwingt,

wo wir es dann sehr schön nennen. Dies ist der Fall theils dadurch, daß es als einzelnes Ding durch das sehr deutliche, rein bestimmte, durchaus bedeutsame Verhältniß seiner Theile die Idee seiner Gattung rein ausspricht und durch in ihm vereinigte Vollständigkeit aller seiner Gattung möglichen Aeußerungen die Idee derselben vollkommen offenbart, so daß es dem Betrachter den Uebergang vom einzelnen Ding zur Idee sehr erleichtert; theils liegt jener Vorzug besonderer Schönheit eines Objects darin, daß die Idee selbst, die uns aus ihm anspricht, eine hohe Stufe der Objectität des Willens und daher durchaus bedeutend und vielsagend sei. Darum ist der Mensch vor allem Andern schön. (W. I, 248. 260.) Schönheit und Grazie der Menschengestalt im Verein sind die deutlichste Sichtbarkeit des Willens auf der obersten Stufe seiner Objectivation, und eben deshalb die höchste Leistung der bildenden Kunst. (P. II, 457.)

6) Unterschied zwischen Schönheit und Grazie. (S. Grazie.)

7) Unterschied zwischen dem Schönen und Erhabenen. (S. Erhaben.)

8) Das Schöne in der Natur. (S. unter Natur: Die ästhetische Wirkung der Natur.)

9) Das Schöne in der Kunst. (S. Kunst, Kunstwerk und die einzelnen Künste.)

10) Die Schönheit, in eudämonologischer Hinsicht betrachtet.

Der Gesundheit zum Theil verwandt ist die Schönheit. Wenngleich dieser subjective Vorzug nicht eigentlich unmittelbar zu unserm Glücke beiträgt, sondern blos mittelbar, durch den Eindruck auf Andere; so ist er doch von großer Wichtigkeit, auch im Manne. Schönheit ist ein großer Empfehlungsbrief, der die Herzen zum Voraus für uns gewinnt. (P. I, 347.)

Schönheitssinn.

Der so bewunderungswürdige Schönheitssinn der Griechen, welcher sie allein unter allen Völkern der Erde befähigte, den wahren Normaltypus der menschlichen Gestalt herauszufinden und demnach die Musterbilder der Schönheit und Grazie für alle Zeiten zur Nachahmung aufzustellen, läßt eine tiefere Erklärung zu. Dasselbe nämlich, was, wenn es vom Willen unzertrennt bleibt, Geschlechtstrieb mit fein wählender Auswahl, d. i. Geschlechtsliebe, giebt; eben Dieses wird, wenn es durch das Vorhandensein eines abnorm überwiegenden Intellects sich vom Willen ablöst und doch thätig bleibt, zum objectiven Schönheitssinn für menschliche Gestalt, welcher nun zunächst sich zeigt als urtheilender Kunstsinn, sich aber steigern kann bis zur Auf-

findung und Darstellung der Norm aller Theile und Proportionen, wie dies der Fall war im Phidias, Praxiteles, Skopas u. s. w. (W. II, 478.)

Schöpfung.

1) Schöpfung im biblischen Sinne.

Mit dem Juden-Dogma des Gott-Schöpfers und der Schöpfung (aus Nichts) läßt sich weder die Beschaffenheit der Welt, noch die Freiheit und Unsterblichkeit zusammenreimen. (S. unter Gott: Gegenbeweise gegen das Dasein Gottes.)

2) Schöpfung im naturwissenschaftlichen Sinne.

Das allgegenwärtige Substrat der Natur, der Wille, zeigt von seiner ursprünglichen Schöpferkraft, welche in den vorhandenen Gestalten der Natur bereits ihr Werk gethan hat und darin erloschen ist, dennoch bisweilen und ausnahmsweise einen schwachen Ueberrest in der generatio aequivoca. (W. II, 372. Vergl. Generatio aequivoca.)

Schreck.

Ein Beleg dafür, daß der Wille das Reale und Essentiale im Menschen, der Intellect das Secundäre ist, und deshalb jede merkliche Erregung des Willens die Funktion des Intellects stört, ist unter andern auch der Schreck. Ein großer Schreck benimmt uns oft die Besinnung dermaßen, daß wir versteinern, oder aber das Verkehrteste thun, z. B. bei ausgebrochenem Feuer gerade in die Flammen laufen. (W. II, 241.)

(Ueber den panischen Schreck s. Panischer Schreck.)

Schreibfehler.

Fehler beim Schreiben oder Lesen durch Auslassen, Hinzufügen oder Verwechseln von Buchstaben sind, wie Tassoni bezeugt, Anzeichen eines vorzüglichen Verstandes. Man braucht sich also ihrer nicht zu schämen. (M. 640.)

Schrift.

1) Die Aufgabe aller Schrift.

Die Aufgabe aller Schrift ist, in der Vermmst des Andern durch sichtbare Zeichen Begriffe zu erwecken. (P. II, 607.)

2) Werth der Schrift für die Geschichte der Menschheit.

(S. unter Denkmale: Werth der historischen Denkmale.)

3) Vorzug der Schrift vor der mündlichen Tradition.

Das Organ, womit man zur Menschheit redet, ist allein die Schrift; mündlich redet man blos zu einer Anzahl Individuen; daher, was so gesagt wird, im Verhältniß zum Menschengeschlechte Privatsache

bleibt. Die Tradition wird bei jedem Schritte verfälscht; die Schrift allein ist die treue Aufbewahrerin der Gedanken. Auch kommen die Gedanken zu möglichster Deutlichkeit und Bestimmtheit erst durch die Schrift; denn der schriftliche Vortrag ist ein wesentlich anderer, als der mündliche, indem er allein die höchste Präcision, Koncision und prägnante Kürze zuläßt. Jeder tiefdenkende Geist hat daher das Bedürfniß, seine Gedanken durch die Schrift festzuhalten. Es wäre in einem Denker ein wunderlicher Uebermuth, die wichtigste Erfindung des Menschengeschlechts unbenutzt lassen zu wollen. Sonach wird es schwer, an den eigentlich großen Geist Derer zu glauben, die nicht geschrieben haben. (P. I, 45.)

4) Vergleichung der Schrift der Chinesen mit der Buchstabenschrift.

Wir verachten die Wortschrift der Chinesen. Aber, da die Aufgabe aller Schrift ist, in der Vernunft des Andern durch sichtbare Zeichen Begriffe zu erwecken; so ist es offenbar ein großer Umweg, dem Auge zunächst nur ein Zeichen des hörbaren Zeichens derselben vorzulegen und allererst dieses zum Träger des Begriffs selbst zu machen, wodurch unsere Buchstabenschrift nur ein Zeichen des Zeichens ist. Es frägt sich demnach, welchen Vorzug denn das hörbare Zeichen vor dem sichtbaren habe, um uns zu vermögen, den geraden Weg vom Auge zur Vernunft liegen zu lassen und einen so großen Umweg einzuschlagen, wie der ist, das sichtbare Zeichen erst durch Vermittelung des hörbaren zum fremden Geiste reden zu lassen, während es offenbar einfacher wäre, nach Weise der Chinesen das sichtbare Zeichen unmittelbar zum Träger des Begriffes zu machen und nicht zum bloßen Zeichen des Lautes. Die hier nachgefragten Gründe nun würden folgende sein: 1) Wir greifen von Natur zuerst zum hörbaren Zeichen und gelangen so zu einer Sprache für das Ohr, ehe wir nur daran gedacht haben, eine für das Gesicht zu erfinden. Nachmals aber ist es kürzer, diese letztere auf jene andere zurückzuführen, als eine ganz neue, ja anderartige Sprache für das Auge zu erfinden. 2) Das Gesicht kann zwar mannigfaltigere Modificationen fassen, als das Ohr; aber solche für das Auge hervorzubringen, vermögen wir nicht wohl ohne Werkzeuge, wie doch für das Ohr. Auch würden wir die sichtbaren Zeichen nimmer mit der Schnelligkeit hervorbringen und wechseln lassen können, wie, vermöge der Volubilität der Zunge, die hörbaren. Dieses also macht von Hause aus das Gehör zum wesentlichen Sinne der Sprache und dadurch der Vernunft. Doch, die Sache abstract, rein theoretisch und a priori betrachtet, bleibt das Verfahren der Chinesen das eigentlich richtige. Auch hat die Erfahrung einen überaus großen Vorzug der chinesischen Schrift zu Tage gebracht. Man braucht nämlich nicht Chinesisch zu können, um sich darin auszudrücken; sondern jeder liest sie in seiner eigenen Sprache ab, gerade so, wie unsere Zahlzeichen, welche überhaupt für die Zahlenbegriffe

Das sind, was die chinesischen Schriftzeichen für alle Begriffe; und die algebraischen Zeichen sind es sogar für abstracte Größenbegriffe. (P. II, 607—609.)

Schriftsteller. Schriftstellerei.

1) Eintheilung der Schriftsteller.

Zuvörderst giebt es zweierlei Schriftsteller: solche, die der Sache wegen, und solche, die des Geldverdienens wegen schreiben. Jene haben Gedanken gehabt, oder Erfahrungen gemacht, die ihnen mittheilenswerth scheinen; diese denken nur zum Behuf des Schreibens und schreiben, um Papier zu füllen. Sie betrügen den Leser. Schreibenswerthes schreibt nur wer ganz allein der Sache wegen schreibt. Jeder Schriftsteller wird schlecht, sobald er irgend des Gewinnes wegen schreibt. Honorar und Verbot des Nachdrucks sind im Grunde der Verderb der Litteratur. (P. II, 536 fg. 582.)

Wiederum kann man sagen, es gebe dreierlei Autoren, erstlich solche, welche schreiben, ohne zu denken. Sie schreiben aus dem Gedächtniß, aus Reminiscenzen, oder gar unmittelbar aus Büchern. Diese Klasse ist die zahlreichste. — Zweitens solche, die während des Schreibens denken; sie denken, um zu schreiben. Sind sehr häufig. — Drittens solche, die gedacht haben, ehe sie ans Schreiben gingen. Sie schreiben blos, weil sie gedacht haben. Sind selten. (P. II, 537.) Unter dieser letzten kleinen Anzahl sind aber wieder nur Wenige, welche über die Dinge selbst denken; die übrigen denken blos über Bücher, über das von Andern Gesagte. (P. II, 537 fg.)

Die Schriftsteller kann man ferner eintheilen in Sternschnuppen, Planeten und Fixsterne. Die erstern liefern die momentanen Knalleffecte; man schaut auf, ruft „siehe da!" und auf immer sind sie verschwunden. — Die zweiten haben viel mehr Bestand. Doch müssen auch sie ihren Platz bald räumen, haben zudem nur geborgtes Licht und eine auf ihre Bahngenossen (Zeitgenossen) beschränkte Wirkungssphäre. Sie wandeln und wechseln; ein Umlauf von einigen Jahren Dauer ist ihre Sache. — Die Dritten allein sind unwandelbar, haben eigenes Licht, wirken zu einer Zeit, wie zur andern. Sie gehören nicht, wie jene Andern, einem Systeme (Nation) allein an, sondern der Welt. Aber wegen der Höhe ihrer Stelle braucht ihr Licht meistens viele Jahre, ehe es dem Erdenbewohner sichtbar wird. (P. II, 487.)

2) Woran man den Werth schriftstellerischer Producte zunächst erkennen kann.

Um über den Werth der Geistesproducte eines Schriftstellers eine vorläufige Schätzung anzustellen, ist es nicht gerade nothwendig, zu wissen, worüber, oder was er gedacht habe; dazu wäre erfordert, daß man alle seine Werke durchläse; — sondern zunächst ist es hinreichend, zu wissen, wie er gedacht habe. Von diesem Wie des Denkens nun, von dieser wesentlichen Beschaffenheit und durchgängigen Qualität

desselben ist ein genauer Abdruck sein Stil. (P. II, 550. Vergl. Stil und Bücher.)

3) Erklärung der Geistlosigkeit und Langweiligkeit der Schriften der Alltagsköpfe.

Man könnte die Geistlosigkeit und Langweiligkeit der Schriften der Alltagsköpfe daraus ableiten, daß sie immer nur mit halbem Bewußtsein reden, nämlich den Sinn ihrer eigenen Worte nicht selbst eigentlich verstehen, da solche bei ihnen ein Erlerntes und fertig Aufgenommenes sind. Statt deutlich ausgeprägter Gedanken findet man bei ihnen ein unbestimmtes dunkles Wortgewebe, gangbare Redensarten, abgenutzte Wendungen und Modeausdrücke. Leute von Geist hingegen reden in ihren Schriften wirklich zu uns, und daher vermögen sie uns zu beleben und zu unterhalten. (P. II, 555. 582. — Vergl. unter Bücher: Was die meisten Bücher mittelmäßig und langweilig macht.)

4) Zweifache Langweiligkeit der Schriften.

Es giebt zwei Arten von Langweiligkeit der Schriften, eine objective und eine subjective. Die objective entspringt daraus, daß der Autor gar keine vollkommen deutlichen Gedanken oder Erkenntnisse mitzutheilen hat. Die subjective Langweiligkeit hingegen ist eine blos relative; sie hat ihren Grund im Mangel an Interesse für den Gegenstand beim Leser. Subjectiv langweilig kann daher auch das Vortrefflichste sein, nämlich Diesem oder Jenem; wie umgekehrt auch das Schlechteste Diesem oder Jenem subjectiv-kurzweilig sein kann, weil der Gegenstand, oder der Schreiber ihn interessirt. (P. II, 555 fg.)

5) Erfordernisse zur Unsterblichkeit der Schriften.

Um unsterblich zu sein, muß ein Werk so viel Trefflichkeit haben, daß nicht leicht sich Einer findet, der sie alle faßt und schätzt, jedoch allezeit diese Trefflichkeit von Diesem, jene von Jenem erkannt und verehrt wird, wodurch der Kredit des Werkes sich durch die Jahrhunderte hindurch erhält, indem es bald in diesem, bald in jenem Sinne verehrt und nie erschöpft wird. Der Urheber eines solchen Werkes kann aber nur Einer sein, der nicht blos unter seinen Zeitgenossen, sondern auch unter den folgenden Generationen seines Gleichen vergeblich sucht, kurz Einer, von dem das Ariostische lo fece natura, e poi ruppe lo stampo wirklich gilt. (P. II, 543 fg.)

Zu eigentlichen Geisteswerken, zu Gedanken, die als solche und an sich dauernden Werth haben, ist der gewöhnliche Mensch nie, und das Genie nur in seltenen Augenblicken fähig. Daher ist jedes seinsollende Geisteswerk mißlungen und dem Untergange bestimmt, wenn der Autor nur die normalen Geisteskräfte hatte und auch, wenn er es als fortlaufende Arbeit schrieb, an die er gieng, wie er jedes Mal war, sich hinsetzend mit dem Gedanken: „nun will ich schreiben".

Denn da schreibt er blos aus der Erinnerung und zwar aus einer ganz allgemeinen, von vielen verschiedenartigen Anschauungen abstrahirten Erinnerung; bloße Begriffe sind ihm gegenwärtig. Hingegen im begeisterten Moment schreibt er aus einer gegenwärtigen Anschauung, einem neuen frischen Apperçu, vor welchem ihm die übrige Welt verschwindet. (H. 470.)

Wer die weite Reise zur Nachwelt vorhat, darf keine unnütze Bagage mitschleppen; denn er muß leicht sein, um den langen Strom der Zeit hinab zu schwimmen. Wer für alle Zeiten schreiben will, sei kurz, bündig, auf das Wesentliche beschränkt; er sei bis zur Kargheit bei jeder Phrase und jedem Worte bedacht, ob es nicht auch zu entbehren sei; wie, wer den Koffer zur weiten Reise packt, bei jeder Kleinigkeit, die er hineinlegt, überlegt, ob er nicht auch sie weglassen könne. Das hat Jeder, der für alle Zeiten schrieb, gefühlt und gethan. (H. 471 fg.)

6) In welchem Lebensalter die großen Schriftsteller ihre Meisterwerke liefern.

Den Stoff seiner selbsteigenen Erkenntnisse, seiner originalen Grundansichten, also Das, was ein bevorzugter Geist der Welt zu schenken bestimmt ist, sammelt er schon in der Jugend ein; aber seines Stoffes Meister wird er erst in späten Jahren. Demgemäß wird man meistentheils finden, daß die großen Schriftsteller ihre Meisterwerke um das funfzigste Jahr herum geliefert haben. (P. I, 522.)

7) Die Journalisten.

Eine große Menge schlechter Schriftsteller lebt allein von der Narrheit des Publicums, nichts lesen zu wollen, als was heute gedruckt ist: — die Journalisten. Treffend benannt! Verdeutscht würde es heißen: „Tagelöhner". (P. II, 537.)

8) Die Kompendienschreiber und Kompilatoren.

Büchermacher, Kompendienschreiber, Kompilatoren, empfangen den Stoff unmittelbar aus Büchern. Sie denken gar nicht. Das Buch, aus dem sie abschreiben, ist bisweilen eben so verfaßt. Also ist es mit dieser Schriftstellerei, wie mit Gypsabdrücken von Abdrücken u. s. f. Daher soll man Kompilatoren möglichst selten lesen; denn es ganz zu vermeiden ist schwer, indem sogar die Kompendien, welche das im Laufe vieler Jahrhunderte zusammengebrachte Wissen im engen Raum enthalten, zu den Kompilationen gehören. (P. II, 538.)

9) Enthymematische Schriftsteller.

Schriftsteller, welche Prämissen, Angaben ihrer Gründe, allerlei entbehrliche Erklärungen und Zwischensätze weglassen, heißen enthymematische Schriftsteller; ihre Sätze sind geistreich, weil sie mit Wenigem Viel sagen, z. B. Tacitus, Rochefoucauld, Dante, Persius, Juvenal.

Man soll dem Leser etwas zu denken übrig lassen, damit er wach bleibe. Nun aber giebt es ein anderes Extrem, oder vielmehr einen Mißbrauch. Windbeutel affectiren Enthymemata, wo sie keine haben, schreiben unzusammenhängendes, unverständliches Zeug, dunkele Bücher. Der Leser soll glauben, der Autor habe nur ihm zu viel zugetraut, es wären Enthymemata bei der Sache, die nur er nicht erhaschen könne, wohl aber Andere. So ein Schriftsteller mißbraucht den Kredit, den ihm der Leser schenkt. (H. 472—474.)

10) Auslegung der Schriftsteller.

Man soll jeden Schriftsteller auf die ihm günstigste Weise auslegen; es ist in Hinsicht auf ihn billig, in Hinsicht auf unsere Belehrung nützlich. (H. 475.)

11) Anonymität der Schriftsteller. (S. Anonymität.)

12) Citate der Schriftsteller. (S. Citate.)

Schuld.

1) Wo die Schuld ursprünglich liegt.

Die Schuld liegt ursprünglich nicht im Handeln (Operari), sondern im Charakter (Esse), aus welchem die Handlungen mit Nothwendigkeit hervorgehen. Da aber, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen, und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt, so muß auch die Freiheit eben daselbst liegen, also im Charakter des Menschen. (E. 94. Vergl. unter Gewissen: Gegenstand des Gewissens.)

2) Die Urschuld. (S. Erbsünde.)

Schwäche.

1) Nervenschwäche. (S. Nervenschwäche.)

2) Schwäche des Willens. (S. unter Gut: Unterschied zwischen dem Guten und dem scheinbar Gutmüthigen.)

Schwangerschaft.

1) Der capriciöse Appetit der Schwangeren.

Als ein besonderes Beispiel vom Instinct im Menschen läßt sich der capriciöse Appetit der Schwangeren anführen; er scheint daraus zu entspringen, daß die Ernährung des Embryo bisweilen eine besondere oder bestimmte Modification des ihm zufließenden Blutes verlangt; worauf die solche bewirkende Speise sich sofort der Schwangeren als Gegenstand heißer Sehnsucht darstellt, also auch hier ein Wahn entsteht. Demnach hat das Weib einen Instinct mehr, als der Mann; auch ist das Gangliensystem beim Weibe viel entwickelter. (W. II, 618. Vergl. unter Geschlechtsliebe: Die Rolle des Instincts in der Geschlechtsliebe.)

2) Warum sich das Weib der Schwangerschaft nicht schämt. (S. Zeugung, Zeugungsact.)

Schweigsamkeit, s. Verschwiegenheit.

Schwere.

1) Die Schwere als Willensäußerung und folglich als empirische Eigenschaft der Materie.

Alle bestimmte Eigenschaft, also alles Empirische an der Materie, selbst schon die Schwere, beruht auf Dem, was nur mittelst der Materie sichtbar wird, auf dem Dinge an sich, dem Willen. Die Schwere ist jedoch die allerniedrigste Stufe der Objectivation des Willens; daher sie sich an jeder Materie ohne Ausnahme zeigt, also von der Materie überhaupt unzertrennlich ist. Doch gehört sie, weil sie schon Willensmanifestation ist, der Erkenntniß a posteriori, nicht der a priori an. Daher können wir eine Materie ohne Schwere uns noch allenfalls vorstellen, nicht aber eine ohne Ausdehnung, Repulsionskraft und Beharrlichkeit. (W. II, 349 fg. W. I, 13. G. 90. 44.)

Die niedrigste und deshalb allgemeinste Willensäußerung der Materie ist die Schwere; daher hat man sie eine der Materie wesentliche Grundkraft genannt. (N. 84.)

Die flüssige Materie macht durch die vollkommene Verschiebbarkeit aller ihrer Theile die unmittelbare Aeußerung der Schwere in jedem derselben augenfälliger, als die feste es kann. Daher, um die Schwere als Willensäußerung zu erkennen, betrachte man aufmerksam den gewaltsamen Fall eines Stroms über Felsenmassen und frage sich, ob dieses so entschiedene Streben, dieses Toben, ohne eine Kraftanstrengung vor sich gehen kann, und ob eine Kraftanstrengung ohne Willen sich denken läßt. (N. 83.)

2) Warum die Schwere weder als Ursache, noch als Wirkung aufzufassen ist. (S. unter Naturkraft: Gegensatz zwischen Naturkraft und Ursache.)

3) Unzulänglichkeit der mechanischen Erklärung der Schwere.

Die Schwerkraft ist so wenig, wie das Licht, mechanisch zu erklären. Auch die Schwerkraft hat man Anfangs durch den Stoß eines Aethers zu erklären versucht; ja, Newton selbst hat Dies als Hypothese aufgestellt, die er jedoch bald fallen ließ. (P. II, 123.)

4) Zusammenhang der Undurchdringlichkeit und Schwere. (S. Attractions- und Repulsionskraft.)

5) Verhältniß des Lichts zur Schwere. (S. Licht.)

6) Werth des Gravitationssystems.

Um den Werth des zwar nicht von Newton, sondern von Hooke entdeckten, aber doch von Newton zur Vollendung und Gewißheit er-

hobenen Gravitationssystems in seiner Größe zu schätzen, muß man sich zurückrufen, in welcher Verlegenheit hinsichtlich des Ursprunges der Bewegung der Weltkörper die Denker sich seit Jahrtausenden befanden. Wie kindisch und plump sind doch die Erklärungen des Aristoteles, der Scholastiker, des Carteſius gegen das Gravitationssystem! — Demnach ist der Grundgedanke, die uns unmittelbar nur als Schwere bekannte Gravitation zum Zusammenhaltenden des Planetensystems zu machen, ein durch die Wichtigkeit der sich daran knüpfenden Folgen so höchst bedeutender, daß die Nachforschung nach seinem Ursprunge nicht als irrelevant beseitigt zu werden verdient. (P. II, 154—159. 135. W. I, 25; II, 58.)

7) Die Schwere als Offenbarung der Ziel- und Endlosigkeit des Strebens des Willens.

Daß Abwesenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Wesen des Willens an sich gehört, der ein endloses Streben ist, dies offenbart sich am einfachsten auf der allerniedrigsten Stufe der Objectität des Willens, nämlich in der Schwere, deren beständiges Streben, bei offenbarer Unmöglichkeit eines letzten Zieles, vor Augen liegt. Denn wäre auch, nach ihrem Willen, alle existirende Materie in einen Klumpen vereinigt, so würde im Innern desselben die Schwere, zum Mittelpunkte strebend, noch immer mit der Undurchdringlichkeit, als Starrheit oder Elasticität, kämpfen. (W. I, 195. 178. 364.)

Schwerfälligkeit, s. unter Bewegung: Beweglichkeit der Glieder.

Schwurgericht, s. Jury.

Sclaverei.

1) Die Sclaverei als Unrecht. (S. Unrecht.)

2) Verwandtschaft und Unterschied zwischen Armuth und Sclaverei. (S. Armuth.)

3) Warum der Sclave keine Pflicht hat. (S. unter Pflicht: Verwandtschaft und Unterschied zwischen Pflicht und Sollen.)

Sculptur.

1) Gegensatz zwischen Sculptur und Malerei. (S. Malerei.)

2) Warum die Werke der Sculptur keine so tiefe und allgemeine Wirkung ausüben, als die der Poesie. (S. unter Poesie: Die Wirkung der Poesie, verglichen mit der Wirkung der bildenden Künste.)

3) Die Bedeutung der Draperie in der Sculptur.

Weil Schönheit nebst Grazie der Hauptgegenstand der Sculptur ist, liebt sie das Nackte und leidet Bekleidung nur, sofern diese die Formen

nicht verbirgt. Sie bedient sich der Draperie nicht als einer Verhüllung; sondern als einer mittelbaren Darstellung der Form, welche Darstellungsweise den Verstand sehr beschäftigt, indem er zur Anschauung der Ursache, nämlich der Form des Körpers, nur durch die allein unmittelbar gegebene Wirkung, den Faltenwurf, gelangt. Sonach ist in der Sculptur die Draperie gewissermaßen Das, was in der Malerei die Verkürzung ist. (W. I, 270.)

4) Warum Laokoon in der berühmten Gruppe nicht schreit.

Weil Schönheit offenbar der Hauptzweck der Sculptur ist, hat Lessing die Thatsache, daß der Laokoon in der berühmten Gruppe nicht schreit, daraus zu erklären gesucht, daß das Schreien mit der Schönheit nicht zu vereinigen sei. Andere haben andere Erklärungen theils psychologischer, theils physiologischer Art versucht. Der wahre Grund aber, warum das Schreien in der Gruppe nicht dargestellt werden durfte, ist der, daß die Darstellung desselben gänzlich außer dem Gebiete der Sculptur liegt; denn das Wesen und folglich auch die Wirkung des Schreiens auf den Zuschauer liegt ganz allein im Laut, nicht im Mundaufsperren. Dieses letztere, das Schreien nothwendig begleitende Phänomen muß erst durch den dadurch hervorgebrachten Laut motivirt und gerechtfertigt werden. In der Dichtkunst hingegen, welche zur anschaulichen Darstellung die Phantasie des Lesers in Anspruch nimmt, ist die Darstellung des Schreiens, als der Wahrheit, d. h. der vollständigen Darstellung der Idee dienend, zulässig. Also lediglich wegen der Gränzen der Kunst durfte der Schmerz des Laokoon nicht durch Schreien ausgedrückt werden. (W. I, 267—270; II, 481.)

5) Die antike Sculptur.

Obwohl das Herausfinden, Erkennen und Feststellen des Typus der menschlichen Schönheit auf einer gewissen Anticipation derselben beruht und daher zum Theil a priori begründet ist, bedarf diese Anticipation dennoch der Erfahrung, um durch sie angeregt zu werden. (Vergl. Anticipation.) Deshalb leistete es den griechischen Bildhauern allerdings großen Vorschub, daß Klima und Sitte des Landes ihnen den ganzen Tag Gelegenheit gaben, halb nackte Gestalten, und in den Gymnasien auch ganz nackte zu sehen. Dabei forderte jedes Glied ihren plastischen Sinn auf zur Beurtheilung und zur Vergleichung desselben mit dem Ideal, welches unentwickelt in ihrem Bewußtsein lag. (W. II, 477. — Ueber die besondern Vorzüge der antiken Sculptur vergl. die Alten.)

Die griechische Sculptur wendet sich an die Anschauung, darum ist sie ästhetisch; die hindostanische wendet sich an den Begriff, daher ist sie blos symbolisch. (W. I, 282.)

6) Die moderne Sculptur.

Die moderne Sculptur ist, was immer sie auch leisten mag, doch der modernen lateinischen Poesie analog und, wie diese, ein Kind der Nachahmung, aus Reminiscenzen entsprungen. Läßt sie sich beigehen, originell sein zu wollen; so geräth sie alsbald auf Abwege, namentlich auf den schlimmen, nach der vorgefundenen Natur, statt nach den Proportionen der Alten zu formen. (W. II, 478.)

Seele.

1) Geschichtliches.

Der rationalen Psychologie zufolge ist der Mensch aus zwei völlig heterogenen Substanzen zusammengesetzt, aus dem materiellen Leibe und der immateriellen Seele. Die Seele ist ihr zufolge ein ursprünglich und wesentlich erkennendes und erst in Folge davon auch ein wollendes Wesen. Je nachdem sie nun in diesen ihren Grundthätigkeiten rein für sich und unvermischt mit dem Leibe, oder aber in Verbindung mit diesem zu Werke geht, hat sie ein höheres und niederes Erkenntniß- und ebenso ein dergleichen Willens-Vermögen. Diese ganze erst von Cartesius recht systematisch dargestellte Ansicht ist schon bei Aristoteles zu finden (de anima I, 1). Vorbereitet und angedeutet hat sie sogar schon Plato im Phädon. Hingegen in Folge der Cartesischen Systematisirung und Consolidation derselben finden wir sie hundert Jahre später ganz dreist geworden, auf die Spitze gestellt und gerade dadurch der Enttäuschung entgegengeführt. (E. 152—154. P. I, 47 fg. W. II, 312 fg.)

Seit Sokrates Zeit und bis auf die unsrige bildet die Seele, dieses ens rationis, einen Hauptgegenstand des unaufhörlichen Disputirens der Philosophen. Die Seele wurde von Allen und vor Allem als schlechthin einfach genommen; denn gerade hieraus wurde ihr metaphysisches Wesen, ihre Immaterialität und Unsterblichkeit bewiesen; obgleich diese gar nicht ein Mal nothwendig daraus folgt. Diese vorausgesetzte Einfachheit nun unsers subjectiv bewußten Wesens, oder des Ich's, hebt Schopenhauer's „Welt als Wille und Vorstellung" auf, indem sie nachweist, daß die Aeußerungen, aus welchen man dieselbe folgerte, zwei sehr verschiedene Quellen haben, und daß allerdings der Intellect physisch bedingt, die Function eines materiellen Organs, daher von diesem abhängig sei und das Schicksal desselben theile, — daß hingegen der Wille an kein specielles Organ gebunden, sondern das eigentlich Bewegende und Bildende, mithin das Bedingende des ganzen Organismus sei, also das metaphysische Substrat der ganzen Erscheinung ausmache. (W. II, 305 fg. Vergl. Ich.)

Die (dem Schopenhauerschen System eigenthümliche) Zersetzung des so lange untheilbar gewesenen Ichs oder Seele in zwei heterogene Bestandtheile (Intellect und Wille) ist für die Philosophie Das, was die Zersetzung des Wassers für die Chemie gewesen ist. Das Ewige und Unzerstörbare im Menschen, welches daher auch das Lebensprincip

in ihm ausmacht, ist diesem System zufolge nicht die Seele, sondern, um es mit einem chemischen Ausdruck zu bezeichnen, das Radical der Seele, der Wille. Die sogenannte Seele ist schon zusammengesetzt, sie ist die Verbindung des Willens mit dem νους, Intellect. Dieser ist das Secundäre, das posterius des Organismus, der Wille hingegen das Primäre, das prius desselben. (R. 20.)

2) Kritik des Gegensatzes zwischen Leib und Seele als zweier grundverschiedener Substanzen.

Der Gegensatz, welcher Anlaß zur Annahme zweier grundverschiedener Substanzen, Leib und Seele, gegeben hat, ist in Wahrheit der des Objectiven und Subjectiven. Faßt der Mensch sich in der äußern Anschauung objectiv auf, so findet er ein räumlich ausgedehntes und überhaupt durchaus körperliches Wesen; faßt er hingegen sich im bloßen Selbstbewußtsein, also rein subjectiv auf, so findet er ein blos Wollendes und Vorstellendes, frei von allen Formen der Anschauung, also auch ohne irgendeine der den Körpern zukommenden Eigenschaften. Jetzt bildet er den Begriff der Seele dadurch, daß er den Satz vom Grunde, die Form alles Objects, auf Das anwendet, was nicht Object ist, und zwar hier auf das Subject des Erkennens und Wollens. Er betrachtet nämlich Erkennen, Denken und Wollen als Wirkungen, und weil er als deren Ursache den Leib nicht annehmen kann, setzt er eine vom Leibe gänzlich verschiedene Ursache derselben, die Seele, die er sodann hypostasirt. Auf diese Weise beweist der erste und letzte Dogmatiker das Dasein der Seele. Erst nachdem auf diese Weise der Begriff der Seele als eines immateriellen, einfachen, unzerstörbaren Wesens entstanden war, entwickelte und demonstrirte diesen die Schule aus dem Begriff Substanz, aber durch eine Erschleichung. (W. I, 581—583. P. I, 82. 110.)

Physisch ist freilich Alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der gestoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine physische Erklärung an sich möglich sein, die dieses ebenso begreiflich machte, als jene es ist. Aber eben jene, die wir vollkommen zu verstehen wähnen, ist uns im Grunde so dunkel, wie Letzteres; denn was das innere Wesen der Expansion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Härte, Elasticität, Schwere sei, bleibt nach allen physikalischen Erklärungen ein Mysterium, so gut wie das Denken. Weil aber bei Diesem das Unerklärbare am unmittelbarsten hervortritt, machte man hier sogleich einen Sprung aus der Physik in die Metaphysik und hypostasirte eine Substanz ganz anderer Art, als alles Körperliche, versetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht so stumpf gewesen, nur durch die auffallendste Erscheinung frappirt werden zu können; so hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandtschaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja, das Fallen des Steines durch eine Seele in diesem erklären müssen. Denn überall stößt die physische

Erklärung auf ein Metaphyſiſches. (W. II, 193. 309. Vergl. Leib und Geiſt.)

3) In welcher Bedeutung das Wort Seele gebraucht werden ſollte.

Der Begriff „Seele" iſt, weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animaliſchen Organismus hypoſtaſirt, nicht zu rechtfertigen, alſo nicht zu gebrauchen. Das Wort ſollte daher nie anders, als in tropiſcher Bedeutung angewendet werden; denn es iſt keineswegs ſo unverfänglich, wie ψυχη oder anima, als welche Athem bedeuten. (W. II, 399.)

4) Ein Motiv, welches zur Annahme der Seele geführt hat.

Das auffallende Phänomen, daß alle Philoſophen (vor Schopenhauer) im Punkte der Seele geirrt, ja, die Wahrheit auf den Kopf geſtellt haben, möchte, zumal bei denen der chriſtlichen Jahrhunderte, zum Theil daraus zu erklären ſein, daß ſie ſämmtlich die Abſicht hatten, den Menſchen als vom Thiere möglichſt weit verſchieden darzuſtellen, dabei jedoch dunkel fühlten, daß die Verſchiedenheit Beider im Intellect liegt, nicht im Willen; woraus ihnen unbewußt die Neigung hervorgieng, den Intellect zum Weſentlichen und zur Hauptſache zu machen, ja, das Wollen als eine bloße Funktion des Intellects darzuſtellen. (W. II, 223.)

5) Theoretiſche und praktiſche Folgen des Wahns von einer einfachen, immateriellen Seele.

Der tiefern Einſicht in die Natur waren die drei von Kant kritiſirten Ideen der Vernunft hinderlich. Die ſogenannte Vernunft-Idee der Seele, dieſes metaphyſiſchen Weſens, in deſſen abſoluter Einfachheit Erkennen und Wollen ewig unzertrennlich Eins, verbunden und verſchmolzen waren, ließ keine philoſophiſche Phyſiologie zu Stande kommen; um ſo weniger, als mit ihr zugleich auch ihr Correlat, die reale und rein paſſive Materie, als Stoff des Leibes, nothwendig geſetzt werden mußte. Jene Vernunft-Idee der Seele war Schuld, daß am Anfange des vorigen Jahrhunderts der berühmte Chemiker und Phyſiologe G. E. Stahl die Wahrheit verfehlen mußte. (N. 18 fg. W. II, 301.)

Der uralte und ausnahmsloſe Grundirrthum, daß das Ich oder deſſen transſcendente Hypoſtaſe, genannt Seele, zunächſt und weſentlich erkennend, ja denkend, und erſt in Folge hiervon, ſecundärer und abgeleiteter Weiſe, wollend ſei, dieſes enorme ὑστερον προτερον, iſt aus der Philoſophie, um zur wahren Anſicht zu gelangen, vor allen Dingen zu beſeitigen. Der Begriff der Seele iſt nicht nur, wie durch die Kritik der reinen Vernunft feſtſteht, als transſcendente Hypoſtaſe unſtatthaft; ſondern er wird zur Quelle unheilbarer Irrthümer dadurch, daß er in ſeiner „einfachen Subſtanz" eine untheilbare Einheit

in ihm ausmacht, ist diesem System zufolge nicht die Seele, sondern, um es mit einem chemischen Ausdruck zu bezeichnen, das Radical der Seele, der Wille. Die sogenannte Seele ist schon zusammengesetzt, sie ist die Verbindung des Willens mit dem νους, Intellect. Dieser ist das Secundäre, das posterius des Organismus, der Wille hingegen das Primäre, das prius desselben. (N. 20.)

2) Kritik des Gegensatzes zwischen Leib und Seele als zweier grundverschiedener Substanzen.

Der Gegensatz, welcher Anlaß zur Annahme zweier grundverschiedener Substanzen, Leib und Seele, gegeben hat, ist in Wahrheit der des Objectiven und Subjectiven. Faßt der Mensch sich in der äußern Anschauung objectiv auf, so findet er ein räumlich ausgedehntes und überhaupt durchaus körperliches Wesen; faßt er hingegen sich im bloßen Selbstbewußtsein, also rein subjectiv auf, so findet er ein blos Wollendes und Vorstellendes, frei von allen Formen der Anschauung, also auch ohne irgendeine der den Körpern zukommenden Eigenschaften. Jetzt bildet er den Begriff der Seele dadurch, daß er den Satz vom Grunde, die Form alles Objects, auf Das anwendet, was nicht Object ist, und zwar hier auf das Subject des Erkennens und Wollens. Er betrachtet nämlich Erkennen, Denken und Wollen als Wirkungen, und weil er als deren Ursache den Leib nicht annehmen kann, setzt er eine vom Leibe gänzlich verschiedene Ursache derselben, die Seele, die er sodann hypostasirt. Auf diese Weise beweist der erste und letzte Dogmatiker das Dasein der Seele. Erst nachdem auf diese Weise der Begriff der Seele als eines immateriellen, einfachen, unzerstörbaren Wesens entstanden war, entwickelte und demonstrirte diesen die Schule aus dem Begriff Substanz, aber durch eine Erschleichung. (W. I, 581—583. P. I, 82. 110.)

Physisch ist freilich Alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der gestoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine physische Erklärung an sich möglich sein, die dieses ebenso begreiflich machte, als jene es ist. Aber eben jene, die wir vollkommen zu verstehen wähnen, ist uns im Grunde so dunkel, wie Letzteres; denn was das innere Wesen der Expansion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Härte, Elasticität, Schwere sei, bleibt nach allen physikalischen Erklärungen ein Mysterium, so gut wie das Denken. Weil aber bei Diesem das Unerklärbare am unmittelbarsten hervortritt, machte man hier sogleich einen Sprung aus der Physik in die Metaphysik und hypostasirte eine Substanz ganz anderer Art, als alles Körperliche, versetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht so stumpf gewesen, nur durch die auffallendste Erscheinung frappirt werden zu können; so hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandtschaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja, das Fallen des Steines durch eine Seele in diesem erklären müssen. Denn überall stößt die physische

Erklärung auf ein Metaphyſiſches. (W. II, 193. 309. Vergl. Leib und Geiſt.)

3) In welcher Bedeutung das Wort Seele gebraucht werden ſollte.

Der Begriff „Seele" iſt, weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animaliſchen Organismus hypoſtaſirt, nicht zu rechtfertigen, alſo nicht zu gebrauchen. Das Wort ſollte daher nie anders, als in tropiſcher Bedeutung angewendet werden; denn es iſt keineswegs ſo unverfänglich, wie ψυχη oder anima, als welche Athem bedeuten. (W. II, 399.)

4) Ein Motiv, welches zur Annahme der Seele geführt hat.

Das auffallende Phänomen, daß alle Philoſophen (vor Schopenhauer) im Punkte der Seele geirrt, ja, die Wahrheit auf den Kopf geſtellt haben, möchte, zumal bei denen der chriſtlichen Jahrhunderte, zum Theil daraus zu erklären ſein, daß ſie ſämmtlich die Abſicht hatten, den Menſchen als vom Thiere möglichſt weit verſchieden darzuſtellen, dabei jedoch dunkel fühlten, daß die Verſchiedenheit Beider im Intellect liegt, nicht im Willen; woraus ihnen unbewußt die Neigung hervorgieng, den Intellect zum Weſentlichen und zur Hauptſache zu machen, ja, das Wollen als eine bloße Funktion des Intellects darzuſtellen. (W. II, 223.)

5) Theoretiſche und praktiſche Folgen des Wahns von einer einfachen, immateriellen Seele.

Der tiefern Einſicht in die Natur waren die drei von Kant kritiſirten Ideen der Vernunft hinderlich. Die ſogenannte Vernunft-Idee der Seele, dieſes metaphyſiſchen Weſens, in deſſen abſoluter Einfachheit Erkennen und Wollen ewig unzertrennlich Eins, verbunden und verſchmolzen waren, ließ keine philoſophiſche Phyſiologie zu Stande kommen; um ſo weniger, als mit ihr zugleich auch ihr Correlat, die reale und rein paſſive Materie, als Stoff des Leibes, nothwendig geſetzt werden mußte. Jene Vernunft-Idee der Seele war Schuld, daß am Anfange des vorigen Jahrhunderts der berühmte Chemiker und Phyſiologe G. E. Stahl die Wahrheit verfehlen mußte. (N. 18 fg. W. II, 301.)

Der uralte und ausnahmsloſe Grundirrthum, daß das Ich oder deſſen transſcendente Hypoſtaſe, genannt Seele, zunächſt und weſentlich erkennend, ja denkend, und erſt in Folge hiervon, ſecundärer und abgeleiteter Weiſe, wollend ſei, dieſes enorme ὑστερον προτερον, iſt aus der Philoſophie, um zur wahren Anſicht zu gelangen, vor allen Dingen zu beſeitigen. Der Begriff der Seele iſt nicht nur, wie durch die Kritik der reinen Vernunft feſtſteht, als transſcendente Hypoſtaſe unſtatthaft; ſondern er wird zur Quelle unheilbarer Irrthümer dadurch, daß er in ſeiner „einfachen Subſtanz" eine untheilbare Einheit

der Erkenntniß und des Willens vorweg feststellt, deren Trennung gerade der Weg zur Wahrheit ist. Die nächste, sehr unbequeme Folge jenes Grundirrthums ist für die noch in ihm befangenen Philosophen diese: da im Tode das erkennende Bewußtsein augenfällig untergeht; so müssen sie entweder den Tod als Vernichtung des Menschen gelten lassen, wogegen unser Inneres sich auflehnt; oder sie müssen zu der Annahme einer Fortdauer des erkennenden Bewußtseins greifen, zu welcher ein starker Glaube gehört, da Jedem seine eigene Erfahrung die durchgängige und gänzliche Abhängigkeit des erkennenden Bewußtseins vom Gehirn sattsam bewiesen hat. Aus diesem Dilemma führt allein die das eigentliche Wesen des Menschen nicht in das Bewußtsein, sondern in den Willen setzende Philosophie. (W. II, 222 fg.)

Der Wahn von einer immateriellen, einfachen, wesentlich und immer denkenden, folglich unermüdlichen Seele, die da im Gehirn blos logirte und nichts auf der Welt bedürfte, hat gewiß Manchen zu unsinnigem Verfahren und Abstumpfung seiner Geisteskräfte verleitet; wie denn Friedrich der Große ein Mal versucht hat, sich das Schlafen ganz abzugewöhnen. (P. I, 471. Vergl. unter Gehirn: Verhaltungsregel in Bezug auf die Anstrengung des Gehirns.)

Seelenwanderung, s. Metempsychose.

Sehen.

1) Das Sehen als Werk des Verstandes. (S. unter Anschauung: Intellectualität der Anschauung, und unter Körper: Die Anschauung der Körper.)

2) Erfreulichkeit des Sehens im Gegensatz zur Schrecklichkeit des Seins. (S. Sein.)

Sehnsucht.

1) Sehnsucht der Jugend. (S. unter Lebensalter: Charakter des Jugendalters und: Gegensatz zwischen Jugend und Alter.)

2) Verwandtschaft der unbestimmten Sehnsucht mit der Langenweile.

Die unbestimmte Sehnsucht und die Langeweile sind einander verwandt. (H. 447.)

Sein.

1) Das Sein als der allgemeinste Begriff.

Je mehr unter einem Begriff, desto weniger wird in ihm gedacht. Der allgemeinste Begriff, das Sein (d. i. der Infinitiv der Kopula) ist beinahe nichts als ein Wort. (W. II, 68.)

2) Das Sein in der Professorenphilosophie.

Man erwäge, worauf der Inhalt des Infinitivs der Kopula, Sein, hinausläuft. Dieser nun aber ist ein Hauptthema der Professoren-

philosophie gegenwärtiger Zeit. Indessen muß man es mit ihnen nicht so genau nehmen; die meisten nämlich wollen damit nichts Anderes, als die materiellen Dinge, die Körperwelt, bezeichnen, welcher sie, als vollkommen unschuldige Realisten, im Grunde ihres Herzens die höchste Realität beilegen. Nun aber so geradezu von den Körpern zu reden scheint ihnen zu vulgär; daher sagen sie „das Sein", als welches vornehmer klingt — und denken sich dabei die vor ihnen stehenden Tische und Stühle. (W. II, 115.)

3) Wahrer Inhalt des Begriffs „Sein".

Der wahre und ganze Inhalt des Begriffs Sein ist das Ausfüllen der Gegenwart. Da nun diese der Berührungspunkt des Objects mit dem Subject ist (s. Gegenwart), so kommt Beiden das Sein zu, d. h. was ist, erkennt entweder oder wird erkannt. Offenbar ist dieser Begriff empirischen Ursprungs, obwohl der allgemeinste, welchen man aus der Erfahrung abstrahirt hat. (H. 330.)

Sein, vom Object gebraucht, heißt nichts weiter als Erscheinen, vorgestellt werden. (H. 197 fg.)

4) Verhältniß des Denkens zum Sein. (S. unter Anschauung: Verhältniß der Anschauung zum Ding an sich oder zum Realen.)

5) Das aus den Schranken des individuellen Seins entspringende Bedürfniß.

Jeder kann nur Eins sein, hingegen alles Andere erkennen, welche Beschränkung eigentlich das Bedürfniß der Philosophie erzeugt. (W. I, 125. H. 300.)

6) Schrecklichkeit des Seins im Gegensatze zur Erfreulichkeit des Sehens.

Zu sehen sind die Dinge freilich schön; aber sie zu sein ist ganz etwas Anderes. (W. II, 665.)

In der Kindheit sind die Dinge uns viel mehr von der Seite des Sehens, also der Vorstellung, als von der des Seins, welche die des Willens ist, bekannt. Weil nun jene die erfreuliche Seite der Dinge ist, die schreckliche aber (die subjective des Seins) uns noch unbekannt bleibt, daher die Täuschung des jungen Intellects über die Wirklichkeit. (P. I, 510 fg.)

Der Normalmensch ist gänzlich auf das Sein verwiesen; das Genie hingegen lebt und webt im Erkennen. Daher, da alle Dinge herrlich zu sehen, aber schrecklich zu sein, der trübe Ernst der gewöhnlichen Leute und dagegen die Heiterkeit auf der Stirn des Genie's. (H. 355.)

Seinsgrund, s. unter Grund: Satz vom Grunde des Seins.

Sekretion. Sekretionsorgane.

Bei den Sekretionen ist eine gewisse Auswahl des zu jeder Tauglichen, folglich eine gewisse Willkür der sie vollziehenden Organe

nicht zu verkennen, die sogar von einer gewissen dumpfen Sinnesempfindung unterstützt sein muß und vermöge welcher aus dem selben Blute jedes Sekretionsorgan blos das ihm angemessene Sekret und nichts Anderes entnimmt, also aus dem zuströmenden Blute die Leber nur Galle saugt, das übrige Blut weiterschickend, eben so die Speicheldrüse und das Pankreas nur Speichel, die Nieren nur Urin, die Hoden nur Sperma u. s. w. Man kann demnach die Sekretionsorgane vergleichen mit verschiedenartigem Vieh, auf derselben Wiese weidend und Jedes nur das *seinem* Appetit ansprechende Kraut abrupfend. (N. 25.)

Selbstbeherrschung, s. Grundsätze.

Selbstbewußtsein, s. Bewußtsein.

Selbstbiographie, s. Biographie.

Selbstdenker, s. Denker.

Selbsterhaltung.

1) Selbsterhaltung als Grundbestrebung des Willens. (S. Mechanik.)

2) Gegen die Auffassung der Selbsterhaltung als einer Pflicht gegen uns selbst.

Der Begriff von Pflichten gegen uns selbst hat sich trotz seiner Unhaltbarkeit (vergl. unter Pflicht: Kritik der Pflichten gegen uns selbst) noch immer in Ansehen erhalten und steht allgemein in besonderer Gunst; worüber man sich nicht zu wundern hat. Aber eine belustigende Wirkung thut er in Fällen, wo die Leute anfangen, um ihre Person besorgt zu werden und nun ganz ernsthaft von der Pflicht der Selbsterhaltung reden; während man genugsam merkt, daß die Furcht ihnen schon Beine machen wird und es keines Pflichtgebots bedarf, um nachzuschieben. (E. 127.)

Selbsterkenntniß.

1) Selbsterkenntniß im philosophischen Sinne.

Der letzte Zweck und das Ziel aller Speculation ist nicht, wie die philosophischen Narren heut zu Tage glauben, Erkenntniß Gottes, sondern Erkenntniß des eigenen Selbst, wie schon am Tempel zu Delphi zu lesen, oder von Kant zu lernen war. (H. 295 fg.) Die Selbsterkenntniß ist der Schlüssel zur Erkenntniß des innern Wesens der Dinge, d. h. der Dinge an sich selbst. (S. unter Ding an sich: Auf welchem Wege allein zur Erkenntniß des Dinges an sich zu gelangen ist, und: Mikrokosmos.)

2) Individuelle Selbsterkenntniß.

a) Schwierigkeit der individuellen Selbsterkenntniß.

Die Hauptschwierigkeit, welche der Selbsterkenntniß (dem γνωθι σαυτον) entgegensteht, ist der Egoismus, die Eigenliebe, die uns

hindert, den Blick der Entfremdung auf uns zu werfen, welcher die Bedingung der objectiven Auffassung unserer selbst ist. (P. II, 629.)

Aus der primären Natur des Willens und der secundären des Intellects läßt es sich erklären, daß wir oft nicht wissen, was wir wünschen, oder was wir fürchten, und daß wir sogar oft über das eigentliche Motiv, aus dem wir etwas thun oder unterlassen, ganz im Irrthum sind, bis etwa ein Zufall uns das Geheimniß aufdeckt. Hieran haben wir eine Bestätigung und Erläuterung der Regel des Larochefoucauld: l'amour propre est plus habile que le plus habile homme du monde, ja sogar einen Commentar zum Sokratischen γνωθι σαυτον und dessen Schwierigkeit. (W. II, 235.)

b) Bedingtheit der individuellen Selbsterkenntniß durch die Erfahrung.

Man lernt seinen eigenen Charakter, wie den anderer Individuen nur durch Erfahrung kennen. (Vergl. unter Charakter: Wesentliche Prädicate des menschlichen Charakters.)

Welche Kräfte zum Leiden und Thun Jeder in sich trägt, weiß er nicht, bis ein Anlaß sie in Thätigkeit setzt; — wie man dem im Teiche ruhenden Wasser mit glattem Spiegel nicht ansieht, mit welchem Toben und Brausen es vom Felsen unversehrt herabzustürzen, oder wie hoch es als Springbrunnen sich zu erheben fähig ist; — oder auch, wie man die im eiskalten Wasser latente Wärme nicht ahndet. (P. II, 630.)

c) Wichtigkeit der individuellen Selbsterkenntniß.

Erst die genaue Kenntniß seines eigenen empirischen Charakters giebt dem Menschen Das, was man erworbenen Charakter nennt und lobt. (S. unter Charakter: Der erworbene Charakter.)

Wie der Arbeiter, welcher ein Gebäude aufführen hilft, den Plan des Ganzen entweder nicht kennt, oder doch nicht immer gegenwärtig hat; so verhält der Mensch, indem er die einzelnen Tage und Stunden seines Lebens abspinnt, sich zum Ganzen seines Lebenslaufes und des Charakters desselben. Je würdiger, bedeutender, planvoller und individueller dieser ist, desto mehr ist es nöthig und wohlthätig, daß der verkleinerte Grundriß desselben, der Plan ihm bisweilen vor die Augen komme. Freilich gehört auch dazu, daß er einen kleinen Anfang in dem γνωθι σαυτον gemacht habe, also wisse, was er eigentlich, hauptsächlich und vor allem Andern will, was also für sein Glück das Wesentlichste ist, sodann was die zweite und dritte Stelle nach diesem einnimmt, wie auch daß er erkenne, welches im Ganzen sein Beruf, seine Rolle und sein Verhältniß zur Welt sei. (P. I, 439 fg.) Ohne diese Kenntniß lebt man planlos, — ein Schiffer ohne Kompaß. (P. 443.)

Selbstgefühl, s. Kraftgefühl und Selbstschätzung.

Selbstlob.

1) Gegen das Selbstlob.

Auch beim besten Rechte dazu, lasse man sich nicht zum Selbstlobe verführen. Denn die Eitelkeit ist eine so gewöhnliche, das Verdienst aber eine so ungewöhnliche Sache, daß, so oft wir, wenn auch nur indirect, uns selbst zu loben scheinen, Jeder Hundert gegen Eins wettet, daß was aus uns redet, die Eitelkeit sei, der es am Verstande gebricht, das Lächerliche der Sache einzusehen. (P. I, 494.)

2) Für das mäßige Selbstlob.

Bei allem Dem mag jedoch Bako von Verulam nicht ganz Unrecht haben, wenn er sagt, daß das semper aliquid haeret, wie von der Verläumdung, so auch vom Selbstlobe gelte, und daher dieses in mäßigen Dosen empfiehlt. (P. I, 494.)

Selbstmord.

1) Der Selbstmord als ein Vorrecht des Menschen vor dem Thiere.

Dem Menschen allein, der nicht, wie das Thier, blos den körperlichen, auf die Gegenwart beschränkten, sondern auch den ungleich größeren, von Zukunft und Vergangenheit borgenden geistigen Leiden Preis gegeben ist, hat die Natur als Kompensation das Vorrecht verliehen, sein Leben, auch ehe sie selbst ihm ein Ziel setzt, beliebig enden zu können und demnach nicht, wie das Thier, nothwendig so lange er kann, sondern auch nur so lange er will zu leben. (E. 127.)

2) Empfänglichkeit und Anlaß zum Selbstmord.

Das Ausharren und Treiben im Leben ist nicht etwas irgend frei Erwähltes, durch ein objectives Urtheil über den Werth des Lebens Motivirtes, sondern es ist der blinde Wille, auftretend als Lebenstrieb, Lebenslust, Lebensmuth, was das Puppenspiel der Menschenwelt in Bewegung setzt und erhält.

Das Schwachwerden dieser Lebenslust zeigt sich als Hypochondrie, spleen, Melancholie, ihr gänzliches Versiegen als Hang zum Selbstmord, der alsdann bei dem geringfügigsten, ja, einem blos eingebildeten Anlaß eintritt, indem jetzt der Mensch gleichsam Händel mit sich selbst sucht, um sich todt zu schießen; sogar wird zur Noth ohne allen besondern Anlaß zum Selbstmord gegriffen. (W. II, 409.)

Wenn eine krankhafte Affection des Nervensystems, oder der Verdauungswerkzeuge, der angeborenen Dyskolie in die Hände arbeitet; dann kann diese den hohen Grad erreichen, wo dauerndes Mißbehagen Lebensüberdruß erzeugt und demnach Hang zum Selbstmord entsteht. Diesen vermögen alsdann selbst die geringsten Unannehmlichkeiten zu veranlassen; ja, bei den höchsten Graden des Uebels bedarf es derselben nicht ein Mal, sondern blos das anhaltende Mißbehagen führt zum Selbstmord. (P. I, 346.)

Allerdings kann nach Umständen auch der gesundeste und vielleicht selbst der heiterste Mensch sich zum Selbstmord entschließen, wenn nämlich die Größe der Leiden oder des unausweichbar herannahenden Unglücks die Schrecken des Todes überwältigt. Der Unterschied liegt allein in der verschiedenen Größe des dazu erforderlichen Anlasses, als welche mit der Dyskolie in umgekehrtem Verhältniß steht. Je größer diese ist, desto geringer kann jener sein, ja am Ende auf Null herabsinken; je größer hingegen die Eukolie und die sie unterstützende Gesundheit, desto mehr muß im Anlaß liegen. Danach giebt es unzählige Abstufungen der Fälle zwischen den beiden Extremen des Selbstmords, nämlich dem des rein aus krankhafter Steigerung der angeborenen Dyskolie entspringenden und dem des Gesunden und Heitern ganz aus objectiven Gründen. (P. I, 346. H. 449 fg.)

Die Erblichkeit der Anlage zum Selbstmord beweist, daß der subjective Theil der Bestimmung dazu wohl der stärkere ist. (H. 450.)

Daß im Gefühl des Leidens oder Wohlseins ein sehr großer Theil subjectiv und a priori bestimmt ist, dafür kann auch Dies als Beleg angeführt werden, daß die Motive, auf welche der Selbstmord erfolgt, so höchst verschieden sind; indem wir kein Unglück angeben können, das groß genug wäre, um ihn nur mit vieler Wahrscheinlichkeit bei jedem Charakter herbeizuführen, und wenige, die so klein wären, daß nicht ihnen gleichwiegende ihn schon veranlaßt hätten. (W. I, 373.)

Im Ganzen wird man finden, daß, sobald es dahin gekommen ist, daß die Schreckniſſe des Lebens die des Todes überwinden, der Mensch seinem Leben ein Ende macht. Der Widerstand der letztern ist jedoch bedeutend; sie stehen gleichsam als Wächter an der Ausgangspforte. Inzwischen ist der Kampf mit diesen Wächtern in der Regel nicht so schwer, wie es uns von Weitem scheinen mag, und zwar in Folge des Antagonismus zwischen geistigen und körperlichen Leiden. Starke geistige Leiden machen uns gegen körperliche unempfindlich. Dies ist es, was den Selbstmord erleichtert. Besonders sichtbar wird Dies an Denen, welche durch rein krankhafte tiefe Mißstimmung zum Selbstmord getrieben werden. Diesen kostet er gar keine Selbstüberwindung. (P. II, 332 fg. H. 450.)

3) Worauf sich die Bewunderung des Selbstmordes gründet.

Das Lebenwollen, die Anhänglichkeit am Leben, ist keine Folge der Ueberlegung und keine Sache der Wahl, sondern das prius des Intellects. Wir selbst sind der Wille zum Leben, und daraus erklärt sich die allem Lebenden innewohnende Todesfurcht. Auf diesen unaussprechlichen horror mortis gründet sich auch der Lieblingssatz aller gewöhnlichen Köpfe, daß wer sich das Leben nimmt, verrückt sein müsse, nicht weniger jedoch das mit einer gewissen Bewunderung verknüpfte Erstaunen, welches diese Handlung selbst in denkenden Köpfen jedes Mal hervorruft, weil dieselbe der Natur alles Lebenden so sehr entgegen-

läuft, daß wir Den, welcher sie zu vollbringen vermochte, in gewissem Sinne bewundern müssen. (W. II, 271.)

4) Falschheit der Behauptung, daß der Selbstmord eine feige Handlung sei.

Es giebt gewisse allgemein beliebte und fest accreditirte, täglich von Unzähligen mit Selbstgenügen nachgesprochene Irrthümer. Zu diesen gehört auch der Satz: Selbstmord ist eine feige Handlung. (P. II, 64. 328.)

5) Der Eifer der Geistlichkeit gegen den Selbstmord.

Die Gründe gegen den Selbstmord, welche von den Geistlichen der monotheistischen, d. i. jüdischen Religionen und den ihnen sich andequemenden Philosophen aufgestellt worden, sind schwache, leicht zu widerlegende Sophismen. (P. II, 328—331. Ueber die gegen den Selbstmord geltend gemachte Pflicht der Selbsterhaltung s. Selbsterhaltung.)

Der außerordentlich lebhafte und doch weder durch die Bibel, noch durch triftige Gründe unterstützte Eifer der Geistlichkeit monotheistischer Religionen gegen den Selbstmord scheint auf einem verhehlten Grunde zu beruhen. Sollte es nicht dieser sein, daß das freiwillige Aufgeben des Lebens ein schlechtes Kompliment ist für Den, welcher gesagt hat: „παντα καλα λιαν"? — So wäre es denn abermals der obligate Optimismus dieser Religionen, welcher die Selbsttödtung anklagt, um nicht von ihr angeklagt zu werden. (P. II, 332.)

6) Das Recht zum Selbstmord.

Da ein Recht zu etwas, oder auf etwas haben, nichts weiter heißt, als es thun, oder aber nehmen, oder benutzen können, ohne dadurch irgend einen Andern zu verletzen; so erhellt die Sinnlosigkeit der Frage, ob wir das Recht haben, uns das Leben zu nehmen. Was aber die Ansprüche, die etwa Andere auf uns persönlich haben können, betrifft, so stehen sie unter der Bedingung, daß wir leben, fallen also mit dieser weg. Daß Der, welcher für sich selbst nicht mehr leben mag, nun noch als bloße Maschine zum Nutzen Anderer fortleben solle, ist eine überspannte Forderung. (P. II, 257.)

Offenbar hat doch Jeder auf Nichts in der Welt ein so unbestreitbares Recht, wie auf seine eigene Person und Leben. (P. II, 328.)

Wenn die Kriminaljustiz den Selbstmord verpönt, so ist Dies entschieden lächerlich; denn welche Strafe kann Den abschrecken, der den Tod sucht? — Bestraft man den Versuch zum Selbstmord, so ist es die Ungeschicklichkeit, durch welche er mißlang, die man bestraft. (P. II, 329.)

7) Vergeblichkeit des Selbstmords.

Von dem Willen zum Leben ist das Leben unzertrennlich und dessen Form allein das Jetzt. Anfang und Ende trifft nur das In-

dividuum, mittelst der Zeit, der Form dieser Erscheinung für die Vorstellung. Außer der Zeit liegt allein der Wille, Kant's Ding an sich, und dessen adäquate Objectität, Platon's Idee. Daher giebt Selbstmord keine Rettung; was Jeder im Innersten *will*, das muß er sein, und was Jeder *ist*, das *will* er eben. (W. I, 433.) Weil dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß und diesem das Leiden wesentlich ist, so ist der Selbstmord, die willkürliche Zerstörung einer einzelnen Erscheinung, bei der das Ding an sich ungestört stehen bleibt, wie der Regenbogen feststeht, so schnell auch die Tropfen, welche auf Augenblicke seine Träger sind, wechseln, eine ganz vergebliche und thörichte Handlung. Aber er ist auch überdies das Meisterstück der Maja, als der schreiendste Ausdruck des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst. (W. I, 472—474.)

8) Der allein triftige moralische Grund gegen den Selbstmord.

Wenn es ächte moralische Motive gegen den Selbstmord giebt, so liegen diese jedenfalls sehr tief und sind nicht mit dem Senkblei der gewöhnlichen Ethik zu erreichen. (E. 128. P. II, 332.)

Der allein triftige moralische Grund gegen den Selbstmord liegt darin, daß der Selbstmord der Erreichung des höchsten moralischen Zieles (der Verneinung des Willens zum Leben) entgegensteht, indem er der wirklichen Erlösung aus dieser Welt des Jammers eine blos scheinbare unterschiebt. (P. II, 331.) Von der Verneinung des Willens zum Leben unterscheidet nichts sich mehr, als die Aufhebung seiner einzelnen *Erscheinung*, der Selbstmord. Weit entfernt, Verneinung des Willens zu sein, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Der Selbstmörder will das Leben und ist blos mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. (W. I, 471—473.) Wie das einzelne Ding zur Idee, so verhält sich der Selbstmord zur Verneinung des Willens; der Selbstmörder verneint blos das Individuum, nicht die Species. (W. I, 472.) Der Selbstmörder gleicht einem Kranken, der eine schmerzhafte Operation, die ihn von Grund aus heilen könnte, nachdem sie angefangen, nicht vollenden läßt, sondern lieber die Krankheit behält; er weist das Leiden, statt es zum Quietiv des Willens werden zu lassen, von sich, indem er die Erscheinung des Willens, den Leib, zerstört, damit der Wille ungebrochen bleibe. Dies ist der Grund, warum beinahe alle Ethiken, sowohl philosophische, als religiöse, den Selbstmord verdammen, obgleich sie selbst hiezu keine andern, als seltsame, sophistische Gründe angeben können. (W. I, 473.)

Der wahre Grund gegen den Selbstmord, aus welchem auch das Christenthum denselben verwirft (vergl. *Christenthum*), ist ein asketischer, gilt also nur von einem viel höhern ethischen Standpunkte aus, als der, den europäische Moralphilosophen jemals eingenommen haben. Steigen wir aber von jenem sehr hohen Standpunkte herab;

so giebt es keinen haltbaren moralischen Grund mehr, den Selbstmord zu verdammen. (P. II, 332.)

9) Der freiwillige Hungertod als eine von dem gewöhnlichen Selbstmorde zu unterscheidende Handlung.

Von dem gewöhnlichen Selbstmorde gänzlich verschieden scheint eine besondere Art desselben zu sein, der aus dem höchsten Grade der Askese freiwillig gewählte Hungertod. Es scheint, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo selbst der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes durch Aufnahme von Nahrung nöthige Wille wegfällt. Weit entfernt, daß diese Art des Selbstmordes aus dem Willen zum Leben entstände, hört ein solcher völlig resignirter Asket blos darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen. (W. I, 474—476.)

Selbstschätzung.

Eigentlich ist nicht blos der größte, sondern der einzig wahre geistige Schmerz Gefühl seines Unwerthes; alle andern geistigen Leiden können nicht nur geheilt, sondern auf der Stelle gänzlich aufgehoben werden durch das höhere Bewußtsein seines Werthes. Wer dessen recht gewiß ist, kann ganz gelassen sitzen unter Leiden, kann ohne Freude und ohne Freunde auf sich ruhen. So ein allmächtiger Trost ist lebhafte Erkenntniß des eigenen Werthes. Umgekehrt kann über Erkenntniß des eigenen Unwerthes nichts auf der Welt je trösten; blos verdecken läßt sie sich durch Trug und Gaukeleien, oder betäuben durch Getümmel, aber beides nicht auf die Dauer. (M. 346.)

Einen Punkt giebt es für jeden Menschen von ausgezeichnetem innern Werth, zu welchem gelangt er geborgen ist; dieser Punkt ist der, wo er innig und völlig klar seinen eigenen Werth erkennt. Und da Werth immer relativ ist, indem dem Begriff die Bedeutung des Vergleichs wesentlich ist; so ist dies zugleich der Punkt, wo er den Unwerth der Uebrigen erkennt. Nun ist er geborgen; denn die Andern können ihn nie mehr irreführen; ihr Thun und ihr Meinen wiegt ihn jetzt leicht; er ist über alle Autorität erhaben, erkennt die Besten für seine Geistesbrüder und die Menge für bestand- und wesenlose Schatten. (M. 277.)

Selbstsucht, s. Egoismus.

Selbstverläugnung.

1) Bedeutung der Selbstverläugnung.

Wenn wir den Willen zum Leben im Ganzen und objectiv betrachten; so haben wir ihn uns als in einem Wahn begriffen zu denken, von welchem zurückzukommen, also sein ganzes vorhandenes Streben zu verneinen ist. Diese Verneinung ist es, was die Religionen als Selbst-

verläugnung, abnegatio sui ipsius, bezeichnen; denn das eigentliche Selbst ist der Wille zum Leben. (W. II, 693.)

2) Die Selbstverläugnung als Kundgebung der Freiheit in der Erscheinung. (S. unter Freiheit: Eintritt der Freiheit in die Erscheinung beim Menschen.)

Selbstzwang.

Zur richtigen Lenkung unserer selbst in unsern Angelegenheiten ist Selbstzwang erforderlich; zu diesem aber sollte uns die Ueberlegung stärken, daß jeder Mensch gar vielen und großen Zwang von außen zu erdulden hat, ohne welchen es in keinem Leben abgeht, daß jedoch ein kleiner, an der rechten Stelle angebrachter Selbstzwang nachmals vielem Zwange von außen vorbeugt. (P. I, 465 fg.)

Selbstzweck, s. Zweck.

Sensibilität.

1) Die Sensibilität als eine der drei Erscheinungsformen der Lebenskraft. (S. unter Lebenskraft: Die Lebenskraft an sich und ihre drei Erscheinungsformen.)

2) Die Sensibilität als Hauptcharakter des Menschen. (S. unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

3) Verhältniß der Sensibiliät zur Irritabilität. (S. Irritabilität.)

4) Antagonismus zwischen Irritabilität und Sensibilität.

Irritabilität und Sensibilität stehen stets und überall, im Allgemeinen wie im Einzelnen, im Antagonismus, weil die eine und selbe Lebenskraft beiden zum Grunde liegt und diese immer nur unter einer ihrer drei Formen ganz und ungetheilt, daher mit voller Macht wirken kann. (P. II, 174 fg. 262 fg.) Der stärksten Anstrengung der Sensibilität, dem Denken, sind die ruhenden Lagen günstig, weil die Lebenskraft sich dann ungetheilt dieser Funktion zuwenden kann. (P. II, 174.)

5) Warum die Sensibilität überall von Verstand begleitet ist.

Ueberall, wo Sensibilität ist, begleitet sie schon ein Verstand, d. h. das Vermögen, die empfundene Wirkung auf eine äußere Ursache zu beziehen; ohne dieses wäre die Sensibilität überflüssig und nur eine Quelle zweckloser Schmerzen. (N. 74. Vergl. auch unter Empfindung: Nutzlosigkeit der Empfindung ohne Verstand.)

6) Die Genüsse der Sensibilität. (S. Genuß.)

7) Uebergewicht der Sensibilität über die Irritabilität und Reproductionskraft beim Genie. (S. unter Genie: Anatomische und physiologische Bedingungen des Genies.)

8) Fortschritte der Menschheit durch das Freiwerden der Sensibilität. (S. unter Luxus: Für den Luxus.)

Sensualismus, s. unter Franzosen: Philosophie der Franzosen.

Sentenz, s. Sprichwort.

Sentimentalität, s. Empfindsamkeit.

Setzen.

Mit dem Worte „Setzen" hat Fichte unverschämten Mißbrauch getrieben. Setzen, ponere, wovon propositio, ist von Alters her ein rein logischer Ausdruck, welcher besagt, daß man im logischen Zusammenhang einer Disputation oder sonstigen Erörterung etwas vor der Hand annehme, voraussetze, bejahe, ihm also logische Gültigkeit und formale Wahrheit einstweilen ertheile, — wobei seine Realität, materielle Wahrheit und Wirklichkeit durchaus unberührt und unausgemacht bleibt und dahinsteht. Fichte aber erschlich sich allmälig für dies Setzen eine reale Bedeutung, welche die Sophisten benutzen. Seitdem nämlich das Ich erst sich selbst und nachher das Nicht-Ich gesetzt hat, heißt Setzen so viel wie Schaffen, Hervorbringen, und Alles, was man ohne Gründe als daseiend annehmen und Andern aufbinden möchte, wird eben gesetzt. (P. II, 40 fg.)

Sexualehre, s. unter Ehre: Arten der Ehre.

Simultaneität, s. Dauer.

Sinne. Sinnesempfindung.

1) Function der Sinne im Allgemeinen.

Die Sinne sind blos die Ausläufe des Gehirns, durch welche es von außen den Stoff empfängt (in Gestalt der Empfindung), den es zur anschaulichen Vorstellung verarbeitet. (W. II, 30.) Die Anschauung, die Erkenntniß von Objecten, von einer objectiven Welt, ist das Werk des Verstandes. Die Sinne sind blos die Sitze einer gesteigerten Sensibilität, sind Stellen des Leibes, welche für die Einwirkung anderer Körper in höherem Grade empfänglich sind, und zwar steht jeder Sinn einer besonderen Art von Einwirkung offen, für welche die übrigen entweder wenig oder gar keine Empfänglichkeit haben. (F. 8.)

Man muß von allen Göttern verlassen sein, um zu wähnen, die objective Welt sei ohne unser Zuthun vorhanden, gelange dann aber durch die bloße Sinnesempfindung in unsern Kopf, woselbst sie nun, wie da draußen, noch einmal dastände. Denn was für ein ärmliches Ding ist doch die bloße Sinnesempfindung. Sie ist und bleibt subjectiv. Etwas Objectives liegt in keiner Empfindung. Die Empfindung in den Sinnesorganen ist eine durch den Zusammenfluß der Nervenenden erhöhte, wegen der Ausbreitung und der dünnen Bedeckung derselben leicht von außen erregbare und zudem irgend einem speciellen

Einfluß — Licht, Schall, Duft — besonders offen stehende; aber sie bleibt bloße Empfindung, mithin etwas wesentlich Subjectives, dessen Veränderungen unmittelbar blos in der Form des innern Sinnes, also der Zeit allein, d. h. successiv, zum Bewußtsein gelangen. (G. 52. Vergl. Empfindung und Anschauung.)

2) Grund der specifischen Verschiedenheit der Sinnesempfindungen.

Die specifische Verschiedenheit der Empfindung jedes der fünf Sinne hat ihren Grund nicht im Nervensystem selbst, sondern nur in der Art, wie es afficirt wird. Danach kann man jede Sinnesempfindung ansehen als eine Modification des Tastsinnes, oder der über den ganzen Leib verbreiteten Fähigkeit zu fühlen. Denn die Substanz des Nerven (abgesehen vom sympathischen System) ist im ganzen Leibe Eine und dieselbe. Wenn sie nun durch die verschiedenen Sinnesorgane so specifisch verschiedene Empfindungen erhält; so kann dies nicht an ihr selbst liegen, sondern nur an der Art, wie sie afficirt wird. Diese aber hängt ab theils von dem fremden Agens, von dem sie afficirt wird (Licht, Schall, Duft), theils von der Vorrichtung, durch welche sie dem Eindruck dieses Agens ausgesetzt ist, d. i. von dem Sinnesorgan. (F. 9.)

3) Klassification der Sinne.

Indem der äußere Sinn, d. h. die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke als reine Data für den Verstand, sich in fünf Sinne spaltete, richteten diese sich nach den vier Elementen, d. h. den vier Aggregationszuständen, nebst dem der Imponderabilität. So ist der Sinn für das Feste (Erde) das Getast, für das Flüssige (Wasser) der Geschmack, für das Dampfförmige, d. h. Verflüchtigte (Dunst, Duft) der Geruch, für das permanent Elastische (Luft) das Gehör, für das Imponderabile (Feuer, Licht) das Gesicht. Das zweite Imponderabile, Wärme, ist eigentlich kein Gegenstand der Sinne, sondern des Gemeingefühls, wirkt daher auch stets direct auf den Willen, als angenehm, oder unangenehm. (W. II, 31.)

4) Dignität der Sinne.

Aus der angegebenen Klassification der Sinne ergiebt sich ihre relative Dignität. Das Gesicht hat den ersten Rang, sofern seine Sphäre die am weitesten reichende, und seine Empfänglichkeit die feinste ist, was darauf beruht, daß sein Anregendes ein Imponderabile, ein quasi Geistiges ist. Den zweiten Rang hat das Gehör, entsprechend der Luft. Das Getast zeichnet sich durch seine Gründlichkeit und Vielseitigkeit aus. Denn während die andern Sinne uns jeder nur eine ganz einseitige Beziehung des Objects angeben, liefert das mit dem Gemeingefühl und der Muskelkraft fest verwachsene Getast dem Verstande die Data zugleich für die Form, Größe, Härte, Glätte, Textur, Festigkeit, Temperatur und Schwere der Körper, und dies Alles mit

der geringſten Möglichkeit des Scheines und der Täuſchung, denen alle andern Sinne weit mehr unterliegen. Die beiden niedrigſten Sinne, Geruch und Geſchmack, ſind ſchon nicht mehr frei von einer unmittelbaren Erregung des Willens, d. h. ſie werden ſtets angenehm oder unangenehm afficirt, ſind daher mehr ſubjectiv, als objectiv. (W. II, 32; I, 235 fg. G. 55.)

Der objectiven Anſchauung dienen eigentlich nur zwei Sinne: das Getaſt und das Geſicht. Sie allein liefern die Data, auf deren Grundlage der Verſtand die objective Welt conſtruirt. Die andern drei Sinne bleiben in der Hauptſache ſubjectiv; denn ihre Empfindungen deuten zwar auf eine äußere Urſache, enthalten aber keine Data zur Beſtimmung räumlicher Verhältniſſe derſelben. (G. 54.)

5) Was hauptſächlich die Empfindungen des Geſichts und Gehörs zum Stoff der objectiven Anſchauung eignet.

Diejenigen Sinnesempfindungen, welche hauptſächlich zur objectiven Auffaſſung der Außenwelt dienen ſollten, mußten an ſich ſelbſt weder angenehm noch unangenehm ſein, d. h. den Willen ganz unberührt laſſen, da ſie ſonſt die Aufmerkſamkeit feſſeln und wir bei der Wirkung ſtehen bleiben würden, ſtatt zur Urſache überzugehen. Demgemäß ſind Farben und Töne an ſich ſelbſt und ſo lange ihr Eindruck das normale Maß nicht überſchreitet, weder ſchmerzlich noch angenehm, ſondern treten mit derjenigen Gleichgültigkeit auf, die ſie zum Stoff rein objectiver Anſchauungen eignet, was phyſiologiſch darauf beruht, daß in den Organen des Geſichts und Gehörs die den ſpecifiſchen äußern Eindruck aufnehmenden Nerven gar keiner Empfindung von Schmerz fähig ſind, ſondern keine andere Empfindung, als die ihnen ſpecifiſch eigenthümliche, der bloßen Wahrnehmung dienende kennen. Nur vermöge dieſer ihnen eigenen Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen werden die Empfindungen des Auges geſchickt, dem Verſtande die ſo mannigfaltigen und fein nüancirten Data für die Anſchauung der objectiven Welt zu liefern. Eben dieſe Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen eigne auch die Laute, den Stoff der Bezeichnung für die endloſe Mannigfaltigkeit der Begriffe der Vernunft abzugeben. (W. II, 30 fg.)

6) Gegenſatz zwiſchen Geſicht und Gehör.

Die Wahrnehmungen des Gehörs ſind ausſchließlich in der Zeit, die Wahrnehmungen des Geſichts hingegen ſind zunächſt und vorwaltend im Raume; ſecundär, mittelſt ihrer Dauer, aber auch in der Zeit. — Das Geſicht iſt der Sinn des Verſtandes, welcher anſchaut, das Gehör der Sinn der Vernunft, welche denkt und vernimmt. — Das Geſicht iſt ein activer, das Gehör ein paſſiver Sinn. Daher die ſtörende und feindliche Einwirkung des Geräuſches und Lärms auf den Geiſt. (W. II, 32—35. G. 54. Vergl. Lärm.)

Aus der passiven Natur des Gehörs erklärt sich auch die eindringende Wirkung der Musik. (Vergl. unter Musik: Wirkung der Musik.) Hingegen wird aus der activen Natur des Sehens begreiflich, warum es kein Analogon der Musik für das Auge geben kann und das Farbenklavier ein lächerlicher Mißgriff war. — Wegen seiner activen Natur ist der Gesichtssinn bei den Raubthieren sehr scharf, wie umgekehrt der passive Sinn, das Gehör, bei den verfolgten, fliehenden, furchtsamen Thieren.

Während das Gesicht der Sinn des Verstandes, das Gehör der der Vernunft ist, könnte man den Geruch den Sinn des Gedächtnisses nennen. (W. II, 36. Vergl. unter Gedächtniß: Einfluß des Geruchs auf das Gedächtniß.)

7) Zwiefache Quelle der Erregung der Sinnesempfindungen.

Alle Sinnesnerven können sowohl von innen, als von außen, zu ihren eigenthümlichen Empfindungen erregt werden. Das Auge kann durch mechanische Erschütterung, oder durch innere Nervenconvulsion, Empfindungen von Helle und Leuchten erhalten, die den durch äußeres Licht verursachten völlig gleich sind; das Ohr kann in Folge abnormer Vorgänge in seinem Innern Töne jeder Art hören, ebenso der Geruchsnerv ohne alle äußere Ursache ganz specifisch bestimmte Gerüche empfinden, auch der Geschmacksnerv auf analoge Weise afficirt werden. Im Traume findet die Erregung von innen statt. (P. II, 251.)

8) Gegen die Verachtung der Sinne.

Der alte Gegensatz zwischen Leib und Seele, demzufolge die Seele unbegreiflicher Weise in den Leib gerathen, woselbst sie in ihrem reinen Denken nur Störungen erleide, schon durch die Sinneseindrücke und Anschauungen, noch mehr durch die von diesen erregten Gelüste, Affecte und Leidenschaften (vergl. unter Seele: Geschichtliches), hat zu der Verachtung geführt, mit welcher noch jetzt von den Philosophieprofessoren die „Sinnlichkeit" und das „Sinnliche" erwähnt, ja zur Hauptquelle der Immoralität gemacht werden; während gerade die Sinne, da sie im Verein mit den aprioriſchen Functionen des Intellects die Anschauung hervorbringen, die lautere und unschuldige Quelle aller unserer Erkenntnisse sind, von welcher alles Denken seinen Gehalt erst erborgt. (W. II, 313.)

Sinnenschein, s. unter Irrthum: Unterschied zwischen Irrthum und Schein.

Sinnlichkeit.

Von der für äußere Eindrücke empfänglichen, in fünf Sinne sich spaltenden Sinnlichkeit (vergl. den vorigen Artikel) ist zu unterscheiden die von Kant sogenannte reine Sinnlichkeit. Das subjective Correlat nämlich von Zeit und Raum für sich, als leere Formen, also

derjenigen Klasse von Vorstellungen, welche den formalen Theil der concreten Objecte der empirisch realen Welt bilden (vergl. unter Grund: Satz vom Grunde des Seins) hat Kant reine Sinnlichkeit genannt, welcher Ausdruck, weil Kant hier die Bahn brach, beibehalten werden mag; obgleich er nicht recht paßt, da Sinnlichkeit schon Materie voraussetzt. (W. I, 13.) Der gesammten äußern Sinnlichkeit steht die innere gegenüber. Diese bildet das subjective Correlat derjenigen Klasse von Vorstellungen, welche nicht die Außenwelt, sondern die Innenwelt, die Regungen und Acte des eigenen Willens, zum Gegenstand haben. (G. 143. Vergl. unter Bewußtsein: Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins anderer Dinge, und unter Grund: Satz vom Grunde des Handelns.)

Sitten und Gebräuche, s. unter Reisen: Eine besondere Beobachtung, die man auf Reisen machen kann.

Sittengesetz.

Kant's kategorischer Imperativ wird in unsern Tagen meistens unter dem weniger prunkenden, aber glatteren und kurrenteren Titel „Das Sittengesetz" eingeführt. Die täglichen Kompendienschreiber vermeinen mit der gelassenen Zuversicht des Unverstandes, die Ethik begründet zu haben, wenn sie nur sich auf jenes unserer Vernunft angeblich einwohnende „Sittengesetz" berufen, und dann getrost jenes weitschweifige und confuse Phrasengewebe darauf setzen, mit dem sie die klärsten und einfachsten Verhältnisse des Lebens unverständlich zu machen verstehen; — ohne bei solchem Unternehmen jemals sich ernstlich gefragt zu haben, ob denn auch wirklich so ein „Sittengesetz" als bequemer Codex der Moral in unserm Kopf, Brust, oder Herzen geschrieben stehe. Dieses breite Ruhepolster wird der Moral weggezogen durch den (von Schopenhauer gelieferten) Nachweis, daß Kant's kategorischer Imperativ der praktischen Vernunft eine völlig unberechtigte grundlose und erdichtete Annahme ist. (E. 115 fg. G. 120 fg. Vergl. unter Gesetz: Verschiedene Bedeutungen des Begriffs des Gesetzes, und unter Moral: Kritik der imperativen Form der Moral.)

Fichte hat die imperative Form der Kant'schen Ethik, das Sittengesetz und das absolute Soll, weiter geführt, bis ein System des moralischen Fatalismus daraus geworden, dessen Ausführung bisweilen in das Komische übergeht. Der kategorische Imperativ ist bei Fichte herangewachsen zu einem despotischen Imperativ. (E. 180 fg.)

Sittlich. Sittlichkeit.

1) Ueber das Wort „sittlich".

Das jetzt in Mode gekommene „sittlich und unsittlich" ist ein schlechtes Substitut für „moralisch und unmoralisch", erstlich, weil „moralisch" ein wissenschaftlicher Begriff ist, dem als solchem eine griechische oder

lateinische Bezeichnung gebührt, und zweitens, weil „sittlich" ein schwacher und zahmer Ausdruck ist, schwer zu unterscheiden von „sittsam", dessen populäre Benennung „zimperlich" ist. Der Deutschthümelei muß man keine Concessionen machen. (S. 196, Anmerk. — Vergl. unter Deutsch: Die deutsche Sprache.)

2) Wesen des Sittlichen und der Sittlichkeit. (S. Moralisch. Moralität.)

Skepsis. Skepticismus.

1) Nothwendigkeit und Nützlichkeit der Skepsis.

Schlauheit befähigt wohl zum Skeptikus, aber nicht zum Philosophen. Inzwischen ist die Skepsis in der Philosophie was die Opposition im Parlament, ist auch ebenso wohlthätig, ja nothwendig. Sie beruht überall darauf, daß die Philosophie einer mathematischen Evidenz nicht fähig ist. Daher wird gegen jedes System die Skepsis sich immer noch in die andere Wagschale legen können; aber ihr Gewicht wird zuletzt so gering werden gegen das andere, daß es ihm nicht mehr schadet, als der arithmetischen Quadratur des Zirkels, daß sie doch nur approximativ ist. (P. II, 12.)

2) Verhältniß des Skepticismus zum Dogmatismus. (S. unter Dogmatismus: Warum alle Philosophie zuerst Dogmatismus ist.)

3) Falsche Stellung des Skepticismus zum Object. (S. unter Object: Falsche Stellung des Dogmatismus und Skepticismus zum Object.)

Skizzen.

In der Kunst ist das Allerbeste zu geistig, um geradezu den Sinnen gegeben zu werden; es muß in der Phantasie des Beschauers geboren, wiewohl durch das Kunstwerk erzeugt werden. Hierauf beruht es, daß die Skizzen großer Meister oft mehr wirken, als ihre ausgemalten Bilder; wozu freilich noch der andere Vortheil beiträgt, daß sie, aus einem Guß, im Augenblicke der Konception vollendet sind, während das ausgeführte Gemälde, da die Begeisterung doch nicht bis zu seiner Vollendung anhalten kann, nur unter fortgesetzter Bemühung, mittelst kluger Ueberlegung und beharrlicher Absichtlichkeit zu Stande kommt. (W. II, 463. Vergl. unter Kunstwerk: Warum das Kunstwerk nicht Alles den Sinnen geben darf.)

Sokratische Methode, s. Methode.

Soldatenehre.

Die wahre Soldatenehre, eine Unterordnung der Amtsehre (vergl. unter Ehre: Arten der Ehre), besteht darin, daß wer sich zur Vertheidigung des gemeinsamen Vaterlandes anheischig gemacht hat, die dazu nöthigen Eigenschaften, also vor Allem Muth, Tapferkeit und

Kraft wirklich besitze und ernstlich bereit sei, sein Vaterland bis in den Tod zu vertheidigen und überhaupt die Fahne, zu der er einmal geschworen, um nichts in der Welt zu verlassen. (P. I, 387.)

Sollen.

1) Bedingtheit des Sollens.

Im Begriff Sollen liegt durchaus und wesentlich die Rücksicht auf angedrohte Strafe, oder versprochene Belohnung, als nothwendige Bedingung, und ist nicht von ihm zu trennen, ohne ihn selbst aufzuheben und ihm alle Bedeutung zu nehmen; daher ist ein unbedingtes Soll (Kant's kategorischer Imperativ) eine contradictio in adjecto, ein Scepter aus hölzernem Eisen. (W. I, 620. 320. M. 341.) Jedes Sollen ist nothwendig durch Strafe, oder Belohnung bedingt, mithin, in Kant's Sprache zu reden, wesentlich und unausweichbar, hypothetisch und niemals, wie er behauptet, kategorisch. (E. 123. Vergl. unter Moral: Kritik der imperativen Form der Moral.)

2) Verwandtschaft und Unterschied zwischen Pflicht und Sollen. (S. Pflicht.)

Somnambulismus.

1) Somnambulismus im ursprünglichen und eigentlichen Sinne. (S. Nachtwandeln.)

2) Der magnetische Somnambulismus. (S. Magie und Magnetismus.)

3) Unterschied zwischen Somnambulismus und Katalepsie. (S. Katalepsie.)

4) Verwandtschaft des Somnambulismus mit dem Instinct. (S. unter Instinct: Verwandtschaft des Instincts mit dem Somnambulismus.)

Sonderlinge.

Seltsame Naturen, Sonderlinge, können nur durch seltsame Verhältnisse glücklich werden, die gerade zu ihrer Natur so passen, wie die gewöhnlichen zu den gewöhnlichen Menschen, und diese Verhältnisse wieder können nur entstehen durch ein ganz eigenthümliches Zusammentreffen mit seltsamen Naturen ganz anderer Art, die aber gerade zu jenen passen. Darum sind seltene und seltsame Menschen selten glücklich. (H. 444.)

Sonntag, s. Feiertage.

Sophist, s. unter Philosoph: Unterschied zwischen dem Philosophen und Sophisten.

Sophistikation.

1) Worauf alle Sophistikation beruht. (S. unter Rhetorik: Die Ueberredungskunst.)

2) Verwandtschaft des Sophisticirens mit dem Vernünfteln.

Das von Kant getadelte Vernünfteln besteht in einem Subsumiren von Begriffen unter Begriffe, ohne Rücksicht auf den Ursprung derselben und ohne Prüfung der Richtigkeit und Ausschließlichkeit einer solchen Subsumtion, wodurch man dann, auf längeren oder kürzeren Umwegen zu fast jedem beliebigen Resultat, das man sich als Ziel vorgesteckt hatte, gelangen kann. Von diesem Vernünfteln ist das Sophisticiren nur dem Grade nach verschieden. (W. II, 93 fg.)

3) Verwandtschaft des Sophisticirens mit dem Schikaniren.

Im Theoretischen ist Sophisticiren das, was im Praktischen Schikaniren ist. (W. II, 94. P. II, 32.)

Species.

1) Verhältniß der Species zur Idee. (S. Art.)

2) Gegensatz zwischen Species und Genus. (S. Art.)

3) Unabhängigkeit der Einheit der Species von der einheitlichen Abstammung.

Auf verschiedenen Theilen der Erde ist unter gleichen oder analogen klimatischen, topographischen und atmosphärischen Bedingungen das gleiche, oder analoge Pflanzen- und Thiergeschlecht entstanden. Daher sind einige Species einander sehr ähnlich, ohne jedoch identisch zu sein, und zerfallen manche in Racen und Varietäten, die nicht aus einander entstanden sein können, wiewohl die Species die selbe bleibt. Denn Einheit der Species implicirt keineswegs Einheit des Ursprungs und Abstammung von Einem Paar. Diese ist überhaupt eine absurde Annahme. Wer wird glauben, daß alle Eichen von einer einzigen ersten Eiche, alle Mäuse von einem ersten Mäusepaar u. s. w. abstammen? Sondern die Natur wiederholt unter gleichen Umständen, aber an verschiedenen Orten, denselben Proceß und ist viel zu vorsichtig, als daß sie die Existenz einer Species auf eine einzige Karte stellte und dadurch ganz prekär machte. (P. II, 166 fg.)

Specifikation, s. Methode.

Spiegel.

Körper, welche unter Einwirkung des Lichts auf sie ganz, wie das Licht selbst, auf das Auge zurückwirken, sind glänzend, oder Spiegel. (F. 23.)

Spiel. Spiele.

1) Ursprung des Spiels.

Nach der sehr richtigen Bemerkung des Aristoteles setzt jeglicher Genuß irgend eine Activität, also die Anwendung irgend einer Kraft

voraus und kann ohne solche nicht bestehen. Nun ist die ursprüngliche Bestimmung der Kräfte, mit welchen die Natur den Menschen ausgerüstet hat, der Kampf gegen die Noth, die ihn von allen Seiten bedrängt. Wenn aber dieser Kampf ein Mal rastet, da werden ihm die unbeschäftigten Kräfte zur Last; er muß daher jetzt mit ihnen spielen, d. h. sie zwecklos gebrauchen; denn sonst fällt er der andern Quelle des menschlichen Leidens, der Langeweile, sogleich anheim. (P. I, 353. Vergl. unter Langeweile: Wirkungen der Langeweile.)

2) Die Wahl der Spiele.

Jedes unbeschäftigte Individuum wird, je nach der Art der in ihm vorwaltenden Kräfte, sich ein Spiel zu ihrer Beschäftigung wählen, etwa Kegel, oder Schach; Jagd, oder Malerei; Wettrennen, oder Musik; Kartenspiel, oder Poesie; Heraldik, oder Philosophie u. s. w. Die Sache läßt sich sogar methodisch untersuchen, indem wir auf die Wurzel aller menschlichen Kraftäußerungen zurückgehen, also auf die drei physiologischen Grundkräfte (vergl. unter Lebenskraft: Die Lebenskraft an sich und ihre drei Erscheinungsformen), welche wir demnach hier in ihrem zwecklosen Spiel zu betrachten haben, in welchem sie als die Quelle dreier Arten möglicher Genüsse auftreten (vergl. Genuß), aus denen jeder Mensch, je nachdem die eine oder die andere jener Kräfte in ihm vorwaltet, die ihm angemessenen erwählen wird. (P. I, 354 fg.)

3) Ueber Karten- und Hasardspiel.

Dem normalen, gewöhnlichen Menschen kann eine Sache allein dadurch lebhafte Theilnahme abgewinnen, daß sie seinen Willen anregt, also ein persönliches Interesse für ihn hat. Ein absichtliches Erregungsmittel desselben, und zwar mittelst so kleiner Interessen, daß sie nur momentane und leichte, nicht bleibende und ernstliche Schmerzen verursachen können, sonach als ein bloßes Kitzeln des Willens zu betrachten sind, ist das Kartenspiel, diese durchgängige Beschäftigung der „guten Gesellschaft" aller Orten. (P. I, 356. W. I, 371. P. II, 74.)

Das Kartenspiel ist aus besagtem Grunde in allen Landen die Hauptbeschäftigung aller Gesellschaft geworden; es ist der Maßstab des Werthes derselben und der declarirte Bankerott an allen Gedanken. Weil sie nämlich keine Gedanken auszutauschen haben, tauschen sie Karten aus und suchen einander Gulden abzunehmen. Indessen ließe sich zur Entschuldigung des Kartenspiels allenfalls anführen, daß es eine Vorübung zum Welt- und Geschäftsleben sei, sofern man dadurch lernt, die vom Zufall unabänderlich gegebenen Umstände (Karten) klug zu benutzen, um daraus was immer angeht zu machen, zu welchem Zwecke man sich denn auch gewöhnt, Contenance zu halten, indem man zum schlechten Spiel eine heitere Miene aufsetzt. Aber eben deshalb hat andererseits das Kartenspiel einen demoralisirenden Einfluß. Der

gewinnsüchtige Geist des Spiels greift über in das praktische Leben. (P. I, 350 fg.)

Von der Langeweile sind vor Allen gemartert die Großen und Reichen. Bei diesen muß in der Jugend die Muskelkraft und die Zeugungskraft herhalten. Aber späterhin bleiben nur die Geisteskräfte; fehlt es dann an diesen, oder an ihrer Ausbildung und dem angesammelten Stoffe zu ihrer Thätigkeit, so ist der Jammer groß. Weil nun der Wille die einzige unerschöpfliche Kraft ist, so wird er jetzt angereizt durch Erregung der Leidenschaften, z. B. durch hohe Hasardspiele, dieses wahrhaft degradirende Laster. (P. I, 353 fg.)

Spinozismus, s. Pantheismus und All-eins-Lehre.

Spiritualismus.

1) Kritik des Gegensatzes zwischen Spiritualismus und Materialismus.

Der Realismus (vergl. Idealismus) führt nothwendig zum Materialismus. Denn liefert die empirische Anschauung die Dinge an sich, wie sie unabhängig von unserm Erkennen da sind; so liefert auch die Erfahrung die Ordnung der Dinge an sich, d. h. die wahre und alleinige Weltordnung. Dieser Weg aber führt zu der Annahme, daß es nur ein Ding an sich gebe, die Materie, deren Modification alles Uebrige sei; da hier der Naturlauf die absolute und alleinige Weltordnung ist. Um diesen Consequenzen auszuweichen, wurde, so lange der Realismus in unangefochtener Geltung war, der Spiritualismus aufgestellt, also die Annahme einer zweiten Substanz, außer und neben der Materie, einer immateriellen Substanz. Dieser von Erfahrung, Beweisen und Begreiflichkeit gleich sehr verlassene Dualismus und Spiritualimus wurde von Spinoza geleugnet und von Kant als falsch nachgewiesen, der den Idealismus in seine Rechte einsetzte, durch welchen sowohl der Materialismus, als der gegen ihn ersonnene Spiritualismus, da sie Beide realistisch sind, gestürzt wird. (W. II, 15 fg.)

Geht man vom Realismus aus, also von der Voraussetzung, daß wir die Dinge so erkennen, wie sie an sich sind, so erstehen alsbald Spiritualismus und Materialismus, um einander zu bekämpfen; wobei aber zuletzt der Materialismus im Vortheil bleibt, weil er viel solidere empirische Data hat, als sein Gegner. — Hingegen kommen Beide nicht zum Wort gegenüber dem transscendentalen Idealismus; denn nach diesem giebt es weder Geist, noch Materie an sich selbst; sondern jeder Erscheinung, der intellectuellen, wie der mechanischen, liegt ein von ihr toto genere verschiedenes Ding an sich selbst zum Grunde. (H. 329. Vergl. auch unter Geist: Der Gegensatz zwischen Geist und Materie.)

Sonach ist das wahre Rettungsmittel gegen den Materialismus nicht der Spiritualismus, sondern der Idealismus. (Vergl. unter

Materialismus: Das falsche und das wahre Rettungsmittel gegen den Materialismus.)

2) Gegen die Verwechslung des Wortes „Spiritualismus" mit dem Worte „Idealismus". (S. Idealismus.)

Spontaneität.

Was wir durch den Begriff der Spontaneität denken, läuft, näher untersucht, allemal hinaus auf Willensäußerung, von welcher jene demnach nur ein Synonym wäre. Der einzige Unterschied dabei ist, daß der Begriff der Spontaneität aus der äußern Anschauung, der der Willensäußerung aus unserm eigenen Bewußtsein geschöpft ist. (N. 60 fg.)

Das Selbstbestimmen, die Spontaneität, läßt sich nicht verstehen, wenn man nicht weiß, was Wollen ist; denn Beides ist im Grunde das selbe. Man kann sagen, alle wahre Spontaneität ist Wille, und umgekehrt. (H. 161.)

Sprachbereicherung, s. unter Sprache: Gegen die moderne Art der Sprachbereicherung.

Sprache.

1) Die Sprache als Erzeugniß und Werkzeug der Vernunft.

Es ist die Vernunft, die zur Vernunft spricht, und was sie mittheilt und empfängt, sind abstracte Begriffe, nichtanschauliche Vorstellungen. Hieraus allein ist es erklärlich, daß nie ein Thier sprechen und vernehmen kann, obgleich es die Werkzeuge der Sprache und auch die anschaulichen Vorstellungen mit uns gemein hat; aber eben weil die Worte jene ganz eigenthümliche Klasse von Vorstellungen bezeichnen, deren subjectives Correlat die Vernunft ist, sind sie für das vernunftlose Thier ohne Sinn und Bedeutung. (W. I, 47.)

Das Thier theilt seine Empfindung und Stimmung durch Gebärden und Laute mit, der Mensch theilt dem andern Gedanken durch Sprache mit, oder verbirgt Gedanken durch Sprache. Sprache ist das erste Erzeugniß und das nothwendige Werkzeug seiner Vernunft; daher wird im Griechischen und Italienischen Sprache und Vernunft durch dasselbe Wort bezeichnet: ὁ λογος, il discorso. Durch Hülfe der Sprache allein bringt die Vernunft ihre wichtigsten Leistungen zu Stande, nämlich das übereinstimmende Handeln, das planvolle Zusammenwirken Vieler, die Civilisation, den Staat, ferner die Wissenschaft, das Aufbewahren früherer Erfahrung, das Zusammenfassen des Gemeinsamen in einen Begriff, das Mittheilen der Wahrheit, das Verbreiten des Irrthums, das Denken und Dichten, die Dogmen und Superstitionen. (W. I, 44.)

Da die zu abstracten Begriffen sublimirten Vorstellungen alle Anschaulichkeit eingebüßt haben, so würden sie dem Bewußtsein ganz entschlüpfen und ihm zu den damit beabsichtigten Denkoperationen gar nicht Stand halten, wenn sie nicht durch Zeichen sinnlich fixirt und festgehalten würden; dies sind die Worte. Daher bezeichnen diese, soweit sie den Inhalt des Lexicons, also die Sprache ausmachen, stets allgemeine Vorstellungen, Begriffe, nie anschauliche Dinge; ein Lexicon, welches hingegen Einzeldinge aufzählt, enthält lauter Eigennamen. Blos weil die Thiere auf anschauliche Vorstellungen beschränkt und keiner Abstraction, mithin keines Begriffes fähig sind, haben sie keine Sprache, selbst wenn sie Worte auszusprechen vermögen; hingegen verstehen sie Eigennamen. (G. 99.)

2) Worauf die enge Verbindung des Begriffs mit dem Wort, also der Sprache mit der Vernunft beruht. (S. unter Begriff: Begriff und Wort.)

3) Bedingtheit der Sprachfähigkeit durch die Gedankenassociation.

Unser unmittelbares, d. h. nicht durch mnemonische Künste vermitteltes Wortgedächtniß und mit diesem unsere ganze Sprachfähigkeit beruht auf der unmittelbaren Gedankenassociation. (W. II, 146. Vergl. Gedankenassociation.)

4) Die ursprüngliche Sprache.

Die thierische Stimme dient allein dem Ausdrucke des Willens in seinen Erregungen und Bewegungen, die menschliche aber auch dem der Erkenntniß. Doch sind beim Entstehen der menschlichen Sprache ganz gewiß das Erste die Interjectionen gewesen, als welche nicht Begriffe, sondern, gleich den Lauten der Thiere, Gefühle, — Willensbewegungen, — ausdrücken. (P. II, 599.)

Der Mensch hat die Sprache instinctiv erfunden. Nachdem die Sprache einmal da war, verlor sich dieser Instinct. Die erste und ursprüngliche Sprache hatte daher die hohe Vollkommenheit aller Werke des Instincts. (P. II, 599 fg. Vergl. unter Mensch, Menschengeschlecht: Allmälige Degradation des Menschengeschlechts.)

5) Die Erlernung der Sprache als eine logische Schule.

Mit der Erlernung der Sprache wird der ganze Mechanismus der Vernunft, also das Wesentliche der Logik, zum Bewußtsein gebracht. Bei Erlernung der Sprache sammt allen ihren Wendungen und Feinheiten, sowohl mittelst Zuhören der Reden Erwachsener, als mittelst Selbstreden, vollbringt das Kind jene Entwicklung seiner Vernunft und erwirbt sich jene wahrhaft konkrete Logik, welche nicht in den logischen Regeln, sondern unmittelbar in der richtigen Anwendung derselben besteht. (G. 100.)

Wie sehr der Gebrauch der Vernunft an die Sprache gebunden ist, sehen wir bei den Taubstummen, welche, wenn sie keine Art von

Sprache erlernt haben, kaum mehr Intelligenz zeigen, als die Orangutane und Elephanten; denn sie haben stets nur potentia, nicht actu Vernunft. (W. II, 71.) Die logische Schule, die Jeder mittelst Erlernung der Sprache durchmacht, macht nur der Taubstumme nicht durch; deshalb ist er fast so unvernünftig, wie das Thier, wenn er nicht die ihm angemessene sehr künstliche Ausbildung durch Lesenlernen erhält, die ihm das Surrogat jener naturgemäßen Schule der Vernunft wird. (S. 100.)

6) Der Nachtheil der Sprache, und wodurch er zum Theil beseitigt wird.

Wort und Sprache sind zwar das unentbehrliche Mittel zum deutlichen Denken. Wie aber jedes Mittel, jede Maschine zugleich beschwert und hindert, so auch die Sprache, weil sie den unendlich nüancirten, beweglichen und modifikabeln Gedanken in gewisse feste, stehende Formen zwängt und indem sie ihn fixirt, ihn zugleich fesselt. Dieses Hinderniß wird durch die Erlernung mehrerer Sprachen zum Theil beseitigt. Denn indem bei dieser der Gedanke aus einer Form in die andere gegossen wird, er aber in jeder seine Gestalt etwas verändert, löst er sich mehr und mehr von jeglicher Form und Hülle ab, wodurch sein selbsteigenes Wesen deutlicher ins Bewußtsein tritt und er auch seine ursprüngliche Modificabilität wieder erhält. (W. II, 71.)

7) Warum die Erlernung mehrerer Sprachen ein wichtiges geistiges Bildungsmittel ist.

Die Erlernung mehrerer Sprachen ist nicht allein ein mittelbares, sondern auch ein unmittelbares, tief eingreifendes geistiges Bildungsmittel. Denn nicht für jedes Wort einer Sprache findet sich in jeder andern das genaue Aequivalent. Also sind nicht sämmtliche Begriffe, welche durch die Worte der einen Sprache bezeichnet sind, genau dieselben, welche die der andern ausdrücken; sondern oft sind es ähnliche und verwandte, jedoch durch irgend eine Modification verschiedene Begriffe. Demgemäß liegt bei Erlernung einer Sprache die Schwierigkeit vorzüglich darin, jeden Begriff, für den sie ein Wort hat, auch dann kennen zu lernen, wann die eigene Sprache kein diesem genau entsprechendes Wort besitzt, welches oft der Fall ist. Daher also muß man bei Erlernung einer fremden Sprache mehrere ganz neue Sphären von Begriffen in seinem Geiste abstecken; mithin entstehen Begriffssphären, wo noch keine waren. Man erlernt also nicht blos Worte, sondern erwirbt Begriffe. Bei Erlernung jeder fremden Sprache bilden sich neue Begriffe, um neuen Zeichen Bedeutung zu geben; Begriffe treten auseinander, die sonst nur gemeinschaftlich einen weiteren, also unbestimmteren ausmachten, weil eben nur Ein Wort für sie da war; Beziehungen, die man bis dahin nicht gekannt hatte, werden entdeckt, weil die fremde Sprache den Begriff durch einen ihr eigenthümlichen Tropus, oder Metapher bezeichnet; unendlich viele Nüancen, Aehnlich-

leiten, Verschiedenheiten, Beziehungen der Dinge treten mittelst der neu erlernten Sprache ins Bewußtsein; man erhält also eine vielseitigere Ansicht von den Dingen. Das Denken erhält also durch die Erlernung einer jeden Sprache eine neue Modification oder Färbung, der Polyglottismus ist demnach, neben seinem vielen mittelbaren Nutzen, auch ein directes Bildungsmittel des Geistes. (P. II, 601—605. W. II, 71.)

8) Vorzüglicher Nutzen der Erlernung der alten Sprachen.

Der Nutzen, den die Erlernung fremder Sprachen bringt, ist, daß man nicht blos Worte erlernt, sondern Begriffe erwirbt. Dies ist vorzüglich bei Erlernung der alten Sprachen der Fall, weil die Ausdrucksweise der Alten von der unsrigen viel verschiedener ist, als die der modernen Sprachen von einander, welches sich daran zeigt, daß man beim Uebersetzen ins Lateinische zu ganz andern Wendungen, als die das Original hat, greifen muß. Ja, man muß meistens den lateinisch wiederzugebenden Gedanken ganz umschmelzen und umgießen, wobei er in seine letzten Bestandtheile zerlegt und wieder recomponirt wird. Gerade hierauf beruht die große Förderung, die der Geist von der Erlernung der alten Sprachen erhält. (P. II, 603. 605. W. II, 71. Vergl. auch Latein.)

9) Erforderniß zum Erfassen des Geistes einer fremden Sprache.

Erst nachdem man alle Begriffe, welche die zu erlernende Sprache durch einzelne Worte bezeichnet, richtig gefaßt hat und bei jedem Worte derselben genau den ihm entsprechenden Begriff unmittelbar denkt, nicht aber erst das Wort in eines der Muttersprache übersetzt und dann den durch dieses bezeichneten Begriff denkt, und ebenso hinsichtlich ganzer Phrasen, — erst dann hat man den Geist der zu erlernenden Sprache gefaßt und damit einen großen Schritt zur Kenntniß der sie sprechenden Nation gethan. Vollkommen inne aber hat man eine Sprache erst, wenn man fähig ist, nicht etwa Bücher, sondern sich selbst in sie zu übersetzen, so daß man ohne einen Verlust an seiner Individualität zu erleiden sich unmittelbar in ihr mitzutheilen vermag. (P. II, 603.)

10) Die Weisheit der Sprache.

Lichtenberg sagt mit Recht: „Wenn man viel selbst denkt, so findet man viele Weisheit in die Sprache eingetragen. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß man Alles selbst hineinträgt, sondern es liegt wirklich viel Weisheit darin.“ Ein vorzügliches und der den Willen für das Primäre, den Intellect für das Secundäre erklärenden (Schopenhauerschen) Philosophie zur Bestätigung dienendes Beispiel dieser Weisheit ist, daß in sehr vielen, vielleicht in allen Sprachen das Wirken

auch der erkenntnißlosen, ja der leblosen Körper durch Wollen ausgedrückt, ihnen also ein Wille vorweg beigelegt wird, hingegen niemals ein Erkennen, Vorstellen, Wahrnehmen, Denken. (N. 95—97.)

11) Gegen die moderne Art der Sprachbereicherung.

Daß gleichen Schrittes mit der Vermehrung der Begriffe der Wortvorrath einer Sprache vermehrt werde, ist recht und sogar nothwendig. Wenn hingegen Letzteres ohne Ersteres geschieht, so ist es blos ein Zeichen der Geistesarmuth, die doch etwas zu Markte bringen möchte und, da sie keine neuen Gedanken hat, mit neuen Worten kommt. Diese Art der Sprachbereicherung ist jetzt sehr an der Tagesordnung und ein Zeichen der Zeit. Aber neue Worte für alte Begriffe sind wie eine neue Farbe auf ein altes Kleid gebracht. (P. II, 607.)

12) Gegen die moderne Sprachverhunzung. (S. unter Jetztzeit: Sprach- und Stilverhunzung der Jetztzeit.)

13) Weshalb in der Etymologie mehr die Consonanten, als die Vocale zu berücksichtigen sind.

Die Consonanten sind das Skelett und die Vocale das Fleisch der Wörter. Jenes ist (im Individuo) unwandelbar, dieses sehr veränderlich an Farbe, Beschaffenheit und Quantität. Darum konserviren die Wörter, indem sie durch die Jahrhunderte, oder gar aus einer Sprache in die andere wandern, im Ganzen sehr wohl ihre Consonanten, aber verändern leicht ihre Vocale; weshalb in der Etymologie viel mehr jene, als diese zu berücksichtigen sind. (P. II, 609—611.)

Sprachverhunzung, s. unter Jetztzeit: Sprach- und Stilverhunzung der Jetztzeit.

Sprichwort.

Jede allgemeine Wahrheit verhält sich zu der speciellen, wie Gold zu Silber, sofern man sie in eine beträchtliche Menge specieller Wahrheiten, die aus ihr folgen, umsetzen kann, wie eine Goldmünze in kleines Geld. Wie werthvoll sind doch die allgemeinen Wahrheiten, nicht blos im Gebiete der Physik und Physiologie, sondern auch in dem der Moral und Psychologie; wie golden ist doch auch hier jede allgemeine Regel, jede Sentenz der Art, jedes Sprichwort. Denn sie sind die Quintessenz tausender von Vorgängen, die sich jeden Tag wiederholen und durch sie exemplificirt, illustrirt werden. (P. II, 22.)

Staat.

1) Ursprung und Zweck des Staates.

Da der Egoismus, wo ihm nicht entweder äußere Gewalt, welcher auch die Furcht beizuzählen ist, oder aber die ächte moralische Triebfeder entgegenwirkt, seine Zwecke unbedingt verfolgt; so würde, bei der zahllosen Menge egoistischer Individuen, das bellum omnium contra

omnes an der Tagesordnung sein, zum Unheil Aller. Daher die reflectirende Vernunft sehr bald die Staatseinrichtung erfindet, welche, aus gegenseitiger Furcht vor gegenseitiger Gewalt entspringend, den nachtheiligen Folgen des allgemeinen Egoismus so weit vorbeugt, als es auf dem negativen Wege geschehen kann. (E. 198.) Die Vernunft erkannte, daß, sowohl um das über Alle verbreitete Leiden zu mindern, als um es möglichst gleichförmig zu vertheilen, das beste und einzige Mittel sei, Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen, dadurch, daß auch Alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entsagten. Dieses von dem vernünftig verfahrenden Egoismus ersonnene und allmälig vervollkommnete Mittel ist der Staatsvertrag. Dieser Ursprung desselben ist der wesentlich einzige und durch die Natur der Sache gesetzte. Der Staat kann in keinem Lande je einen andern gehabt haben, weil eben erst diese Entstehungsart, dieser Zweck ihn zum Staat macht; wobei es aber gleichviel ist, ob der in jedem bestimmten Volke ihm vorhergegangene Zustand der eines Haufens von einander unabhängiger Wilden (Anarchie), oder eines Haufens Sklaven war, die der Stärkere nach Willkür beherrscht (Despotie). In beiden Fällen war noch kein Staat da; erst durch jene gemeinsame Uebereinkunft entsteht er, und je nachdem diese Uebereinkunft mehr oder weniger unvermischt ist mit Anarchie oder Despotie ist auch der Staat vollkommener oder unvollkommener. (W. I, 405.)

Während in der Moral der Wille, die Gesinnung, für die Hauptsache und das allein Reelle gilt, kümmern den Staat Wille und Gesinnung, blos als solche, ganz und gar nicht, sondern allein die That. Der Staat wird daher Niemanden verbieten, Mord und Gift gegen einen Andern beständig in Gedanken zu tragen, sobald er nur gewiß weiß, daß die Furcht vor Schwert und Rad die Wirkungen jenes Willens beständig hemmen werde. Der Staat hat auch keineswegs den thörichten Plan, die Neigung zum Unrechtthun, die böse Gesinnung zu vertilgen, sondern blos jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlassung desselben in der unausbleiblichen Strafe an die Seite zu stellen. Es ist ein Irrthum, der Staat sei eine Anstalt zur Beförderung der Moralität und sei demnach gegen den Egoismus gerichtet. Der Staat ist so wenig gegen den Egoismus überhaupt und als solchen gerichtet, daß er umgekehrt gerade aus dem sich erst verstehenden, methodisch verfahrenden gemeinschaftlichen Egoismus Aller entsprungen und diesem zu dienen allein da ist. Keineswegs also gegen den Egoismus, sondern allein gegen die nachtheiligen Folgen des Egoismus ist der Staat gerichtet. (W. I, 406—408. 413. E. 194. H. 389.)

Der Staat ist nichts weiter als eine Schutzanstalt, nothwendig geworden durch die mannigfaltigen Angriffe, welchen der Mensch ausgesetzt ist und die er nicht einzeln, sondern nur im Verein mit Andern abzuwehren vermag. (W. II, 680—682.) Hieraus, daß der Staat wesentlich eine bloße Schutzanstalt ist gegen äußere Angriffe des Ganzen

und innere der Einzelnen unter einander, folgt, daß die Nothwendigkeit des Staates im letzten Grunde auf der anerkannten Ungerechtigkeit des Menschengeschlechts beruht; ohne diese würde an keinen Staat gedacht werden. Von diesem Gesichtspunkte aus sieht man deutlich die Bornirtheit und Plattheit der Philosophaster, welche den Staat als den höchsten Zweck und die Blüthe des menschlichen Daseins darstellen und damit eine Apotheose der Philisterei liefern. (P. II, 258; I, 159. E. 217. M. 302 fg.)

2) Gränze der Wirksamkeit des Staates.

Wenn der Staat seinen Zweck vollkommen erreicht, wird er die selbe Erscheinung hervorbringen, als wenn vollkommene Gerechtigkeit der Gesinnung allgemein herrschte. Das innere Wesen und der Ursprung beider Erscheinungen wird aber der umgekehrte sein. Nämlich im letztern Fall wäre es dieser, daß Niemand Unrecht thun wollte; im erstern aber dieser, daß Niemand Unrecht leiden wollte und die gehörigen Mittel zu diesem Zweck vollkommen angewandt wären. So läßt sich die selbe Linie aus entgegengesetzten Richtungen beschreiben und ein Raubthier mit einem Maulkorb ist so unschädlich, wie ein grasfressendes Thier. — Weiter aber als bis zu diesem Punkte kann es der Staat nicht bringen; er kann also nicht eine Erscheinung zeigen, gleich der, welche aus allgemeinem wechselseitigen Wohlwollen und Liebe entspringen würde. (W. I, 408.) Es ließe sich denken, daß ein vollkommener Staat jedes Verbrechen hinderte; politisch wäre dadurch viel, moralisch nichts gewonnen, vielmehr nur die Abbildung des Willens durch das Leben gehemmt. (W. I, 436 fg. M. 303 fg.)

Erreichte der Staat seinen Zweck vollkommen, so könnte gewissermaßen, da er durch die in ihm vereinigten Menschenkräfte auch die übrige Natur sich mehr und mehr dienstbar zu machen weiß, zuletzt durch Fortschaffung aller Arten von Uebel etwas dem Schlaraffenlande sich Annäherndes zu Stande kommen. Allein theils ist er noch immer sehr weit von diesem Ziel entfernt geblieben, theils würden auch noch immer unzählige, dem Leben durchaus wesentliche Uebel es nach wie vor im Leiden erhalten; theils ist auch sogar der Zwist der Individuen nie durch den Staat völlig aufzuheben, da er im Kleinen neckt, wo er im Großen verpönt ist, und endlich wendet sich die aus dem Innern glücklich vertriebene Eris zuletzt nach Außen. (W. I, 413 fg.)

3) Unabhängigkeit des Rechts vom Staate. (S. Recht.)

Staatskunst, s. unter Gewalt: Unentbehrlichkeit der Gewalt für die Verwirklichung des Rechts.

Staatsmann.

1) Gegensatz zwischen dem Staatsmann und dem Genie. (S. unter Genie: Gegensatz zwischen dem Genie und dem praktischen Helden.)

2) Worauf die praktische Ueberlegenheit des Staatsmannes beruht. (S. Praktische Tüchtigkeit.)

Staatsreligion, s. unter Recht: Bedingung der Durchführung des Rechts.

Staatsschulden, s. Kredit.

Staatsverfassung.

1) Nothwendigkeit einer künstlichen und arbiträren Grundlage der Staatsverfassung.

Die künstliche und arbiträre Grundlage, deren die Staatsverfassung zur Durchführung des Rechts bedarf (vergl. unter Recht: Bedingung der Durchführung des Rechts) kann nicht ersetzt werden durch eine rein natürliche Grundlage, welche an die Stelle der Vorrechte der Geburt die des persönlichen Werthes, an die Stelle der Landesreligion die Resultate der Vernunftforschung u. s. w. setzen wollte, weil eben, so sehr auch dieses Alles der Vernunft angemessen wäre, es demselben doch an derjenigen Sicherheit und Festigkeit der Bestimmungen fehlt, welche allein die Stabilität des gemeinen Wesens sichern. Eine Staatsverfassung, in welcher blos das abstracte Recht sich verkörperte, wäre eine vortreffliche Sache für andere Wesen, als die Menschen sind. (P. II, 269. Vergl. auch Monarchie.)

2) Die beste Staatsverfassung.

Will man utopische Pläne, so wäre die einzige Lösung des Problems die Despotie der Weisen und Edeln einer ächten Aristokratie, eines ächten Adels, erzielt auf dem Wege der Generation, durch Vermählung der edelmüthigsten Männer mit den klügsten und geistreichsten Weibern. (P. II, 273. W. II, 602.)

Stammbaum, s. Adel.

Statik.

Die Größe der Bewegung ist das Product der Masse in die Geschwindigkeit. Dieses Gesetz begründet nicht nur in der Mechanik die Lehre vom Stoß, sondern auch in der Statik die Lehre vom Gleichgewicht. (W. II, 58 fg.)

Sterben, s. Tod.

Sterblichkeit.

Durch Schnurrers „Chronik der Seuchen" und Caspars Buch „Ueber die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen" ist es bestätigt, daß ein Zusammenhang zwischen der Zahl der Geburten und Sterbefälle stattfindet. Die Sterbefälle und die Geburten vermehren und vermindern sich allemal und allerorts in gleichem Verhältniß. Und doch kann hier unmöglich ein physischer Causalnexus sein. Hier tritt also unleugbar und auf eine stupende Weise das Metaphysische als

unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf. (W. II, 574 fg. P. II, 162.)

Sterne, s. Astronomie und Himmel.

Stil.

1) Der Stil als die Physiognomie des Geistes.

Der Stil ist die Physiognomie des Geistes. Sie ist untrüglicher, als die des Leibes. (P. II, 550. W. I, 529.) Von dem Wie des Denkens, von der wesentlichen Beschaffenheit und durchgängigen Qualität desselben ist ein genauer Abdruck der Stil. Dieser zeigt nämlich die formelle Beschaffenheit aller Gedanken eines Menschen, welche sich stets gleich bleiben muß, was und worüber er auch denken möge. Man hat daran gleichsam den Teig, aus dem er alle seine Gestalten knetet, so verschieden sie auch sein mögen. (P. II, 550.) An dem Stil erkennt man sofort den Unterschied der großen Köpfe von den gewöhnlichen. Darum sagte Büffon: le style est l'homme même. (W. II, 78. P. II, 551—555.) Der Stil ist der bloße Schattenriß des Gedankens; undeutlich, oder schlecht schreiben heißt dumpf, oder confus denken. (P. II, 553.)

2) Gegensatz zwischen dem Stil der Alltagsköpfe und dem der überlegenen Geister.

Im stillen Bewußtsein davon, daß der Stil ein genauer Abdruck der Qualität des Denkens ist, sucht jeder Mediokre seinen ihm eigenen und natürlichen Stil zu maskiren. Dies nöthigt ihn zunächst, auf alle Naivetät zu verzichten; wodurch diese das Vorrecht der überlegenen und sich selbst fühlenden, daher mit Sicherheit auftretenden Geister bleibt. Jene Alltagsköpfe streben nach dem Schein, viel mehr und tiefer gedacht zu haben, als der Fall ist. Sie bringen demnach, was sie zu sagen haben, in gezwungenen, schwierigen Wendungen, neu geschaffenen Wörtern und weitläuftigen, um den Gedanken herumgehenden und ihn verhüllenden Perioden vor. Sie schwanken zwischen dem Bestreben, denselben mitzutheilen, und dem, ihn zu verstecken. Hingegen sehen wir jeden wirklichen Denker bemüht, seine Gedanken so rein, deutlich, sicher und kurz, wie nur möglich, auszusprechen. Demgemäß ist Simplicität stets ein Merkmal nicht allein der Wahrheit, sondern auch des Genies gewesen. Der Stil erhält die Schönheit vom Gedanken, statt daß bei jenen Scheindenkern die Gedanken durch den Stil schön werden sollen. (P. II, 551—553. Vergl. auch unter Schriftsteller: Erklärung der Geistlosigkeit und Langweiligkeit der Schriften der Alltagsköpfe.)

3) Besonders zu tadelnde Stilfehler.

a) Nachahmung und Affectation.

Fremden Stil nachahmen heißt eine Maske tragen. Wäre diese auch noch so schön, so wird sie durch das Lebloſe bald insipid und

unerträglich, so daß selbst das häßlichste lebendige Gesicht besser ist. — Affectation im Stil ist dem Gesichterschneiden zu vergleichen. (P. II, 550.)

b) Schwerfälligkeit und Preziosität.

Der schwerfällige Stil, style empesé (für den man im Deutschen keinen genau entsprechenden Ausdruck, desto häufiger aber die Sache selbst findet) ist, wenn mit Preziosität verbunden, in Büchern das, was im Umgange die affectirte Gravität, Vornehmigkeit und Preziosität, und ebenso unerträglich. Die Geistesarmuth kleidet sich gern darein; wie im Leben die Dummheit in die Gravität und Formalität. (P. II, 557. 578.)

Wer preziös schreibt, gleicht Dem, der sich herausputzt, um nicht mit dem Pöbel verwechselt und vermengt zu werden, eine Gefahr, welche der Gentleman auch im schlechtesten Anzuge nicht läuft. Wie man daher an einer gewissen Kleiderpracht und dem tiré à quatre épingles den Plebejer erkennt, so am preziösen Stil den Alltagskopf. (P. II, 557.)

c) Nachlässigkeit.

Wer nachlässig schreibt, legt dadurch zunächst das Bekenntniß ab, daß er selbst seinen Gedanken keinen großen Werth beilegt. Sodann aber auch, wie Vernachlässigung des Anzuges Geringschätzung der Gesellschaft, in die man tritt, verräth, so bezeugt flüchtiger, nachlässiger, schlechter Stil eine beleidigende Geringschätzung des Lesers. (P. II, 576.)

d) Subjectivität.

Die Subjectivität des Stils, ein Fehler, der heut zu Tage bei dem gesunkenen Zustande der Litteratur und der Vernachlässigung der alten Sprachen immer häufiger wird, jedoch nur in Deutschland einheimisch ist, besteht darin, daß es dem Schreiber genügt, selbst zu wissen, was er meint und will. Unbekümmert um den Leser schreibt er eben, als ob er einen Monolog hielte, während es denn doch ein Dialog sein sollte und zwar einer, in welchem man sich um so deutlicher auszudrücken hat, als man die Fragen des Andern nicht vernimmt. Eben deshalb nun also soll der Stil nicht subjectiv, sondern objectiv sein; wozu es nöthig ist, die Worte so zu stellen, daß sie den Leser geradezu zwingen, genau das Selbe zu denken, was der Autor gedacht hat. (P. II, 575.)

4) Regeln des guten Stils.

Die erste, ja schon für sich allein beinahe ausreichende Regel des guten Stils ist diese, daß man etwas zu sagen habe; damit kommt man weit. (P. II, 553.)

Am preziösen Stil erkennt man den Alltagskopf. Nichtsdestoweniger ist es ein falsches Bestreben, geradezu so schreiben zu wollen, wie man

redet. Vielmehr soll jeder Schriftsteller eine gewisse Spur der Verwandtschaft mit dem Lapidarstil tragen, der ja ihrer Aller Ahnherr ist. Jenes ist daher so verwerflich, wie das Umgekehrte, nämlich reden zu wollen, wie man schreibt. (P. II, 557.)

Man soll sich nicht räthselhaft ausdrücken, sondern wissen, ob man eine Sache sagen will oder nicht. Die Unentschiedenheit des Ausdrucks macht deutsche Schriftsteller so ungenießbar. Eine Ausnahme gestatten allein die Fälle, wo man etwas in irgend einer Hinsicht Unerlaubtes mitzutheilen hat. (P. II, 558.)

Wie jedes Uebermaß einer Einwirkung meistens das Gegentheil des Bezweckten herbeiführt; so dienen zwar Worte, Gedanken faßlich zu machen, jedoch auch nur bis zu einem gewissen Punkte. Ueber diesen hinaus angehäuft, machen sie die mitgetheilten Gedanken wieder dunkler und immer dunkler. Jenen Punkt zu treffen ist Aufgabe des Stils und Sache der Urtheilskraft; denn jedes überflüssige Wort wirkt seinem Zwecke gerade entgegen. (P. II, 558.)

Demgemäß vermeide man alle Weitschweifigkeit und alles Einflechten unbedeutender, der Mühe des Lesens nicht lohnender Bemerkungen. Immer noch besser, etwas Gutes wegzulassen, als etwas Nichtssagendes hinzusetzen. Ueberhaupt nicht Alles sagen! Also, wo möglich, lauter Quintessenzen, lauter Hauptsachen, nichts, was das Leser auch allein denken würde. (P. II, 558.)

Man befleißige sich eines keuschen Stils, hüte sich also vor allen unnützen Amplificationen, allem nicht nothwendigen rhetorischen Schmuck. Alles Entbehrliche wirkt nachtheilig. (P. II, 559. Vergl. unter Naivetät: Naivetät in den redenden Künsten.)

Die ächte Kürze des Ausdrucks besteht darin, daß man überall nur sagt, was sagenswerth ist, hingegen alle weitschweifigen Auseinandersetzungen Dessen, was Jeder selbst hinzudenken kann, vermeidet, mit richtiger Unterscheidung des Nöthigen und Ueberflüssigen. Hingegen soll man nie der Kürze die Deutlichkeit, geschweige die Grammatik zum Opfer bringen. Den Ausdruck eines Gedankens schwächen, oder gar den Sinn einer Periode verdunkeln, oder verkümmern, um einige Worte weniger hinzusetzen, ist beklagenswerther Unverstand. (P. II, 559—575.)

Der leitende Grundsatz der Stilistik sollte sein, daß der Mensch nur einen Gedanken zur Zeit deutlich denken kann, daher ihm nicht zugemuthet werden darf, daß er deren zwei, oder gar mehrere auf einmal denke. Dies aber muthet ihm Der zu, welcher solche als Zwischensätze in die Lücken einer zu diesem Zweck zerstückelten Hauptperiode schiebt. Durch lange, mit in einander geschachtelten Zwischensätzen bereicherte Perioden wird eigentlich zunächst das Gedächtniß in Anspruch genommen; während vielmehr Verstand und Urtheilskraft aufgerufen werden sollten, deren Thätigkeit nun aber gerade durch jene Perioden erschwert und geschwächt wird. (P. II, 577—580.)

Analytische Urtheile sollen im guten Vortrage nicht vorkommen, weil sie sich einfältig ausnehmen. Sie sind nur da zu gebrauchen, wo eine Erklärung, oder Definition gegeben werden soll. (P. II, 580.)

Gleichnisse sind von großem Werthe, sofern sie ein unbekanntes Verhältniß auf ein bekanntes zurückführen. (P. II, 580. Vergl. auch Gleichniß.)

Stillleben, s. unter Malerei: Ueberwiegen der subjectiven oder objectiven Seite des ästhetischen Wohlgefallens.

Stimme.

Die thierische Stimme dient allein dem Ausdrucke des Willens in seinen Erregungen und Bewegungen; die menschliche aber auch dem der Erkenntniß. Damit hängt zusammen, daß jene fast immer einen unangenehmen Eindruck auf uns macht; blos einige Vogelstimmen nicht. (P. II, 599.)

Stimmung.

1) Nutzen des Wechsels der Stimmung.

Wie das beständige Fortschreiten der Erkenntniß und Einsicht der Monotonie und Schaalheit des Lebens vorbeugt, so leistet uns zu allen Zeiten denselben Dienst der vielfache Wechsel unserer Stimmung und Laune, vermöge dessen wir die Dinge täglich in einem andern Lichte erblicken; auch er verringert die Monotonie unsers Bewußtseins und Denkens, indem er auf dasselbe wirkt, wie auf eine schöne Gegend die stets sich ändernde Beleuchtung mit ihren unerschöpflich mannigfaltigen Lichteffecten, in Folge welcher die hundert Mal gesehene Landschaft uns aufs Neue entzückt. So erscheint einer veränderten Stimmung das Bekannte neu und erweckt neue Gedanken und Ansichten. (P. II, 60.)

2) Lebensregel in Bezug auf die Stimmung.

Gesundheitszustand, Schlaf, Nahrung, Temperatur, Wetter, Umgebung und noch viel anderes Aeußerliches hat auf unsere Stimmung, und diese auf unsere Gedanken einen mächtigen Eindruck. Daher ist, wie unsere Ansicht einer Angelegenheit, so auch unsere Fähigkeit zu einer Leistung so sehr der Zeit und selbst dem Orte unterworfen. Darum also nehme man die gute Stimmung wahr, denn sie kommt so selten. (P. I, 463.)

3) Die Stimmung in der lyrischen Poesie. (S. Lyrik.)

4) Warum dem Menschen eine gedrückte Stimmung angemessen ist.

Die dem Menschen angemessene Stimmung ist eine gedrückte, wie die Pietisten sie zeigen. Denn er befindet sich in einer Welt voll Jammer, aus der kein anderer Ausweg führt, als die unendlich schwere Verläugnung seines ganzen Wesens, die Weltüberwindung. (H. 422.)

Stirn, s. Physiognomik.

Stoff.

1) Was „Stoff" heißt.

Die Vereinigung von Materie und Form heißt Stoff. Stoff ist also nicht mit Materie zu verwechseln. (W. II, 352. Vergl. unter Form: Verbindung der Form mit der Materie, und unter Materie: Gegen die Verwechslung von Materie und Stoff.)

2) Untrennbarkeit von Kraft und Stoff. (S. Kraft.)

Stoicismus.

1) Ursprung und Zweck des Stoicismus.

Die Stoische Ethik ist ursprünglich und wesentlich gar nicht Tugendlehre, sondern blos Anweisung zum vernünftigen Leben, dessen Ziel und Zweck Glück durch Geistesruhe ist. Der tugendhafte Wandel findet sich dabei gleichsam nur per accidens, als Mittel, nicht als Zweck ein. Der Stoicismus ist also nur ein besonderer Eudämonismus und ist daher seinem ganzen Wesen und Gesichtspunkte nach grundverschieden von den unmittelbar auf Tugend dringenden ethischen Systemen, als da sind die Lehre der Veden, des Platon, des Christenthums und Kants. — Die vollkommenste Entwickelung der praktischen Vernunft, der höchste Gipfel, zu dem der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner Vernunft gelangen kann, und auf welchem sein Unterschied vom Thiere sich am deutlichsten zeigt, ist als Ideal dargestellt im Stoischen Weisen. Der Ursprung der Stoischen Ethik liegt in dem Gedanken, ob das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, welche ihm mittelbar, durch planmäßiges Handeln und was aus diesem hervorgeht, so sehr das Leben und dessen Lasten erleichtert, nicht auch fähig wäre, unmittelbar, d. h. durch bloße Erkenntniß, ihn den Leiden und Qualen aller Art, welche sein Leben füllen, auf ein Mal zu entziehen.

Die Stoische Ethik, im Ganzen genommen, ist in der That ein sehr schätzbarer und achtungswerther Versuch, das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, zu einem wichtigen und heilbringenden Zweck zu benutzen, nämlich um ihn über die Leiden und Schmerzen, welchen jedes Leben anheimgefallen ist, hinauszuheben, ihn eben dadurch im höchsten Grade der Würde theilhaft zu machen, welche ihm als vernünftigen Wesen im Gegensatz zum Thiere zusteht. (W. II, 103—108. 375.)

Wenn wir das Ziel des Stoicismus, jenen unerschütterlichen Gleichmuth (ἀταραξια) in der Nähe betrachten; so finden wir darin eine bloße Abhärtung und Unempfindlichkeit gegen die Streiche des Schicksals, dadurch erlangt, daß man die Kürze des Lebens, die Leerheit der Genüsse, den Unbestand des Glückes sich stets gegenwärtig erhält, auch eingesehen hat, daß zwischen Glück und Unglück der Unterschied sehr

viel kleiner ist, als unsere Anticipation Beider ihn uns vorspiegeln läßt. Dies ist aber noch kein glücklicher Zustand, sondern nur das gelassene Ertragen der Leiden, die man als unvermeidlich vorhergesehen hat. Doch liegt Geistesgröße und Würde darin, daß man schweigend und gelassen das Unvermeidliche trägt. — Man kann demnach den Stoicismus auch auffassen als eine geistige Diätetik, welcher gemäß, wie man den Leib gegen Einflüsse des Windes und Wetters, gegen Ungemach und Anstrengungen abhärtet, man auch sein Gemüth abzuhärten hat gegen Unglück, Gefahr, Verlust, Ungerechtigkeit, Tücke, Verrath, Hochmuth und Narrheit des Menschen. (W. II, 174 fg.)

2) Widersprüche und Sophismen des Stoicismus.

So sehr auch der Zweck der Stoischen Ethik in gewissem Grade erreichbar ist; so fehlt dennoch sehr viel, daß etwas Vollkommenes in dieser Art zu Stande kommen und wirklich die richtig gebrauchte Vernunft uns aller Last und allen Leiden des Lebens entziehen und zur Glückseligkeit führen könnte. Es liegt vielmehr ein vollkommener Widerspruch darin, leben zu wollen ohne zu leiden. Dieser Widerspruch offenbart sich schon dadurch, daß der Stoiker genöthigt ist, seiner Anweisung zum glückseligen Leben eine Empfehlung des Selbstmordes einzuflechten, für den Fall nämlich, wo die Leiden des Körpers, die sich durch keine Sätze und Schlüsse wegphilosophiren lassen, überwiegend und unheilbar sind, sein alleiniger Zweck, Glückseligkeit, also doch vereitelt ist, und nichts bleibt, um dem Leiden zu entgehen, als der Tod. Der innere Widerspruch, mit welchem die Stoische Ethik in ihrem Grundgedanken behaftet ist, zeigt sich ferner auch darin, daß ihr Ideal, der Stoische Weise, in ihrer Darstellung selbst, nie Leben oder innere poetische Wahrheit gewinnen konnte, sondern ein hölzerner, steifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der selbst nicht weiß, wohin mit seiner Weisheit, dessen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit, Glückseligkeit dem Wesen der Menschheit geradezu widerspricht und uns zu keiner anschaulichen Vorstellung davon kommen läßt. (W. I, 108 fg.)

Die Kyniker waren ausschließlich praktische Philosophen und machten Ernst mit dem Entbehren. Aus ihnen gingen die Stoiker dadurch hervor, daß sie das Praktische in ein Theoretisches verwandelten. Sie meinten, das wirkliche Entbehren alles irgend Entbehrlichen sei nicht erfordert, sondern es reiche hin, daß man Besitz und Genuß beständig als entbehrlich und als in der Hand des Zufalls stehend betrachte; da würde denn die wirkliche Entbehrung, wenn sie etwa eintrete, weder unerwartet, noch schwer fallen. Man könne immerhin Alles haben und genießen; nur müsse man die Ueberzeugung von der Werthlosigkeit und Entbehrlichkeit solcher Güter einerseits, und von ihrer Unsicherheit und Hinfälligkeit andererseits stets gegenwärtig erhalten, mithin sie alle ganz gering schätzen, und allezeit bereit sein, sie aufzugeben. So vervollkommneten die Stoiker die Theorie des Gleichmuths und der Un-

abhängigkeit auf Kosten der Praxis, indem sie Alles auf einen mentalen Proceß zurückführten und durch Argumente, wie sie das erste Capitel des Epiktet darbietet, sich alle Bequemlichkeiten des Lebens heransophisticirten. Sie hatten aber dabei außer Acht gelassen, daß alles Gewohnte zum Bedürfniß wird und daher nur mit Schmerz entbehrt werden kann; daß der Wille nicht mit sich spielen läßt, nicht genießen kann, ohne die Gemüsse zu lieben; daß ein Hund nicht gleichgültig bleibt, indem man ihm ein Stück Braten durchs Maul zieht, und ein Weiser, wenn er hungrig ist, auch nicht; und daß es zwischen Begehren und Entsagen kein Mittleres giebt. Die Stoiker waren bloße Maulhelden, und zu den Kynikern verhalten sie sich ungefähr, wie wohlgemästete Benediktiner und Augustiner zu Franziskanern und Kapucinern. Je mehr sie die Praxis vernachlässigten, desto feiner spitzten sie die Theorie zu. (W. II, 167—173.)

3) Gegensatz zwischen dem Stoischen Gleichmuth und der christlichen Resignation.

Der Stoische Gleichmuth unterscheidet sich von der christlichen Resignation von Grund aus dadurch, daß er nur gelassenes Ertragen und gefaßtes Erwarten der unabänderlich nothwendigen Uebel lehrt, das Christenthum aber Entsagung, Aufgeben des Wollens. (W. II, 494; I, 109.)

4) Warum der Stoicismus dem wahren Heil entgegensteht.

Der Stoicismus der Gesinnung, welcher dem Schicksale Trotz bietet, ist zwar ein guter Panzer gegen die Leiden des Lebens und dienlich, die Gegenwart besser zu ertragen; aber dem wahren Heile steht er entgegen; denn er verstockt das Herz. Wie sollte doch dieses durch Leiden gebessert werden, wenn es, von einer steinernen Rinde umgeben, sie nicht empfindet? (P. II, 342.)

5) Welches Temperament dem Stoicismus besonders günstig ist.

Ein gewisser Grad des Stoicismus ist nicht sehr selten. Oft mag er affectirt sein und auf bonne mine au mauvais jeu zurücklaufen; wo er jedoch unverstellt ist, entspringt er meistens aus bloßer Gefühllosigkeit, aus Mangel an der Energie, Lebhaftigkeit, Empfindung und Phantasie, die sogar zu einem großen Herzeleid erfordert sind. Dieser Art des Stoicismus ist das Phlegma und die Schwerfälligkeit der Deutschen besonders günstig. (P. II, 342.)

Stolz.

1) Gegensatz zwischen Stolz und Eitelkeit. (S. Eitelkeit.)

2) Warum der Stolz nicht in unserer Willkür steht.

Stolz ist nicht, wer will, sondern höchstens kann, wer will, Stolz affektiren, wird aber aus dieser, wie aus jeder angenommenen Rolle bald herausfallen. Denn nur die feste, unerschütterliche Ueberzeugung von überwiegenden Vorzügen und besonderem Werthe macht wirklich stolz. Diese Ueberzeugung mag nun irrig sein, oder auch auf blos äußerlichen und konventionellen Vorzügen beruhen; — das schadet dem Stolz nicht, wenn sie nur wirklich und ernstlich vorhanden ist. Weil also der Stolz seine Wurzel in der Ueberzeugung hat, steht er, wie alle Erkenntniß, nicht in unserer Willkür. (P. I, 380.)

3) Das größte Hinderniß des Stolzes.

Das größte Hinderniß des Stolzes und folglich sein schlimmster Feind ist die Eitelkeit, als welche um den Beifall Anderer buhlt, um die eigene hohe Meinung von sich selbst darauf zu gründen, in welcher bereits ganz fest zu sein die Voraussetzung des Stolzes ist. (P. I, 380.)

4) Wo Stolz nöthig und berechtigt ist.

Der Unverschämtheit und Dummdreistigkeit der meisten Menschen gegenüber thut Jeder, der irgend welche Vorzüge hat, ganz wohl, sie selbst im Auge zu behalten, um nicht sie gänzlich in Vergessenheit gerathen zu lassen; denn wer, solche gutmüthig ignorirend, mit Jenen sich gerirt, als wäre er ganz ihres Gleichen, den werden sie treuherzig sofort dafür halten. Am meisten aber ist solches Denen anzuempfehlen, deren Vorzüge von der höchsten Art, d. h. reale und also rein persönliche sind, da diese nicht, wie Orden und Titel, jeden Augenblick durch sinnliche Einwirkung in Erinnerung gebracht werden; denn sonst werden sie oft genug das Sus Minervam exemplificirt sehen. (P. I, 380 fg. P. 456.)

5) Von Wem hauptsächlich der Tadel des Stolzes ausgeht.

So sehr auch durchgängig der Stolz getadelt und verschrieen wird, so ist doch zu vermuthen, daß dies hauptsächlich von Solchen ausgegangen ist, die nichts haben, worauf sie stolz sein können. Die Tugend der Bescheidenheit ist eine erkleckliche Erfindung für die Lumpe. (P. I, 380 fg. Vergl. Bescheidenheit.)

6) Die wohlfeilste Art des Stolzes.

Die wohlfeilste Art des Stolzes ist der Nationalstolz. (S. Nationalstolz.)

Stoß, s. Mechanik.

Strafe.

1) Gegensatz zwischen Strafe und Rache. (S. Rache.)

2) Zweck der Strafe.

Der unmittelbare Zweck der Strafe ist Erfüllung des Gesetzes als eines Vertrages. Der einzige Zweck des Gesetzes aber ist Abschreckung von Beeinträchtigung fremder Rechte. Demnach ist der Zweck der Strafe Abschreckung vom Verbrechen. Kants Theorie der Strafe als bloßer Vergeltung um der Vergeltung willen ist eine völlig grundlose und verkehrte Ansicht. (W. I, 410—412.)

Der eigentliche Zweck der Strafe ist Abschreckung von der That, nicht aber moralische Besserung, welche wegen der Unveränderlichkeit des Charakters gar nicht möglich ist. Das Poenitentiarsystem ist zu verwerfen. (W. II, 683 fg. Vergl. Poenitentiarsystem.)

3) Maß der Strafe.

Daß, wie Beccaria gelehrt hat, die Strafe ein richtiges Verhältniß zum Verbrechen haben soll, beruht nicht darauf, daß sie eine Buße für dasselbe wäre; sondern darauf, daß das Pfand dem Werthe Dessen, wofür es haftet, angemessen sein muß. Daher ist Jeder berechtigt, als Garantie der Sicherheit seines Lebens fremdes Leben zum Pfande zu fordern, nicht aber eben so für die Sicherheit seines Eigenthums, als für welches fremde Freiheit u. s. w. Pfand genug ist. Zur Sicherstellung des Lebens der Bürger ist daher die Todesstrafe schlechterdings nothwendig. Ueberhaupt giebt der zu verhütende Schaden den richtigen Maßstab für die anzudrohende Strafe, nicht aber giebt ihn der moralische Unwerth der verbotenen Handlung. Neben der Größe des zu verhütenden Schadens kommt bei Bestimmung des Maßes der Strafe die Stärke der zur verbotenen Handlung antreibenden Motive in Betracht. (W. II, 684 fg. H. 376 fg.)

Strafrecht, s. Recht.

Studenten.

Zur Verbesserung der Qualität der Studierenden auf Kosten ihrer schon sehr überzähligen Quantität sollte gesetzlich bestimmt sein: 1) daß Keiner vor seinem zwanzigsten Jahre die Universität beziehen dürfte, daselbst aber erst ein examen rigorosum in beiden alten Sprachen zu überstehen hätte, ehe ihm die Matrikel ertheilt würde. Durch diese jedoch müßte er vom Militärdienste befreit sein; 2) sollte gesetzlich bestimmt sein, daß Jeder auf der Universität im ersten Jahre ausschließlich Collegia der philosophischen Facultät hören müßte und vor dem zweiten Jahre zu denen der drei oberen Facultäten gar nicht zugelassen würde, diesen aber alsdann die Theologen zwei, die Juristen drei, die Mediciner vier Jahre widmen müßten. (P. II, 524 fg.)

Stufen, der Natur, s. Natur.

Subject.

Das Subject zerfällt in das Subject des Wollens und in das Subject des Erkennens, deren Identität im Ich das Wunder κατ' ἐξοχην ist. (S. Ich.)

1) Das Subject des Wollens.

Das Subject des Wollens ist nur dem innern Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum erscheint. (G. 140.) Es ist Gegenstand des Selbstbewußtseins und wird in demselben nicht als beharrende Substanz angeschaut, sondern nur in seinen successiven Regungen erkannt. (S. unter Bewußtsein: Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins anderer Dinge.)

2) Das Subject des Erkennens.

a) Das reine Subject des Erkennens. (S. unter Intellect: Der reine Intellect.)

b) Bedingtheit des Objects durch das Subject des Erkennens. (S. Object.)

c) Unerkennbarkeit des Subjects des Erkennens.

Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das Subject. (W. I, 5 fg. P. I, 111.) Das Subject des Erkennens kann nie erkannt, nie Object, Vorstellung werden. Da wir dennoch nicht nur eine äußere (in der Sinnesanschauung), sondern auch eine innere Selbsterkenntniß haben, jede Erkenntniß aber, ihrem Wesen zufolge, ein Erkanntes und Erkennendes voraussetzt; so ist das Erkannte in uns, als solches, nicht das Erkennende, sondern das Wollende, das Subject des Wollens, der Wille. (G. 141—143. E. 11. Vergl. unter Erkenntniß: Warum es kein Erkennen des Erkennens giebt.)

d) Ungetheilte Gegenwart des Subjects des Erkennens in jedem vorstellenden Wesen.

Das Subject, das Erkennende, nie Erkannte, liegt nicht, wie alles Object, in den Formen des Erkennens, in Zeit und Raum, durch welche die Vielheit ist. Ihm kommt also weder Vielheit, noch deren Gegensatz, Einheit zu. Es ist ganz und ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen; daher ein einziges von diesen eben so vollständig, als die vorhandenen Millionen, mit dem Object die Welt als Vorstellung ergänzt; verschwände aber auch jenes einzige, so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr. (W. I, 6; II, 18.)

e) Phänomenalität des Subjects des Erkennens.

Das Subject des Erkennens ist, wie der Leib, als dessen Gehirnfunction es sich objectiv darstellt, Erscheinung des Willens, der, als das alleinige Ding an sich, das Substrat des Correlats aller Erscheinungen, d. i. des Subjects der Erkenntniß, ist. (P. I, 111.) Das Subject des Erkennens ist nichts Selbstständiges, kein Ding an sich, hat kein unabhängiges, ursprüngliches, substantielles Dasein; sondern es ist eine bloße Erscheinung, ein Secundäres, ein Accidenz, zunächst durch den Organismus bedingt, der die Erscheinung des Willens ist; es ist, mit Einem Wort, nichts Anderes, als der Fokus, in welchen

sämmtliche Gehirnkräfte zusammenlaufen. (P. II, 48. Vergl. Ich, Seele und Intellect.)

f) Widerlegung des Schlusses von der Beharrlichkeit auf die Substantialität des erkennenden Subjects.

Der Lauf der Zeit mit Allem in ihr könnte nicht wahrgenommen werden, wenn nicht etwas wäre, das an demselben keinen Theil hat, und mit dessen Ruhe wir die Bewegung jenes verglichen. Dieses unverrückt Feststehende, welches die Wahrnehmung des Fortrückens der Zeit erst möglich macht, an welchem die Zeit mit ihrem Inhalt vorüberfließt, kann nun allerdings nichts Anderes sein, als das erkennende Subject selbst, als welches dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut. Vor seinem Blicke läuft das Leben, wie ein Schauspiel, zu Ende. (P. I, 108 fg.)

Aber aus dieser Beharrlichkeit des erkennenden Subjects folgt nicht, daß es eine unzerstörbare Substanz sei. Denn es ist doch an das Leben und sogar an das Wachen gebunden, seine Beharrlichkeit während Beider beweist also keineswegs, daß sie auch außerdem bestehen könne. Denn diese factische Beharrlichkeit für die Dauer des bewußten Zustandes ist noch weit entfernt, ja toto genere verschieden von der Beharrlichkeit der Materie, von welcher letztern wir nicht blos ihre factische Dauer, sondern ihre nothwendige Unzerstörbarkeit und die Unmöglichkeit ihrer Vernichtung a priori einsehen. (P. I, 109 fg. Vergl. auch Ich und Seele.)

g) Das reine, willenlose Subject des Erkennens. (S. Aesthetisch, und unter Idee: Die Erkenntniß der Ideen.)

h) Identität des Subjects des Wollens mit dem erkennenden Subject. (S. Ich.)

Subjectivität.

1) Subjectivität der meisten Menschen.

Die meisten Menschen sind so subjectiv, daß im Grunde nichts Interesse für sie hat, als ganz allein sie selbst. Daher kommt es, daß sie bei Allem, was gesagt wird, sogleich an sich denken und jede zufällige, noch so entfernte Beziehung auf irgend etwas ihnen Persönliches ihre ganze Aufmerksamkeit an sich reißt und in Besitz nimmt; so daß sie für den objectiven Gegenstand der Rede keine Fassungskraft übrig behalten, wie auch, daß keine Gründe bei ihnen etwas gelten, sobald ihr Interesse oder ihre Eitelkeit denselben entgegensteht. (P. I, 477 fg. M. 256 fg. Ueber die Astrologie als einen besonderen Beweis der Subjectivität der Menschen s. Astrologie.)

2) Subjectivität der Weiber. (S. Weiber.)

3) Subjectivität des Stils. (S. Stil.)

Substanz.

1) Ursprung und wahrer Inhalt des Begriffs der Substanz.

Von dem abstracten Begriff der Materie als dem Beharrenden im Wechsel der Zustände (vergl. Materie) ist Substanz wieder eine Abstraction, folglich ein höheres Genus, und ist dadurch entstanden, daß man von dem Begriff der Materie nur das Prädicat der Beharrlichkeit stehen ließ, alle ihre übrigen wesentlichen Eigenschaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit u. s. w. aber wegdachte. Wie jedes höhere Genus enthält also der Begriff Substanz weniger in sich, als der Begriff Materie; aber er enthält nicht dafür, wie sonst immer das höhere Genus, mehr unter sich, indem er nicht mehrere niedere genera neben der Materie umfaßt; sondern diese bleibt die einzige wahre Unterart des Begriffs Substanz, das einzige Nachweisbare, wodurch sein Inhalt realisirt wird und einen Beleg erhält. Der Zweck also, zu welchem sonst die Vernunft durch Abstraction einen höhern Begriff hervorbringt, nämlich um in ihm mehrere, durch Nebenbestimmungen verschiedene Unterarten zugleich zu denken, hat hier gar nicht Statt; folglich ist jene Abstraction entweder ganz zwecklos und müßig vorgenommen, oder sie hat eine heimliche Nebenabsicht. Diese tritt nun ans Licht, indem unter dem Begriff Substanz seiner ächten Unterart Materie eine zweite (unächte) coordinirt wird, nämlich die immaterielle, einfache, unzerstörbare Substanz, Seele. (W. I, 581—583. P. I, 76. 82. Vergl. auch Genus und Seele.)

Substanz ist ein bloßes Synonym von Materie. (G. 44.)

2) Der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

Der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, d. i. der Sempiternität der Materie, ist ein transscendentaler, a priori gewisser. Er ist ein Corollarium des Causalitätsgesetzes. Er folgt daraus, daß das Gesetz der Causalität sich nur auf die Zustände der Körper, also auf ihre Ruhe, Bewegung, Form und Qualität bezieht, indem es dem zeitlichen Entstehen und Vergehen derselben vorsteht, keineswegs aber auf das Dasein des Trägers dieser Zustände, als welchem man, eben um seine Exemtion von allem Entstehen und Vergehen auszudrücken, den Namen Substanz ertheilt hat. Die Substanz beharrt, d. h. sie kann nicht entstehen, noch vergehen, mithin das in der Welt vorhandene Quantum derselben nie vermehrt, noch vermindert werden. Die Gewißheit, mit der wir dies a priori wissen, entspringt daraus, daß es unserm Verstande an einer Form, das Entstehen oder Vergehen der Materie zu denken, durchaus fehlt, indem das Gesetz der Causalität, welche die alleinige Form ist, unter der wir überhaupt Veränderungen denken können, doch immer nur auf die Zustände der Körper geht, keineswegs auf das Dasein des Trägers aller Zustände, die Materie. (G. 42—45. W. I, 560 fg. Vergl. auch unter Materie: Die reine Materie und ihre aprioriſchen Bestimmungen.)

3) Der Gegensatz von Substanz und Accidenz.

Da Substanz identisch ist mit Materie und Materie mit Causalität überhaupt (vergl. Materie); so kann man sagen: Substanz ist das Wirken in abstracto aufgefaßt, Accidenz die besondere Art des Wirkens, das Wirken in concreto. (G. 83.)

Die Materie, als in der Vereinigung von Zeit und Raum bestehend, muß die widerstreitenden Eigenschaften dieser beiden Factoren an sich tragen. Es vereinigt sich also in ihr der bestandlose Fluß der Zeit, als Wechsel der Accidenzien auftretend, mit der starren Unbeweglichkeit des Raumes, die sich darstellt als das Beharren der Substanz. (W. I, 561 und §. 4.)

4) Warum der Begriff der Substanz nicht zum Ausgangspunkt der Philosophie taugt.

Abgesehen davon, daß der Begriff der Substanz ein höheres, aber unberechtigtes Abstractum des Begriffs der Materie ist, welches nämlich neben dieser auch das untergeschobene Kind immaterielle Substanz befassen sollte, taugt der Begriff der Substanz schon darum nicht zum Ausgangspunkte der Philosophie, weil er jedenfalls ein objectiver ist. Alles Objective nämlich ist für uns stets nur mittelbar; das Subjective allein ist das Unmittelbare; dieses darf daher nicht übergangen, sondern von ihm muß schlechterdings ausgegangen werden. (P. I, 82.)

(Ueber Spinoza's Auffassung der Welt als „absoluter Substanz" s. Pantheismus.)

Succession, s. Folge.

Sündenfall, s. Bibel, Christenthum und Erbsünde.

Superiorität.

1) Die wahre Superiorität.

Es giebt keine wahre Superiorität, als die des Geistes und Charakters; alle andern sind falsch, unächt, erkünstelt, und es ist gut, es ihnen fühlbar zu machen, wenn sie es versuchen, sich der wahren gegenüber geltend zu machen. (H. 454.)

2) Warum Superiorität zeigen verhaßt macht. (S. Inferiorität.)

3) Wodurch sich die Pfiffigkeit das Ansehen der Superiorität giebt. (S. Pfiffigkeit.)

Superstition.

1) Quelle der Superstition. (S. Aberglaube und Opfer.)

2) Schaden und Gewinn der Superstitionen.

Der superstitiöse Umgang mit Göttern, Dämonen, Heiligen, die sich der Mensch nach seinem Bilde schafft, und denen er Gebete, Opfer,

Gelübde u. s. w. darbringt, ist der Ausdruck und das Symptom der doppelten Bedürftigkeit des Menschen, theils nach Hülfe und Beistand, und theils nach Beschäftigung und Kurzweil; und wenn er auch dem erstern Bedürfniß oft gerade entgegenarbeitet, indem bei vorkommenden Unfällen und Gefahren kostbare Zeit und Kräfte, statt auf deren Abwendung, auf Gebete und Opfer unnütz verwendet werden; so dient er dem zweiten Bedürfniß dafür desto besser durch jene phantastische Unterhaltung mit einer erträumten Geisterwelt; und dies ist der gar nicht zu verachtende Gewinn aller Superstitionen. (W. I, 381.)

Supranaturalismus, s. Rationalismus.

Syllogismus. Syllogistik, s. Schließen. Schluß.

Symbol.

1) Das Symbol als eine Abart der Allegorie.

Das Symbol ist eine Abart der Allegorie. (Vergl. Allegorie.) Wenn nämlich zwischen dem anschaulich Dargestellten und dem dadurch angedeuteten Begriff durchaus keine auf Subsumtion unter jenen Begriff, oder auf Ideenassociation gegründete Verbindung ist; sondern Zeichen und Bezeichnetes ganz conventionell, durch positive, zufällig veranlaßte Satzung zusammenhängen, dann heißt diese Abart der Allegorie Symbol. So ist die Rose Symbol der Verschwiegenheit, der Lorbeer Symbol des Ruhmes, die Palme Symbol des Sieges, das Kreuz Symbol des Christenthums. Dahin gehören auch alle Andeutungen durch bloße Farben unmittelbar, wie Gelb als Farbe der Falschheit, Blau als Farbe der Treue. (W. I, 282.)

2) Werthlosigkeit der Symbole für die Kunst.

Die Symbole mögen im Leben oft von Nutzen sein, aber der Kunst ist ihr Werth fremd; sie sind ganz wie Hieroglyphen anzusehen und stehen in einer Klasse mit den Wappen u. s. w. (W. I, 282.)

3) Das Emblem als eine besondere Art von Symbol.

Wenn gewisse historische oder mythische Personen, oder personificirte Begriffe durch ein für allemal festgesetzte Symbole kenntlich gemacht werden; so wären wohl diese eigentlich Embleme zu nennen; dergleichen sind die Thiere der Evangelisten, die Eule der Minerva u. s. w. Inzwischen versteht man unter Emblemen meistens die eine moralische Wahrheit veranschaulichenden sinnbildlichen, einfachen und durch ein Motto erläuterten Darstellungen, die den Uebergang zur poetischen Allegorie machen. (W. I, 282.)

4) Der symbolische Charakter der hindostanischen Sculptur im Gegensatz zum ästhetischen der griechischen. (S. unter Sculptur: Die antike Sculptur.)

Symmetrie, s. Architectur.

Sympathetische Kuren, s. Magie und Magnetismus.

Sympathie.

1) Definition der Sympathie.

Sympathie iſt zu definiren: das empiriſche Hervortreten der metaphyſiſchen Identität des Willens durch die phyſiſche Vielheit ſeiner Erſcheinungen hindurch, wodurch ſich ein Zuſammenhang kund giebt, der gänzlich verſchieden iſt von dem durch die Formen der Erſcheinung vermittelten, den wir unter dem Satze vom Grunde begreifen. (W. II, 689 fg.)

2) Drei unter den Begriff der Sympathie zu bringende Phänomene.

Das Mitleid, die Geſchlechtsliebe und die Magie ſind, als empiriſche Kundgebungen der metaphyſiſchen Identität des Willens durch die Vielheit der Erſcheinungen hindurch, drei Phänomene, die unter den gemeinſamen Begriff der Sympathie zu bringen ſind. (W. II, 689. Vergl. Mitleid, Geſchlechtsliebe und Magie.)

Symphonie, ſ. Meſſe, und unter Muſik: Wirkung der Muſik.

Synthetiſche Einheit der Apperception, ſ. Ich.

Synthetiſche Methode, ſ. Methode.

Synthetiſche Urtheile, ſ. Urtheil.

Syſtem. Syſtematiſch, ſ. unter Wiſſenſchaft: Form der Wiſſenſchaft.

Syſteme.

1) Gegenſatz zwiſchen den philoſophiſchen und religiöſen Syſtemen. (S. unter Metaphyſik: Unterſchied zweier Arten von Metaphyſik.)

2) Worauf das Intereſſe an den Syſtemen beruht.

Wenn unſer Leben endlos und ſchmerzlos wäre, würde es vielleicht doch Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt da ſei und gerade dieſe Beſchaffenheit habe, ſondern eben ſich auch Alles von ſelbſt verſtehen. Dem entſprechend finden wir, daß das Intereſſe, welches philoſophiſche, oder auch religiöſe Syſteme einflößen, ſeinen allerſtärkſten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat. Auf demſelben Grunde beruht es, daß die eigentlich materialiſtiſchen Syſteme, wie auch die abſolut ſkeptiſchen, niemals einen allgemeinen, oder dauernden Einfluß haben können. (W. II, 177.)

3) Die ungeſellige Natur der philoſophiſchen Syſteme.

Während alle Dichterwerke, ohne ſich zu hindern, neben einander beſtehen, ja, ſogar die heterogenſten unter ihnen von einem und demſelben Geiſte genoſſen und geſchätzt werden können; ſo iſt dagegen jedes philoſophiſche Syſtem, kaum zur Welt gekommen, ſchon auf den Untergang aller ſeiner Brüder bedacht, gleich einem Aſiatiſchen Sultan

bei seinem Regierungsantritt. Denn, wie im Bienenstocke nur eine Königin sein kann, so nur eine Philosophie an der Tagesordnung. Die Systeme sind nämlich so ungeselliger Natur, wie die Spinnen, deren jede allein in ihrem Netze sitzt und nun zusieht, wie viele Fliegen sich darin werden fangen lassen, aber einer andern Spinne nur, um mit ihr zu kämpfen, sich nähert. Infolge dieser wesentlich polemischen Natur, dieses bellum omnium contra omnes der philosophischen Systeme ist es unendlich schwerer als Philosoph Geltung zu erlangen, denn als Dichter. (P. II, 5 fg.; I, 168.)

4) Gegensatz zwischen dem Schopenhauer'schen System und den andern philosophischen Systemen.

Die vor Schopenhauer versuchten Systeme gingen alle entweder vom Object, oder vom Subject aus und suchten das eine aus dem andern zu erklären, und zwar nach dem Satze vom Grunde; während das Schopenhauer'sche System weder vom Object, noch vom Subject, sondern von der beide schon enthaltenden Vorstellung ausgeht und das Verhältniß zwischen Object und Subject der Herrschaft des Satzes vom Grunde entzieht, ihr blos das Object lassend. (W. I, 30.)

Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen der Wahrheit, daß der Intellect und die Materie Correlata sind, d. h. Eines nur für das Andere da ist, Beide mit einander stehen und fallen, Eines nur der Reflex des Andern ist, ja, daß sie eigentlich Eines und dasselbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet, welches Eine die Erscheinung des Willens oder Dinges an sich ist; daß mithin Beide secundär sind; daher der Ursprung der Welt in keinem von beiden zu suchen ist. In Folge jenes Verkennens suchten alle Systeme (der Spinozismus etwa ausgenommen) den Ursprung aller Dinge in einem jener Beiden, indem sie entweder einen Intellect, νους, oder die Materie als schlechthin Erstes setzten; während bei Schopenhauer Intellect und Materie unzertrennliche Correlata sind und zusammen die Welt als Vorstellung ausmachen, also ein Secundäres sind, der Erscheinung zugehören. (W. II, 18 fg.)

In Hinsicht auf die Methode besteht ebenfalls ein Gegensatz zwischen dem Schopenhauer'schen und den andern Systemen. In andern philosophischen Systemen ist die Consequenz dadurch zu Wege gebracht, daß Satz aus Satz gefolgert wird. Hiezu aber muß nothwendiger Weise der eigentliche Gehalt schon in den alleroberſten Sätzen vorhanden sein; wodurch dann das Uebrige, als daraus abgeleitet, schwerlich anders als monoton, arm, leer und langweilig ausfallen kann, weil es eben nur entwickelt und wiederholt, was in den Grundsätzen schon ausgesagt war. Diese traurige Folge zeigt sich besonders bei Chr. Wolf und sogar bei Spinoza. Schopenhauer's Sätze hingegen beruhen meistens nicht auf Schlußketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst, und die in seinem System vorhandene Consequenz ist in der Regel nicht eine auf blos logischem Wege gewonnene,

vielmehr beruht sie auf der Uebereinstimmung der realen, anschaulichen Welt mit sich selbst. Dem entsprechend hat das Schopenhauer'sche System einen breiten Boden, auf welchem Alles unmittelbar und sicher steht; während die andern Systeme hoch aufgeführten Thürmen gleichen; bricht hier eine Stütze, so stürzt Alles ein. Das macht, die andern Systeme sind auf dem synthetischen, das Schopenhauer'sche auf dem analytischen Wege entstanden und dargestellt. (P. I, 142 fg. P. II, 206 fg.)

5) Eintheilung der vom Object ausgehenden philosophischen Systeme.

Die vom Object ausgehenden Systeme haben zwar immer die ganze anschauliche Welt und ihre Ordnung zum Problem; doch ist das Object, welches sie zum Ausgangspunkte nehmen, nicht immer diese, oder deren Grundelement, die Materie; vielmehr läßt sich in Gemäßheit der vier Klassen möglicher Objecte (s. Object) eine Eintheilung jener Systeme machen. Von der ersten jener Klassen oder der realen Welt sind ausgegangen: Thales und die Jonier, Demokritos, Epikuros, Jordan Bruno und die französischen Materialisten. Von der zweiten, oder dem abstracten Begriff: Spinoza und früher die Eleaten. Von der dritten Klasse, nämlich der Zeit, folglich den Zahlen: die Pythagoräer und die chinesische Philosophie im Y-king. Endlich von der vierten Klasse, nämlich dem durch Erkenntniß motivirten Willensact: die Scholastiker, welche eine Schöpfung aus Nichts durch den Willensact eines außerweltlichen, persönlichen Wesens lehren. (W. I, 31 fg. H. 317 fg.)

6) Irrthum der das Wesen der Welt historisch fassenden Systeme.

Diejenigen Systeme sind noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntniß der Welt entfernt, die das Wesen derselben irgendwie historisch fassen zu können vermeinen, indem sie einen Anfangs- und Endpunkt der Welt, nebst dem Wege zwischen Beiden suchen. Solches historisches Philosophiren liefert in den meisten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, sonst aber auch ein Emanationssystem, Abfallslehre u. s. w. Alle solche historische Philosophie irrt darin, daß sie die Zeit für eine Bestimmung der Dinge an sich nimmt und daher bei Dem stehen bleibt, was zur Erscheinung gehört. (W. I, 322.)

7) Kennzeichen der Wahrheit eines Systems.

Wenn die durchgängige Consequenz und Zusammenstimmung aller Sätze eines Systems bei jedem Schritte begleitet ist von einer eben so durchgängigen Uebereinstimmung mit der Erfahrungswelt, ohne daß zwischen beiden ein Mißklang je hörbar würde; — so ist Dies das Kriterium der Wahrheit desselben, das verlangte Aufgehen des Rechnungsexempels. (P. I, 73.)

Die Entzifferung der Welt muß sich aus sich selbst vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erscheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogensten in Uebereinstimmung bringen, so daß auch zwischen den contrastirendsten der Widerspruch gelöst wird. Diese Bewährung aus sich selbst ist das Kennzeichen ihrer Aechtheit. Denn jede falsche Entzifferung wird, wenn sie auch zu einigen Erscheinungen paßt, den übrigen desto greller widersprechen. So z. B. widerspricht der Leibnitzische Optimismus dem augenfälligen Elend des Daseins; die Lehre des Spinoza, daß die Welt die allein mögliche und absolut nothwendige Substanz sei, ist unvereinbar mit unserer Verwunderung über ihr Sein und Wesen; der Wolfischen Lehre, daß der Mensch von einem ihm fremden Willen seine Existenz und Essenz habe, widerstreitet unserer moralischen Verantwortlichkeit, u. s. w. So ließe sich ein unabsehbares Register der Widersprüche dogmatischer Annahmen mit der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zusammenstellen. Nur das Schopenhauer'sche System läßt Uebereinstimmung und Zusammenhang in dem contrastirenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löst die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe, von jedem andern Standpunkt aus gesehen, darbietet; sie gleicht daher insofern einem Rechenexempel, welches aufgeht. (W. II, 205 fg.)

Sämmtliche Systeme, mit Ausnahme des Schopenhauer'schen, sind Rechnungen, die nicht aufgehen; sie lassen einen Rest, oder auch, wenn man ein chemisches Gleichniß vorzieht, einen unauflöslichen Niederschlag. Dieser besteht darin, daß, wenn man aus ihren Sätzen folgerecht weiter schließt, die Ergebnisse nicht zur vorliegenden realen Welt passen, nicht mit ihr stimmen, vielmehr manche Seiten derselben ganz unerklärt bleiben. So z. B. stimmt zu den materialistischen Systemen nicht die durchgängige bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit der Natur, noch das Dasein der Erkenntniß, in welcher doch sogar die Materie allererst sich darstellt. Dies also ist ihr Rest. — Mit den theistischen Systemen wiederum, nicht minder jedoch mit den pantheistischen sind die physischen Uebel und die moralische Verderbniß der Welt nicht in Uebereinstimmung zu bringen; diese also bleiben als Rest stehen, oder als unauflöslicher Niederschlag liegen. (P. I, 73.)

Daß alle Systeme wahr seien und nur besondere Gesichtspunkte der Wahrheit, kann nur unter starken Einschränkungen gelten, weil sonst in der Philosophie gar kein totales Irren möglich wäre. Sodann aber, wenn wir auch zugeben, daß sehr verschiedene Systeme, ja entgegengesetzte, zugleich wahr sind, indem sie verschiedene Gesichtspunkte des Wesens der Welt sind; so sind diese Gesichtspunkte doch einander untergeordnet und übergeordnet; der höhere Gesichtspunkt hebt die Wahrheit des niedrigern auf, die also nur relativ war, und ein Gesichtspunkt, von dem aus man die relative Wahrheit aller andern erkennt und sie alle übersieht, muß der höchste sein; er ist das wahre System. Der niedrigste Gesichtspunkt ist wohl der des Aristipp und doch relativ wahr. (H. 318. Vergl. Hedonik.)

T.

Tadeln.

Seine eigenen Fehler und Laster bemerkt man nicht, sondern nur die der Andern, weil es die Natur des Auges mit sich bringt, daß es nach Außen und nicht sich selbst sieht. Daher ist zum Innewerden der eigenen Fehler das Bemerken und Tadeln derselben an Andern ein sehr geeignetes Mittel. Jeder hat am Andern einen Spiegel, in welchem er seine eigenen Laster, Fehler, Unarten und Widerlichkeiten jeder Art erblickt. Allein meistens verhält er sich dabei, wie der Hund, welcher gegen den Spiegel bellt, weil er nicht weiß, daß er sich selbst sieht, sondern meint, es sei ein anderer Hund. Wer Andere bekrittelt, arbeitet an seiner Selbstbesserung. Also Die, welche die Neigung und Gewohnheit haben, das Thun und Lassen der Andern im Stillen, bei sich selbst, einer aufmerksamen und scharfen Kritik zu unterwerfen, arbeiten dadurch an ihrer eigenen Besserung und Vervollkommnung; denn sie werden entweder Gerechtigkeit, oder doch Stolz und Eitelkeit genug besitzen, selbst zu vermeiden, was sie so oft strenge tadeln. (P. I, 486 fg.)

Tag.

1) Der Tag als ein kleines Leben.

Der Morgen ist die Jugend des Tages; Alles ist heiter, frisch und leicht; wir fühlen uns kräftig und haben alle unsere Fähigkeiten zur Disposition. Man soll ihn nicht durch spätes Aufstehen verkürzen, noch auch an unwürdige Beschäftigungen oder Gespräche verschwenden, sondern ihn als die Quintessenz des Lebens betrachten und gewissermaßen heilig halten. Hingegen ist der Abend das Alter des Tages; wir sind Abends matt, geschwätzig und leichtsinnig. Jeder Tag ist ein kleines Leben, — jedes Erwachen und Aufstehen eine kleine Geburt, jeder frische Morgen eine kleine Jugend, und jedes zu Bette Gehen und Einschlafen ein kleiner Tod. (P. I, 462 fg.)

2) Werth jedes Tages für das Lebensglück.

Um die Gegenwart und somit das ganze Leben recht zu genießen, sollten wir stets eingedenk sein, daß der heutige Tag nur Ein Mal kommt und nimmer wieder. Aber wir wähnen, er komme morgen wieder; morgen ist jedoch ein anderer Tag, der auch nur Ein Mal kommt. Wir aber vergessen, daß jeder Tag ein integrirender und daher unersetzlicher Theil des Lebens ist und betrachten ihn vielmehr als unter demselben so enthalten, wie die Individuen unter dem Gemein-

begriff. (P. I, 442. (Vergl. auch unter Gegenwart: Genuß der Gegenwart als ein wichtiger Punkt der Lebensweisheit.)

Tagebücher.

Nach längerer Zeit und nachdem die Verhältniſſe und Umgebungen, welche auf uns einwirkten, vorübergegangen ſind, vermögen wir nicht, unſere damals durch ſie erregte Stimmung und Empfindung uns zurückzurufen und zu erneuern; wohl aber können wir unſerer eigenen, damals von ihnen hervorgerufenen Aeußerungen uns erinnern. Dieſe nun ſind das Reſultat, der Ausdruck und der Maßſtab jener. Daher ſollte das Gedächtniß, oder das Papier dergleichen aus denkwürdigen Zeitpunkten ſorgfältig aufbewahren. Hiezu ſind Tagebücher ſehr nützlich. (P. I, 445.)

Tageszeiten, ſ. Tag und Nacht.

Talent, ſ. unter Genie: Unterſchied zwiſchen Genie und Talent.

Tanz.

Das Thier wird ſich ſeines Daſeins am lebhafteſten in der Irritabilität bewußt; daher es in den Aeußerungen derſelben exultirt. Von dieſer Exultation zeigt ſich beim Menſchen noch eine Spur als Tanz. (N. 31.)

Tapferkeit, ſ. Kardinaltugenden.

Tartüffianismus, ſ. Zeitdienerei.

Taſtſinn, ſ. Sinne.

Taubſtumme, ſ. unter Sprache: Die Erlernung der Sprache als eine logiſche Schule.

Teleologie.

1) Worauf die Bewunderung der Zweckmäßigkeit der Organismen beruht.

Die ſtaunende Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmäßigkeit in dem Bau der organiſchen Weſen zu ergreifen pflegt, beruht auf der zwar natürlichen, aber falſchen Vorausſetzung, daß jene Uebereinſtimmung der Theile zu einander, zum Ganzen des Organismus und zu ſeinen Zwecken in der Außenwelt, wie wir dieſelbe mittelſt der Erkenntniß, alſo auf dem Wege der Vorſtellung, auffaſſen und beurtheilen, auch auf demſelben Wege hineingekommen ſei; daß alſo, wie ſie für den Intellect exiſtirt, auch durch den Intellect zu Stande gekommen wäre. Unſer Intellect iſt es, welcher, indem er den an ſich metaphyſiſchen und untheilbaren Willensact, der ſich in der Erſcheinung eines Thieres darſtellt, mittelſt ſeiner eigenen Formen, Raum, Zeit und Cauſalität, als Object auffaßt, die

Vielheit und Verschiedenheit der Theile und Functionen erst hervorbringt und dann über die aus der ursprünglichen Einheit hervorgehende vollkommene Uebereinstimmung und Conspiration derselben in Erstaunen geräth; wobei er also in gewissem Sinne sein eigenes Werk bewundert. Dies ist auch der Sinn der großen Lehre Kants, daß die Zweckmäßigkeit erst vom Verstande in die Natur gebracht wird. (W. II, 373—375; I, 186—188. N. 56—58. P. II, 45.)

2) Erklärung der doppelten Zweckmäßigkeit der Organismen.

Wie die Erkenntniß der Einheit des Willens, als Dinges an sich, in der unendlichen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen allein den wahren Aufschluß giebt über jene wundersame, unverkennbare Analogie aller Productionen der Natur, jene Familienähnlichkeit, die sie als Variationen des selben Themas betrachten läßt; so eröffnet sich gleichermaßen durch die deutlich und tief gefaßte Erkenntniß der Harmonie, des wesentlichen Zusammenhanges aller Theile der Welt und der Nothwendigkeit ihrer Abstufung eine wahre und genügende Einsicht in das innere Wesen und die Bedeutung der unleugbaren Zweckmäßigkeit aller organischen Naturproducte. Diese Zweckmäßigkeit ist doppelter Art, theils eine innere, d. h. eine so geordnete Uebereinstimmung aller Theile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht, und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt. Theils aber ist die Zweckmäßigkeit eine äußere, nämlich ein Verhältniß der unorganischen Natur zu der organischen überhaupt, oder auch einzelner Theile der organischen Natur zu einander, welches die Erhaltung der gesammten organischen Natur, oder auch einzelner Thiergattungen, möglich macht und daher als Mittel zu diesem Zweck unserer Beurtheilung entgegentritt. Was nun die innere Zweckmäßigkeit der Organismen betrifft, so erklärt sie sich daraus, daß jeder Organismus Erscheinung einer einheitlichen Idee, die wir als intelligibeln und an sich einfachen Willensact betrachten können, ist, folglich das Nebeneinander der Theile und Nacheinander der Entwicklung doch nicht die Einheit der erscheinenden Idee, des sich äußernden Willensactes aufhebt; vielmehr findet diese Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der nothwendigen Beziehung und Verkettung jener Theile und Entwicklungen mit einander, nach dem Gesetze der Causalität. Da es der einzige und untheilbare und eben dadurch ganz mit sich selbst übereinstimmende Wille ist, der sich in der ganzen Idee, als wie in einem Act offenbart; so muß seine Erscheinung, obwohl in eine Verschiedenheit von Theilen und Zuständen auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Uebereinstimmung derselben jene Einheit wieder zeigen; dies geschieht durch eine nothwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Theile von einander, wodurch auch in der Erscheinung die Einheit der Idee wiederhergestellt wird. Demzufolge erkennen wir nun jene verschiedenen Theile und Functionen

des Organismus wechselseitig als Mittel und Zweck von einander, den Organismus selbst aber als den letzten Zweck Aller.

Mit der äußern Zweckmäßigkeit verhält es sich ebenso. Auch sie findet ihre Erklärung in der Einheit des untheilbaren Willens, dessen Objectität (Erscheinung) die ganze Welt ist. Jene Einheit des Willens muß sich in der Uebereinstimmung aller Erscheinungen desselben zu einander zeigen. — In der äußern, wie in der innern Teleologie der Natur also ist, was wir als Mittel und Zweck denken müssen, überall nur die für unsere Erkenntnißweise in Raum und Zeit auseinandergetretene Erscheinung der Einheit des mit sich selbst so weit übereinstimmenden einen Willens. (W. I, 183—192.)

3) Gegensatz zwischen der organischen und unorganischen Natur in Hinsicht auf die Erklärung durch Endursachen.

Bei Betrachtung der gesammten organischen Natur ist die Teleologie, als Voraussetzung der Zweckmäßigkeit jedes Theils, ein vollkommen sicherer Leitfaden, und selbst die einzelnen wirklichen Ausnahmen zu dem durchgängigen Gesetze der Zweckmäßigkeit heben die Regel nicht auf, da sie sich erklären lassen aus dem innern Zusammenhange der verschiedenartigen Erscheinungen der Natur unter einander vermöge der Einheit des in ihnen Erscheinenden, in Folge dessen sie bei der Einen ein Organ andeuten muß, blos weil eine Andere, mit derselben zusammenhängende es wirklich hat. Also findet hier das exceptio firmat regulam Anwendung. Jedoch bei Betrachtung der unorganischen Natur wird die Endursache allemal zweideutig und läßt uns, zumal wenn die wirkende gefunden ist, in Zweifel, ob sie nicht eine blos subjective Ansicht, ein durch unsern Gesichtspunkt bedingter Schein sei. — Daß in der unorganischen Natur die Endursachen gänzlich zurücktreten, so daß eine aus ihnen allein gegebene Erklärung hier nicht mehr gültig ist, vielmehr die wirkenden Ursachen schlechterdings verlangt werden, beruht darauf, daß der auch in der unorganischen Natur sich objectivirende Wille hier nicht mehr in Individuen, die ein Ganzes für sich ausmachen, erscheint, sondern in Naturkräften und deren Wirken, wodurch Zweck und Mittel zu weit auseinander gerathen, als daß ihre Beziehung klar sein und man eine Willensäußerung darin erkennen könnte. Dies tritt sogar in gewissem Grade schon bei der organischen Natur ein, nämlich da, wo die Zweckmäßigkeit eine äußere ist, d. h. der Zweck im einen, das Mittel im andern Individuo liegt. Dennoch bleibt sie auch hier noch unzweifelhaft, solange beide der selben Species angehören, ja, sie wird dann um so auffallender. Wo hingegen das Individuum, welches einem andern wesentliche Hülfe leistet, ganz verschiedener Art, sogar einem andern Naturreich angehörig ist, werden wir diese äußere Zweckmäßigkeit, ebenso wie bei der unorganischen Natur, bezweifeln; es sei denn, daß augenfällig die Erhaltung der Gattungen auf ihr beruhe, wie z. B. bei

vielen Pflanzen, deren Befruchtung nur mittelst der Insecten vor sich geht. (W. II, 375—386.)

4) Das Zusammentreffen der wirkenden mit den Endursachen.

Die wirkende Ursache (causa efficiens) ist die, wodurch etwas ist, die Endursache (causa finalis) die, weshalb es ist; die zu erklärende Erscheinung hat, in der Zeit, jene hinter sich, diese vor sich. Blos bei den willkürlichen Handlungen thierischer Wesen fallen beide unmittelbar zusammen, indem hier die Endursache, der Zweck, als Motiv auftritt; ein solches aber ist stets die wahre und eigentliche Ursache der Handlung, ist ganz und gar die sie bewirkende Ursache. Dies Zusammenfallen der causa finalis mit der wirkenden Ursache in der einzigen uns intim bekannten Erscheinung, welche deshalb durchgängig unser Urphänomen bleibt, führt darauf hin, daß, wenigstens in der organischen Natur, deren Kenntniß durchaus die Endursachen zum Leitfaden hat, ein Wille das Gestaltende ist. In der That können wir eine Endursache uns nicht anders deutlich denken, denn als einen beabsichtigten Zweck, d. i. ein Motiv. Ja, wenn wir die Endursachen in der Natur genau betrachten, so müssen wir, um ihr transscendentes Wesen auszudrücken, so widersprechend es auch klingt, kühn herausſagen: die Endursache ist ein Motiv, welches auf ein Wesen wirkt, von welchem es nicht erkannt wird. Denn allerdings sind die Termitennester das Motiv, welches den zahnlosen Kiefer des Ameisenbären, nebst der langen, fadenförmigen und klebrigen Zunge hervorgerufen hat, u. s. w. Der selbe Wille, welcher den Elephantenrüssel nach einem Gegenstande ausstreckt, ist es auch, der ihn hervorgetrieben und gestaltet hat, die Gegenstände anticipirend. — Hiermit ist es übereinstimmend, daß wir bei Untersuchung der organischen Natur ganz und gar auf die Endursachen verwiesen sind, überall diese suchen und Alles aus ihnen erklären, die wirkenden Ursachen hier nur noch eine ganz untergeordnete Stelle, als bloße Werkzeuge jener einnehmen. Die Endursache ist überall bei Erklärung des Organischen, sowohl bei Erklärung der Entstehung der Theile, als auch bei der Erklärung der bloßen Functionen, bei Weitem wichtiger und mehr zur Sache, als die wirkende. — Zu den Vorzügen der Endursachen gehört auch, daß jede wirkende Ursache zuletzt immer auf einem Unerforschlichen, nämlich einer Naturkraft, d. i. einer qualitas occulta beruht, daher sie nur eine relative Erklärung geben kann; während die Endursache in ihrem Bereich eine genügende und vollständige Erklärung liefert. Ganz zufrieden gestellt sind wir freilich erst dann, wann wir beide zugleich und doch gesondert erkennen, als wo uns ihr Zusammentreffen, die wundersame Conspiration derselben überrascht; denn da entsteht in uns die Ahndung, daß beide Ursachen, so verschieden auch ihr Ursprung sei, doch in der Wurzel, im Wesen der Dinge an sich, zusammenhängen. Die vielen unleugbaren Beispiele des Zusammentreffens der

völlig blinden Wirkens der Natur mit dem anscheinend absichtsvollen, oder (nach Kant'schem Ausdruck) des Mechanismus der Natur mit ihrer Technik, weisen darauf hin, daß Beide ihren gemeinschaftlichen Ursprung jenseits dieser Differenz haben, im Willen als Ding an sich. (W. II, 378—383. — Ueber das Zusammentreffen der wirkenden mit den Endursachen im Bau des Himmels und im Lebenslauf des Einzelnen s. unter Himmel: Die Harmonie des Himmels, und unter Schicksal: Anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen, so wie auch unter Aberglaube: Aberglaube, dem wahrer Glaube zu Grunde liegt.)

5) Die wahre Teleologie ist von Physikotheologie und Anthropoteleologie zu unterscheiden.

Jeder gute und regelrechte Kopf muß bei Betrachtung der organischen Natur auf Teleologie gerathen, jedoch keineswegs, wenn ihn nicht vorgefaßte Meinungen bestimmen, weder auf Physikotheologie, noch auf die von Spinoza getadelte Anthropoteleologie. (W. II, 390. Vergl. Physikotheologie.)

6) Geschichtliches.

Drei große Männer: Lucretius, Baco von Verulam und Spinoza haben die Teleologie, oder die Erklärung aus Endursachen, gänzlich verworfen. Allein bei allen dreien erkennt man deutlich genug die Quelle dieser Abneigung, daß sie nämlich die Teleologie für unzertrennlich von der speculativen Theologie hielten, vor dieser aber eine so große Scheu (welche Baco zwar klüglich zu verbergen sucht) hegten, daß sie ihr schon von Weitem aus dem Wege gehen wollten. Sehr vortheilhaft sticht gegen sie Aristoteles ab, der gerade hier sich von der glänzenden Seite zeigt. Er stellt die Endursachen als das wahre Princip der Naturbetrachtung auf, ohne daß ihm dabei Physikotheologie in den Sinn kommt. (W. II, 386—390.)

Temperamente.

Eine richtige Bestimmung der vier Temperamente nach dem Grad und der Leichtigkeit der Erregbarkeit steht schon in Blumenbachs Physiologie, §. 79. (H. 351. — Ueber Melancholie und Phlegma vergl. diese Artikel.)

Termini technici, s. unter Deutsch: die deutsche Sprache.

Testament, altes und neues, s. Bibel.

Teufel.

1) Unentbehrlichkeit des Teufels im Theismus und Christenthum.

Die Annahme, daß Uebel und Böses ihren Keim im Ursprunge, oder im Kern der Welt selbst haben (eine Annahme, deren aufrichtigster Ausdruck Ormuzd und Ahriman ist), wird begreiflicherweise dem Theismus am allerschwersten. Daher entstanden die Versuche, das Böse und das Uebel auf die Freiheit des Willens und auf die Materie zu

ſchieben, um Gott davon zu entlaſten; wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen ließ, der eigentlich das rechte Expediens ad hoc iſt. (W. II, 190.)

Der Teufel iſt im Chriſtenthum eine höchſt nöthige Perſon, als Gegengewicht zur Allgüte, Allweisheit und Allmacht Gottes, als bei welcher gar nicht abzuſehen iſt, woher denn die überwiegenden, zahlloſen und gränzenloſen Uebel der Welt kommen ſollten, wenn nicht der Teufel da iſt, ſie auf ſeine Rechnung zu nehmen. Daher iſt, ſeitdem die Rationaliſten ihn abgeſchafft haben, der hieraus auf der andern Seite erwachſende Nachtheil mehr und mehr fühlbar geworden; wie das vorherzuſehen war und von den Orthodoxen vorhergeſehen wurde. Denn man kann von einem Gebäude nicht einen Pfeiler wegziehen, ohne das Uebrige zu gefährden. — Hierin beſtätigt ſich auch, daß Jehovah eine Umwandlung des Ormuzd und Satan der von ihm unzertrennliche Ahriman iſt. (P. II, 395.)

Im Mittelalter und bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts hielt man den Glauben an Gott unzertrennlich von dem an den Teufel und wer an letztern nicht glaubte, wurde ſchon deshalb Atheiſt genannt. Das war ſo abſurd nicht. (H. 340.)

2) Wo der eigentliche Teufel zu finden iſt.

Der Pantheismus iſt abſurd. Viel richtiger wäre es die Welt mit dem Teufel zu identificiren. (P. II, 107.) Sie iſt ſchlimm genug, ſie iſt Hölle, und an Teufeln fehlt es nicht darin. Man betrachte nur, was gelegentlich Menſchen über Menſchen verhängen, mit welchen ausgegrübelten Martern einer den andern langſam zu Tode quält, und frage ſich, ob Teufel mehr leiſten könnten. (P. II, 395. Vergl. auch Hölle.)

3) Wahrer Sinn der Verbindung des Teufelsglaubens mit der Magie. (S. unter Magie und Magnetismus: Sympathetiſche Kuren und Hexerei.)

4) Die Sagen von Teufelsverſchreibungen.

Nichts iſt abgeſchmackter, als die Mährchen zu verlachen vom Fauſt und Andern, die ſich dem Teufel verſchrieben haben. Das einzig Falſche an der Sache iſt nämlich nur dies, daß es von Einzelnen erzählt wird, wir aber Alle in dem Fall ſind und das Pactum geſchloſſen haben. (M. 730.)

Teufliſch, ſ. Schadenfreude, ferner unter Moraliſch: Antimoraliſche Triebfedern, und unter Menſch: Identität des Weſentlichen in Thier und Menſch.

That.

1) Die That im Verhältniß zum Wunſch und Entſchluß. (S. Entſchluß.)

2) Unterschied zwischen der Befähigung zu Thaten und zu Werken. (S. unter Genie: Gegensatz zwischen dem Genie und dem praktischen Helden.)

Thätigkeit.

Unser Dasein ist ein wesentlich rastloses; daher wird die gänzliche Unthätigkeit uns bald unerträglich, indem sie die entsetzlichste Langeweile herbeiführt. Thätigkeit, etwas treiben, wo möglich etwas machen, wenigstens aber etwas lernen, ist zum Glück des Menschen unerläßlich; seine Kräfte verlangen nach ihrem Gebrauch und er möchte den Erfolg desselben irgendwie wahrnehmen. (P. I, 466 fg.)

Theater.

Wer das Schauspiel nicht besucht, gleicht Dem, der seine Toilette ohne Spiegel macht. (P. II, 646.) Das Theater ist der Spiegel des Lebens. (P. II, 330 fg.)

Theilbarkeit, ins Unendliche.

Die Theilbarkeit ins Unendliche gehört zu den Prädicabilien a priori der Zeit, des Raumes und der Materie. (W. I, 13; II, 55, Tafel der Praedicabilia a priori. — Vergl. über die unendliche Theilbarkeit der Materie: Atom. Atomistik.)

Theismus, s. die Artikel Gott; Judenthum; Teufel; Astronomie; Atheismus; Pantheismus.

Theodiceen.

1) Ursprung der Theodiceen.

Die Uebel und die Qual der Welt stimmen nicht zum Theismus; daher dieser durch allerlei Ausreden, Theodiceen, sich zu helfen suchte, welche jedoch den Argumenten Hume's und Voltaire's unrettbar unterlagen. (W. II, 676. Vergl. Optimismus.)

2) Kritik der Leibnitzischen Theodicee.

Wenn auch die Leibnitzische Demonstration, daß unter den möglichen Welten diese immer noch die beste sei, richtig wäre; so gäbe sie doch noch keine Theodicee. Denn der Schöpfer hat ja nicht blos die Welt, sondern auch die Möglichkeit selbst geschaffen; er hätte demnach diese darauf einrichten sollen, daß sie eine bessere zuließe. (P. II, 323.)

Der Leibnitzischen Theodicee, dieser methodischen und breiten Entfaltung des Optimismus, ist kein anderes Verdienst zuzugestehen, als dieses, daß sie später Anlaß gegeben hat zum unsterblichen Candide des großen Voltaire; wodurch freilich Leibnitzens so oft wiederholte, lahme Erküse für die Uebel der Welt, daß nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat. (W. II, 667.)

Theologie.

Wie jede andere Wissenschaft durch Einmischung von Theologie verdorben wird, so auch die Philosophie und zwar am allermeisten, wie Solches die Geschichte derselben bezeugt; daß dies sogar auch von der Moral gelte, ist in der (Schopenhauerschen) Abhandlung über das Fundament der Moral dargethan. Die Theologie deckt mit ihrem Schleier alle Probleme der Philosophie zu und macht daher nicht nur die Lösung, sondern sogar die Auffassung derselben unmöglich. (P. I, 202. Vergl. unter Philosophie: Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie.)

Theoretische Philosophie, s. unter Philosophie: Eintheilung der Philosophie.

Theoretische Weisheit, s. Weisheit.

Theurgie, s. unter Magie: Sympathetische Kuren und Hexerei.

Thier.

1) Der eigentliche Charakter der Thierheit.

Das Erkennen, mit dem durch dasselbe bedingten Bewegen auf Motive, ist der eigentliche Charakter der Thierheit, wie die Bewegung auf Reize der Charakter der Pflanze. Das Erkennen aber erfordert durchaus Verstand. Der Verstand also unterscheidet Thier von Pflanzen, wie die Vernunft Menschen von Thieren. (Vergl. unter Pflanze: Grundunterschied zwischen Pflanze und Thier.) Alle Thiere haben Verstand, selbst die unvollkommensten; denn sie alle erkennen Objecte, und diese Erkenntniß bestimmt als Motiv ihre Bewegungen. (W. I, 24. G. 47. F. 17. E. 31 fg. N. 69. P. I, 276.)

Man hat auf vielerlei Weise versucht, ein Unterscheidungszeichen zwischen Thieren und Pflanzen festzusetzen, und nie etwas ganz Genügendes gefunden. Das Treffendste blieb noch immer motus spontaneus in victu sumendo. Aber dies ist nur ein durch das Erkennen begründetes Phänomen, also diesem unterzuordnen. Denn eine wahrhaft willkürliche, nicht aus mechanischen, chemischen oder physiologischen Ursachen erfolgende Bewegung geschieht durchaus nach einem erkannten Object, welches das Motiv jener Bewegung wird. — Daß in manchem Betracht das Thier zugleich Pflanze, ja auch unorganischer Körper ist, versteht sich von selbst. Aber der eigentliche Charakter der Thierheit im Thiere ist das Erkennen. (F. 18 fg.)

Die Thiere haben Verstand, ohne Vernunft zu haben, mithin anschauliche, aber keine abstracte Erkenntniß; sie apprehendiren richtig, fassen auch den unmittelbaren Causalzusammenhang auf, die oberen Thiere selbst durch mehrere Glieder seiner Kette; jedoch denken sie eigentlich nicht. Denn ihnen mangeln die Begriffe, d. h. die abstracten Vorstellungen. Hiervon ist die nächste Folge der Mangel

eines eigentlichen Gedächtnisses, welchem selbst die klügsten Thiere noch unterliegen, und dieser eben begründet hauptsächlich den Unterschied zwischen ihrem Bewußtsein und dem menschlichen. (W. II, 62—66. E. 33 fg.)

2) Die Thierarten.

Die verschiedenen Thiergestalten, in denen der Wille zum Leben sich darstellt, verhalten sich zu einander, wie der selbe Gedanke, in verschiedenen Sprachen und dem Geiste einer jeden derselben gemäß ausgedrückt, und die verschiedenen Species eines Genus lassen sich ansehen wie eine Anzahl Variationen auf das selbe Thema. Näher betrachtet jedoch ist jene Verschiedenheit der Thiergestalten abzuleiten aus der verschiedenen Lebensweise jeder Species und der aus dieser entspringenden Verschiedenheit der Zwecke. (P. II, 188.)

Ueber den Ursprung der Arten s. Generatio aequivoca und Species.

3) Identität des Wesentlichen in Thier und Mensch. (S. Mensch.)

4) Unterschied zwischen Thier und Mensch. (S. Mensch, und in Betreff einzelner Unterschiede s. Lachen, Weinen, Leidenschaft, Naivetät, Narrheit, Sprache, Selbstmord, Tod.)

5) Gestalt und Lebensweise der Thiere. (S. Organisch, Anatomie und Urthier.)

6) Intellect der Thiere. (S. Intellect.)

7) Instinct der Thiere. (S. Instinct.)

8) Dressur der Thiere. (S. Abrichtung.)

9) Die Thiere in moralischer Hinsicht betrachtet.

Die Freiheit des Willens tritt erst dann ein, wenn der Wille, zur Erkenntniß seines Wesens an sich gelangt, aus dieser ein Quietiv erhält und eben dadurch der Wirkung der Motive entzogen wird, welche im Gebiet einer andern Erkenntnißweise liegt, deren Objecte nur Erscheinungen sind. — Die Möglichkeit der also sich äußernden Freiheit ist der größte Vorzug des Menschen, der dem Thiere ewig abgeht, weil die Besonnenheit der Vernunft, welche, unabhängig vom Eindruck der Gegenwart, das Ganze des Lebens übersehen läßt, Bedingung derselben ist. Das Thier ist ohne alle Möglichkeit der Freiheit, wie es sogar ohne Möglichkeit einer eigentlichen, also besonnenen Wahlentscheidung, nach vorhergegangenem vollkommenen Conflict der Motive, die hiezu abstracte Vorstellungen sein müßten, ist. Mit eben der Nothwendigkeit daher, mit welcher der Stein zur Erde fällt, schlägt der hungerige Wolf seine Zähne in das Fleisch des

Wildes, ohne Möglichkeit der Erkenntniß, daß er der Zerfleischte sowohl als der Zerfleischende ist. (W. I, 478.)

Das Thier ist, da ihm die abstracte oder Vernunft-Erkenntniß gänzlich fehlt, durchaus keiner Vorsätze, geschweige Grundsätze, und mithin keiner Selbstbeherrschung fähig, sondern dem Eindruck und Affect wehrlos hingegeben. Daher eben hat es keine bewußte Moralität; wiewohl die Species große Unterschiede der Bosheit und Güte des Charakters zeigen, und in den obersten Geschlechtern selbst die Individuen. (E. 215. W. II, 65. N. 78.)

Ein Analogon von Moralität läßt sich den Thieren nicht absprechen, wenn man den verschiedenen empirischen Charakter der Thiere betrachtet, den Hund, den Elephanten vergleicht mit der Katze, der Hyäne, dem Krokodill; welcher empirische Charakter wohl die Aeußerung eines intelligibeln sein möchte. (W. 314 fg.)

10) Die Thiere in ästhetischer Hinsicht betrachtet. (S. unter Schön: Warum jedes Naturobject schön ist, und unter Malerei: Ueberwiegen der subjectiven oder objectiven Seite des ästhetischen Wohlgefallens.)

11) Das Thierleben als die deutlichste Exemplification der Nichtigkeit und des Leidens des Lebens.

Die Thierwelt ist besonders geeignet, zum deutlichen Bewußtsein zu bringen, daß zwischen den Mühen und Plagen des Lebens und dem Ertrag oder Gewinn desselben kein Verhältniß ist. Besonders ist in dieser Hinsicht die Betrachtung der sich selber überlassenen Thierwelt in menschenleeren Ländern belehrend. Am einfachen, leicht übersehbaren Leben der Thiere wird die Nichtigkeit und Vergeblichkeit des ganzen Strebens des Willens zum Leben leichter faßlich. Die Mannigfaltigkeit der Organisationen, die Künstlichkeit der Mittel, wodurch jede ihrem Elemente und ihrem Raube angepaßt ist, contrastirt hier deutlich mit dem Mangel irgend eines haltbaren Endzweckes; statt dessen sich nur augenblickliches Behagen, flüchtiger, durch Mangel bedingter Genuß, vieles und langes Leiden, beständiger Kampf, bellum omnium, Jedes ein Jäger und Jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Noth und Angst, Geschrei und Geheul darstellt. (W. II, 403—405.)

12) Die Hausthiere.

Manche unserer Hausthiere sind erst durch Zähmung und Humanisirung Das geworden, was sie sind; so z. B. des Menschen treuester Freund, der Hund, den Cuvier als seine kostbarste Eroberung bezeichnet. (H. 349. M. 170.)

Das den Thieren eigene, gänzliche Aufgehen in der Gegenwart trägt viel bei zu der Freude, die wir an unsern Hausthieren haben; sie sind die personificirte Gegenwart und machen uns gewissermaßen den Werth jeder unbeschwerten und ungetrübten Stunde fühl-

bar, während wir mit unsern Gedanken meistens über diese hinausgehen und sie unbeachtet lassen. Aber die angeführte Eigenschaft der Thiere, mehr, als wir, durch das bloße Dasein befriedigt zu sein, wird vom egoistischen und herzlosen Menschen mißbraucht und oft dermaßen ausgebeutet, daß er ihnen außer dem bloßen kahlen Dasein nichts, gar nichts gönnt. Den Vogel, der organisirt ist, die halbe Welt zu durchstreifen, sperrt er in einen Kubikfuß Raum, und seinen treuesten Freund den so intelligenten Hund, legt er an die Kette! (P. II, 318. 403, Vergl. auch den Artikel Hund.)

Thierkreis.

Die Zeichen des Thierkreises sind das Familienwappen der Menschheit; denn sie finden sich als die selben Bilder und in der selben Ordnung bei Hindu, Chinesen, Persern, Aegyptern, Griechen, Römern u. s. w., und über ihren Ursprung wird gestritten. (P. II, 136 fg.)

Thierschutz.

Ein Grundfehler des Juden- und Christenthums ist, daß es widernatürlicher Weise den Menschen losgerissen hat von der Thierwelt, welcher er doch wesentlich angehört, und ihn nun ganz allein gelten lassen will, die Thiere geradezu als Sachen betrachtend. Der besagte Grundfehler ist eine Folge der Weltanschauung des Judenthums. (Vergl. Judenthum.) Der biblische Spruch: „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehes" ist unzulänglich. Nicht Erbarmen, sondern Gerechtigkeit ist man dem Thiere schuldig. Der Schutz der Thiere fäll. in Europa, welches vom foetor judaicus so durchzogen ist, daß die augenfällige Wahrheit: „das Thier ist im Wesentlichen das Selbe wie der Mensch" ein anstößiges Paradoxon ist, den ihn bezweckenden Gesellschaften und der Polizei anheim, die aber Beide gar wenig vermögen gegen die Rohheit des Pöbels. Die grausamste Thierquälerei sind die Vivisectionen, welche jeder Medikaster sich befugt hält, vorzunehmen, um angebliche Probleme zu entscheiden. Offenbar ist es an der Zeit, daß der jüdischen Naturauffassung in Europa, wenigstens hinsichtlich der Thiere, ein Ende werde und das ewige Wesen, welches, wie in uns, auch in allen Thieren lebt, als solches erkannt, geschont und geachtet werde. Es ist leider wahr, daß der nach Norden gedrängte Mensch des Fleisches der Thiere bedarf; man sollte aber den Tod solcher Thiere ihnen ganz unfühlbar machen durch Chloroform und durch rasches Treffen der letalen Stelle. Erst, wenn jene einfache und über allen Zweifel erhabene Wahrheit, daß die Thiere im Wesentlichen das Selbe sind, was wir, ins Volk gedrungen sein wird, werden die Thiere nicht mehr als rechtlose Wesen dastehen und der bösen Laune und Grausamkeit jedes rohen Buben preisgegeben sein; und wird es nicht jedem Medikaster frei stehen, jede abenteuerliche Grille seiner Unwissenheit durch die gräßlichste Qual einer Unzahl von Thieren auf die Probe zu stellen.

Die Thierschutzgesellschaften brauchen in ihren Ermahnungen noch immer das schlechte Argument, daß Grausamkeit gegen Thiere zur Grausamkeit gegen Menschen führe; — als ob blos der Mensch ein unmittelbarer Gegenstand der moralischen Pflicht wäre, das Thier blos ein mittelbarer, an sich eine bloße Sache! (P. II, 396—404. E. 161 fg. 238—245. Vergl. auch unter Anatomie: Ethischer Nutzen des Studiums der Anatomie.)

Daß übrigens das Mitleid mit Thieren nicht so weit führen muß, daß wir, wie die Brahmanen, uns der thierischen Nahrung zu enthalten hätten, beruht darauf, daß in der Natur die Fähigkeit zum Leiden gleichen Schritt hält mit der Intelligenz; weshalb der Mensch durch Entbehrung der thierischen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Thier durch einen schnellen und stets unvorhergesehenen Tod. Ohne thierische Nahrung würde das Menschengeschlecht im Norden nicht einmal bestehen können. Nach dem selben Maßstabe läßt der Mensch das Thier auch für sich arbeiten, und nur das Uebermaß der aufgelegten Anstrengung wird zur Grausamkeit. (E. 245. W. I, 440 Anmerk.)

Thorheit.

Mangel an Anwendung der Vernunft auf das Praktische ist Thorheit. (W. I, 28.) In fast allen Menschen hat die Vernunft eine beinahe ausschließlich praktische Richtung; wird nun aber auch diese verlassen, verliert das Denken die Herrschaft über das Handeln, wo es dann heißt: scio meliora proboque, deteriora sequor, oder „le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises", läßt also der Mensch sein Handeln nicht durch sein Denken geleitet werden, sondern durch den Eindruck der Gegenwart, fast nach Weise des Thieres, so ist er wegen dieser Unvernunft, welche nicht in einem eigentlichen Mangel an Vernunft, sondern nur an Anwendung derselben auf das Handeln besteht, ein Thor. (W. I, 614 fg.)

Titel, der Bücher, s. Büchertitel.

Tod.

1) Unterschied zwischen Thier und Mensch in Hinsicht auf den Tod.

Das Thier lebt ohne eigentliche Kenntniß des Todes; daher genießt das thierische Individuum unmittelbar die ganze Unvergänglichkeit der Gattung, indem es sich seiner nur als endlos bewußt ist. Beim Menschen fand sich mit der Vernunft nothwendig die erschreckende Gewißheit des Todes ein. Wie aber durchgängig in der Natur jedem Uebel ein Heilmittel, oder wenigstens ein Ersatz beigegeben ist; so verhilft die selbe Reflexion, welche die Erkenntniß des Todes herbeiführte, auch zu metaphysischen Ansichten, die darüber trösten, und deren das Thier weder bedürftig, noch fähig ist. Hauptsächlich auf diesen Zweck sind alle Religionen und philosophischen Systeme gerichtet, sind

also zunächst das von der reflectirenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes. (W. II, 527.)

So oft ein Mensch stirbt, geht eine Welt unter, nämlich die, welche er in seinem Kopfe trägt; je intelligenter der Kopf, desto deutlicher, klarer, bedeutender, umfassender diese Welt, desto schrecklicher ihr Untergang. Mit dem Thiere geht nur eine ärmliche Rhapsodie oder Skizze einer Welt unter. (H. 413.)

2) Verwandtschaft zwischen Schlaf und Tod. (S. Schlaf.)

3) Zeugung und Tod als wesentliche Momente des Lebens der Gattung.

Zeugung und Tod sind als etwas zum Leben Gehöriges und dieser Erscheinung des Willens Wesentliches zu betrachten. Dieses geht auch daraus hervor, daß beide sich uns als die nur höher potenzirten Ausdrücke dessen, woraus auch das ganze übrige Leben besteht, darstellen. Dieses nämlich ist durch und durch nichts Anderes, als ein steter Wechsel der Materie, unter dem festen Beharren der Form; und eben das ist die Vergänglichkeit der Individuen, bei der Unvergänglichkeit der Gattung. Die beständige Ernährung und Reproduction ist nur dem Grade nach von der Zeugung, und die beständige Excretion nur dem Grade nach vom Tode verschieden. (W. I, 326 fg.)

Der Ernährungsproceß ist ein stetes Zeugen, der Zeugungsproceß ein höher potenzirtes Ernähren. Andererseits ist die Excretion, das stete Aushauchen und Abwerfen von Materie, das Selbe, was in erhöhter Potenz der Tod, der Gegensatz der Zeugung ist. Wie wir nun hiebei allezeit zufrieden sind, die Form zu erhalten, ohne die abgeworfene Materie zu betrauern; so haben wir uns auf gleiche Weise zu verhalten, wenn im Tode das Selbe in erhöhter Potenz und im Ganzen geschieht, was täglich und stündlich im Einzelnen bei der Excretion vor sich geht. Wie wir beim erstern gleichgültig sind, sollten wir beim andern nicht zurückbeben. Von diesem Standpunkt aus erscheint es daher eben so verkehrt, die Fortdauer seiner Individualität zu verlangen, welche durch andere Individuen ersetzt wird, als den Bestand der Materie seines Leibes, die stets durch neue ersetzt wird; es erscheint eben so thöricht, Leichen einzubalsamiren, als es wäre, seine Auswürfe sorgfältig zu bewahren. (W. I, 326 fg.)

Einem Auge, welches mit einem Blick das Menschengeschlecht in seiner ganzen Dauer umfaßte, würde der stete Wechsel von Geburt und Tod sich nur darstellen, wie eine anhaltende Vibration, und demnach ihm gar nicht einfallen, darin ein stets neues Werden aus Nichts zu Nichts zu sehen; sondern ihm würde, gleich wie unserm Blick der schnell gedrehte Funke als bleibender Kreis, die schnell vibrirende Feder als beharrendes Dreieck, die schwingende Saite als Spindel erscheint, die Gattung als das Seiende und Bleibende erscheinen, Tod und Geburt als Vibrationen. (W. II, 548—551.) Das Wechselspiel des

Todes und der Zeugung ist gleichsam der Pulsschlag der durch alle Zeit beharrenden Idee (species). (W. II, 584.)

Der Grund des Alterns und Sterbens ist kein physischer, sondern ein metaphysischer. (H. 410. P. II, 308.)

4) Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich durch den Tod.

Aus dem Aufhören des organischen Lebens in einem Individuum ist nicht zu schließen, daß auch die dasselbe bisher actuirende Kraft zu Nichts geworden sei; — so wenig, als vom stillstehenden Spinnrade auf den Tod der Spinnerin zu schließen ist. Selbst den untersten Naturkräften erkennen wir unmittelbar eine Aeternität und Ubiquität zu, an welcher uns die Vergänglichkeit ihrer flüchtigen Erscheinungen keinen Augenblick irre macht. Um so weniger also darf es uns in den Sinn kommen, das Aufhören des Lebens für die Vernichtung des belebenden Principes, mithin den Tod für den gänzlichen Untergang des Menschen zu halten. Nur das ist vergänglich, was in der Causalkette begriffen ist; dies aber sind blos die Zustände und Formen. Unberührt hingegen von dem durch Ursachen herbeigeführten Wechsel dieser bleibt einerseits die Materie und andererseits die Naturkraft; denn beide sind die Voraussetzung aller jener Veränderungen. Das uns belebende Princip aber müssen wir zunächst wenigstens als eine Naturkraft denken. Also schon als Naturkraft genommen, bleibt die Lebenskraft ganz unberührt von dem Wechsel der Formen und Zustände. So weit also ließe sich schon die Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens sicher beweisen. Aber auch das Zweite, welches, eben wie die Naturkräfte, von dem am Leitfaden der Causalität fortlaufenden Wechsel der Zustände unberührt bleibt, also die Materie, sichert uns durch seine absolute Beharrlichkeit eine Unzerstörbarkeit zu. Selbst diese Beharrlichkeit der Materie legt von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens Zeugniß ab. (W. II, 536—538. 542—546.)

Wenn ich eine Fliege klappe, so ist doch wohl klar, daß ich nicht das Ding an sich todt geschlagen habe, sondern blos seine Erscheinung. (H. 411.) Wie kann man nur beim Anblick des Todes eines Menschen vermeinen, hier werde ein Ding an sich selbst zu nichts? Daß vielmehr nur eine Erscheinung in der Zeit ihr Ende finde, ohne daß das Ding an sich selbst dadurch angefochten werde, ist eine unmittelbare intuitive Erkenntniß jedes Menschen; daher man es zu allen Zeiten in den verschiedensten Formen und Ausdrücken auszusprechen bemüht gewesen ist. (P. II, 287.)

Der Tod giebt sich unverhohlen kund als das Ende des Individuums (vergl. unter Individuation, Individualität: Zersetzung des Individuums durch den Tod), aber in diesem Individuum liegt der Keim zu einem neuen Wesen. Demnach nun also stirbt nicht von Allem, was da stirbt, für immer; aber auch Keines, das geboren wird, empfängt ein von Grund aus neues Dasein. (P. II, 292.)

Wie auch immer, durch Zeugung und Tod, das Physische wunderlich und bedenklich walten mag; so ist doch das ihm zu Grunde liegende Metaphysische so ganz heterogener Wesenheit, daß es davon nicht angefochten wird und wir getrost sein dürfen. (P. II, 295. W. II, 540 fg. 563—568. Vergl. auch Entstehen und Vergehen.)

5) Warum uns der Tod als Vernichtung erscheint.

Dasjenige Dasein, welches beim Tode des Individuums unbetheiligt bleibt, hat nicht Zeit und Raum zur Form, alles für uns Reale erscheint aber in diesen; daher also stellt der Tod sich uns als Vernichtung dar. (P. II, 301.)

Für uns ist und bleibt der Tod ein Negatives, — das Aufhören des Lebens; allein er muß auch eine positive Seite haben, die jedoch uns verdeckt bleibt, weil unser Intellect durchaus unfähig ist, sie zu fassen. Daher erkennen wir wohl, was wir durch den Tod verlieren, aber nicht, was wir durch ihn gewinnen. (P. II, 301.)

6) Zurückversetzung in den Urzustand durch den Tod.

Wer auf intuitive Weise inne wird, daß die Gegenwart, welche die alleinige Form aller Realität ist (vergl. Gegenwart), ihre Quelle in uns hat, also von innen, nicht von außen quillt, der kann an der Unzerstörbarkeit seines eigenen Wesens nicht zweifeln. Vielmehr wird er begreifen, daß bei seinem Tode zwar die objective Welt, mit dem Medio ihrer Darstellung, dem Intellect, für ihn untergeht, Dies aber sein Dasein nicht anficht; denn es war eben so viel Realität innerhalb, wie außerhalb. Das Leben kann angesehen werden als ein Traum und der Tod als das Erwachen. Dann aber gehört die Persönlichkeit, das Individuum, dem träumenden und nicht dem wachen Bewußtsein an; weshalb denn jenem der Tod sich als Vernichtung darstellt. Jedenfalls jedoch ist er, von diesem Gesichtspunkt aus, nicht zu betrachten als der Uebergang zu einem uns ganz neuen und fremden Zustande, vielmehr nur als der Rücktritt zu dem uns ursprünglich eigenen, als von welchem das Leben nur eine kurze Episode war.

Im Tode geht allerdings unser Bewußtsein, als durch den Intellect und mithin durch den Organismus bedingt (vergl. Intellect und Bewußtsein), unter; hingegen keineswegs Das, was bis dahin dasselbe hervorgebracht hatte. Und was für ein Bewußtsein ist denn dieses? — ein cerebrales, animales, ein etwas höher potenzirtes thierisches. Der Zustand hingegen, in welchen uns der Tod zurückversetzt, ist unser ursprünglicher, d. h. ist der selbsteigene Zustand des Wesens, dessen Urkraft in der Hervorbringung und Unterhaltung des jetzt aufhörenden Lebens sich darstellt. Es ist nämlich der Zustand des Dinges an sich, im Gegensatz der Erscheinung. In diesem Urzustande nun ist ohne Zweifel ein solcher Nothbehelf, wie das cerebrale, höchst mittelbare und eben deshalb bloße Erscheinungen liefernde Erkennen durchaus überflüssig; daher wir es eben verlieren. Aber, wenn wir nun durch

den Tod den Intellect mit seiner Grundform (Zerfallen in Subject und Object, in ein Erkennendes und Erkanntes) einbüßen; so werden wir dadurch nur in den erkenntnißlosen Urzustand versetzt, der jedoch deshalb nicht ein schlechthin bewußtloser, vielmehr ein über jene Form erhabener sein wird, ein Zustand, wo der Gegensatz von Subject und Object wegfällt, weil hier das zu Erkennende mit dem Erkennenden selbst wirklich und unmittelbar Eins sein würde, also die Grundbedingung alles Erkennens (eben jener Gegensatz) fehlt. (P. II, 288—291.)

7) Beweis, daß der Tod kein Uebel ist.

Was uns den Tod so furchtbar macht, ist nicht sowohl das Ende des Lebens, als vielmehr die Zerstörung des Organismus; eigentlich, weil dieser der als Leib sich darstellende Wille selbst ist. Diese Zerstörung fühlen wir aber wirklich nur in den Uebeln der Krankheit, oder des Alters; hingegen der Tod selbst besteht, für das Subject, blos in dem Augenblick, da das Bewußtsein schwindet, indem die Thätigkeit des Gehirns stockt. Die hierauf folgende Verbreitung der Stockung auf alle übrigen Theile des Organismus ist eigentlich schon eine Begebenheit nach dem Tode. Der Tod, in subjectiver Hinsicht, betrifft also allein das Bewußtsein. Was nun das Schwinden dieses sei, ist uns aus dem Einschlafen und der Ohnmacht bekannt. Es ist keineswegs schmerzlich. Auch der gewaltsame Tod kann nicht schmerzlich sein, da selbst schwere Verwundungen in der Regel gar nicht gefühlt, sondern erst eine Weile nachher bemerkt werden. Sind sie schnell tödtlich, so wird das Bewußtsein vor dieser Entdeckung schwinden: tödten sie später, so ist es, wie bei andern Krankheiten. Auch alle Die, welche im Wasser, oder durch Kohlendampf, oder durch Hängen das Bewußtsein verloren haben, sagen bekanntlich aus, daß es ohne Pein geschehen sei. Und nun endlich gar der eigentlich naturgemäße Tod, der durch das Alter, die Euthanasie, ist ein allmäliges Verschwinden und Verschweben aus dem Dasein, auf unmerkliche Weise. Was bleibt da dem Tode noch zu zerstören?

Ferner daraus, daß die Unterhaltung des Lebensprocesses nicht ohne Widerstand, folglich nicht ohne Anstrengung vor sich geht, welche es auch ist, der der Organismus jeden Abend unterliegt, ist zu schließen, daß das gänzliche Aufhören des Lebensprocesses für die treibende Kraft desselben eine wundersame Erleichterung sein muß; vielleicht hat diese Antheil an dem Ausdruck süßer Zufriedenheit auf dem Gesichte der meisten Todten. Ueberhaupt mag der Augenblick des Sterbens dem des Erwachens aus einem schweren, alpgedrückten Traume ähnlich sein.

Hieraus ergiebt sich, daß der Tod, so sehr er auch gefürchtet wird, doch eigentlich kein Uebel sein könne. Oft aber erscheint er sogar als ein Gut, ein Erwünschtes, als Freund Hain. Alles, was auf unüberwindliche Hindernisse seines Daseins, oder seiner Bestrebungen ge-

stoßen ist, hat zur letzten Zuflucht die Rückkehr in den Schooß der Natur. (W. II, 533—535.)

Was für das Individuum der Schlaf, das ist für den Willen als Ding an sich der Tod. Er würde es nicht aushalten, eine Unendlichkeit hindurch das selbe Treiben und Leiden ohne wahren Gewinn fortzusetzen, wenn ihm Erinnerung und Individualität bliebe. Er wirft sie ab, dies ist der Lethe, und tritt, durch diesen Todesschlaf erfrischt und mit einem andern Intellect ausgestattet, als ein neues Wesen wieder auf. (W. II, 572. Ueber die Verwandtschaft zwischen Schlaf und Tod vergl. Schlaf.)

Wer könnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen, wenn das Leben eine Freude wäre. So aber hat jener immer noch das Gute, das Ende des Lebens zu sein, und wir trösten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode, und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit ist, daß Beide unzertrennlich zusammengehören, indem sie ein Irrsal ausmachen, von welchem zurückzukommen so schwer, wie wünschenswerth ist. (W. II, 662.)

Die Individualität ist keine Vollkommenheit, sondern eine Beschränkung; daher ist, sie los zu werden, kein Verlust, vielmehr Gewinn. (P. II, 299.)

Ein zu jeder Zeit und für Jeden faßlicher Trost ist: Der Tod ist so natürlich, wie das Leben; und dann wollen wir weiter sehen. (H. 410.)

8) Moralische Bedeutung des Todes.

Die Individualität der meisten Menschen ist eine so elende und nichtswürdige, daß sie wahrlich nichts daran verlieren, und daß, was an ihnen noch einigen Werth haben mag, das allgemein Menschliche ist; diesem aber kann man die Unvergänglichkeit versprechen. Ja, schon die starre Unveränderlichkeit und wesentliche Beschränkung jeder Individualität, als solcher, müßte, bei einer endlosen Fortdauer derselben endlich durch ihre Monotonie einen so großen Ueberdruß erzeugen, daß man, um ihrer entledigt zu sein, lieber zu Nichts würde. Unsterblichkeit der Individualität verlangen heißt eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuiren zu wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist. (W. II, 560 fg.)

Tod und Geburt sind die stete Auffrischung des Bewußtseins des an sich end- und anfangslosen Willens, jede solche Auffrischung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben. (W. II, 571.)

Der Tod ist die große Zurechtweisung, welche der Wille zum Leben und näher der diesem wesentliche Egoismus durch den Lauf der Natur erhält, und er kann aufgefaßt werden als eine Strafe für unser Dasein. Er ist die schmerzliche Lösung des Knotens, den die Zeugung

mit Wollust geschärzt hatte, und die von außen eindringende, gewaltsame Zerstörung des Grundirrthums unsers Wesens, die große Enttäuschung. Wir sind im Grunde etwas, das nicht sein sollte; darum hören wir auf zu sein. (W. II, 579.)

Der Tod ist die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu sein; wohl Dem, der sie benutzt. Während des Lebens ist der Wille des Menschen ohne Freiheit. Das Sterben ist der Augenblick der Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unsers Wesens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung derselben zu denken ist; die wahre, ursprüngliche Freiheit tritt wieder ein in diesem Augenblick, welcher als eine restitutio in integrum betrachtet werden kann. Der Friede und die Beruhigung auf dem Gesichte der meisten Todten scheint daher zu stammen. Ruhig und sanft ist in der Regel der Tod jedes guten Menschen; aber willig und freudig sterben ist das Vorrecht des Resignirten, Dessen, der den Willen zum Leben aufgiebt und verneint. Denn nur er will wirklich und nicht blos scheinbar sterben. (W. II, 580.)

Der Tod sagt: Du bist das Product eines Actes, der nicht hätte sein sollen; darum mußt du, ihn auszulöschen, sterben. — Beim Tode erfährt der Egoismus durch die Aufhebung der eigenen Person die gänzliche Durchkreuzung und Zermalmung. Daher die Todesfurcht. Der Tod ist demnach die Belehrung, welche dem Egoismus durch den Lauf der Natur wird. (H. 410 fg.)

Wenn man stirbt, sollte man seine Individualität abwerfen, wie ein altes Kleid, und sich freuen über die neue und bessere, die man jetzt, nach erhaltener Belehrung, dagegen annehmen wird. (P. II, 301.)

In noch höherem Grade, als das Leiden, hat der Tod eine heiligende Kraft. Dem entsprechend wird eine der Ehrfurcht, welche großes Leiden uns abnöthigt, verwandte vor jedem Gestorbenen gefühlt, ja, jeder Todesfall stellt sich gewissermaßen als eine Art Apotheose oder Heiligsprechung dar; daher wir den Leichnam auch des unbedeutendsten Menschen nicht ohne Ehrfurcht betrachten. (W. II, 729.)

Das Sterben ist als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehen; im Augenblick desselben wird alles Das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. Der Tod ist das Ergebniß, das Resumé des Lebens, oder die zusammengezogene Summe, welche die gesammte Belehrung, die das Leben vereinzelt und stückweise gab, mit Einem Male ausspricht, nämlich diese, daß das ganze Streben, dessen Erscheinung das Leben ist, ein vergebliches, eitles, sich widersprechendes war, von welchem zurückgekommen zu sein eine Erlösung ist. — Der vollbrachte Lebenslauf, auf welchen man sterbend zurückblickt, hat auf den ganzen, in diesem untergehenden Individualität sich objectivirenden Willen eine Wirkung, welche der analog ist, die ein Motiv auf das Handeln des Menschen ausübt; er giebt nämlich demselben eine neue Richtung, welche sonach das moralische und wesentliche Resultat des Lebens ist. Eben weil

ein plötzlicher Tod diesen Rückblick unmöglich macht, sieht die Kirche einen solchen als ein Unglück an, um dessen Abwendung gebetet wird. (W. II, 729 fg.)

In der Todesstunde drängen alle die geheimnißvollen (wenngleich in uns selbst wurzelnden) Mächte, die das ewige Schicksal des Menschen bestimmen, sich zusammen und treten in Action. Aus ihrem Conflict ergiebt sich der Weg, den er jetzt zu wandern hat, bereitet nämlich seine Palingenesie sich vor, nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von Dem an unwiderruflich bestimmt ist. Hierauf beruht der hochernste, wichtige, feierliche und furchtbare Charakter der Todesstunde. Sie ist eine Krisis im stärksten Sinne des Wortes, — ein Weltgericht. (P. I, 238.)

Daß die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daseins überhaupt ausläuft, das Ethische sei, das bewährt sich durch die unleugbare Thatsache, daß bei Annäherung des Todes der Gedankengang des Menschen, gleichviel, ob er religiösen Dogmen angehangen habe oder nicht, eine moralische Richtung nimmt und er die Rechnung über seinen vollbrachten Lebenslauf durchaus in moralischer Rücksicht abzuschließen bemüht ist. (E. 261 fg.)

Nach dem Absterben des Willens kann der Tod des Leibes (der ja nur die Erscheinung des Willens ist, mit dessen Aufhebung er daher alle Bedeutung verliert) nun nichts Bitteres mehr haben, sondern ist sehr willkommen. (W. I, 462. H. 413.) Auch zeigt sich uns von hier aus wieder die ewige Gerechtigkeit. Was der Böse von allen Dingen am meisten fürchtet, das ist ihm gewiß; es ist der Tod. Dieser ist dem Besten zwar eben so gewiß; aber er ist ihm willkommen. Da alle Bosheit im heftigen und unbedingten Wollen des Lebens besteht, so ist Jedem, nach dem Maße seiner Bosheit oder Güte, der Tod bitter, oder leicht, oder erwünscht. Die Endlichkeit des individuellen Lebens ist ein Uebel oder eine Wohlthat, je nachdem der Mensch böse oder gut ist. (H. 413.)

9) Die in dem verschiedenen Verhalten gegen den Tod sich kundgebende Duplicität des Bewußtseins.

An unserer in verschiedenen Zeiten verschiedenen Gesinnung gegen den Tod zeigt sich deutlich die Duplicität des Bewußtseins. Es giebt Augenblicke, wo uns der Tod in fürchterlicher Gestalt erscheint. Zu andern Zeiten denken wir mit ruhiger Freude, ja mit Sehnsucht an den Tod. In der ersten Stimmung sind wir ganz vom zeitlichen Bewußtsein erfüllt, sind nichts als Erscheinungen in der Zeit; als solchen ist uns der Tod Vernichtung und als das größte Uebel mit Recht zu fürchten. In der andern Stimmung ist das bessere Bewußtsein lebendig und es freut sich mit Recht auf die Lösung des geheimnißvollen Bandes, durch welches es mit dem empirischen Bewußtsein in die Identität Eines Ichs verknüpft ist. Denn mit dem empirischen

Bewußtsein ist nicht nur Sündhaftigkeit, sondern auch alle Uebel und endlich der Tod nothwendig gesetzt. (W. 728 fg.)

10) Unterschied der Systeme in Hinsicht auf die Auffassung des Todes.

Obwohl alle Religionen und philosophischen Systeme hauptsächlich darauf gerichtet sind, über den Tod zu trösten, so ist doch der Grad, in welchem sie diesen Zweck erreichen, sehr verschieden, und allerdings wird eine Religion oder Philosophie viel mehr, als die andere, den Menschen befähigen, ruhigen Blickes dem Tod ins Angesicht zu sehen. Brahmanismus und Buddhaismus, die den Menschen lehren, sich als das Urwesen selbst, das Brahm, zu betrachten, welchem alles Entstehen und Vergehen wesentlich fremd ist, werden darin viel mehr leisten, als solche, welche ihn aus nichts gemacht sein und seine, von einem Andern empfangene Existenz wirklich mit der Geburt anfangen lassen. Dem entsprechend finden wir in Indien eine Zuversicht und eine Verachtung des Todes, von der man in Europa keinen Begriff hat. In Europa schwankt nach Allem, was über den Tod gelehrt worden, die Meinung häufig hin und her zwischen der Auffassung des Todes als absoluter Vernichtung und der Annahme, daß wir gleichsam mit Haut und Haar unsterblich seien. Beides ist gleich falsch. (W. II, 527 fg.)

Todesfurcht.

1) Ursprung der Todesfurcht.

Die Furcht vor dem Tode entspringt keineswegs aus der Erkenntniß, in welchem Fall sie das Resultat des erkannten Werthes des Lebens sein würde, sondern sie hat ihre Wurzel unmittelbar im Willen, aus dessen ursprünglichem Wesen, welches blinder Wille zum Leben ist, sie hervorgeht. Die Todesfurcht ist von aller Erkenntniß unabhängig; denn das Thier hat sie, obwohl es den Tod nicht kennt. Alles, was geboren wird, bringt sie schon mit auf die Welt. Diese Todesfurcht a priori ist aber eben nur die Kehrseite des Willens zum Leben, welcher wir Alle ja sind. Daher ist jedem Thiere, wie die Sorge für seine Erhaltung, so die Furcht vor seiner Zerstörung angeboren. Das Thier flieht, zittert und sucht sich zu verbergen, weil es lauter Wille zum Leben, als solcher aber dem Tode verfallen ist und Zeit gewinnen möchte. Eben so ist von Natur der Mensch. Das größte der Uebel, das Schlimmste, was überall gedroht werden kann, ist der Tod, die größte Angst Todesangst. Die hierin hervortretende gränzenlose Anhänglichkeit an das Leben kann nun aber nicht aus Erkenntniß und Ueberlegung entsprungen sein, vor der sie vielmehr thöricht erscheint, da es um den objectiven Werth des Lebens sehr mißlich steht, überdies ja das Leben jedenfalls bald enden muß. Jene mächtige Anhänglichkeit an das Leben ist mithin eine unvernünftige und blinde, nur daraus erklärlich, daß unser ganzes Wesen an sich

schon Wille zum Leben ist, und daß dieser Wille an sich und ursprünglich erkenntnißlos und blind ist. Die Erkenntniß hingegen, weit entfernt, der Ursprung jener Anhänglichkeit an das Leben zu sein, wirkt ihr sogar entgegen, indem sie die Werthlosigkeit desselben aufdeckt und hiedurch die Todesfurcht bekämpft. (W. II, 529 fg.) Dem Willen ist die Todesfurcht wesentlich, weil er Wille zum Leben ist, dessen ganzes Wesen im Drange nach Leben und Dasein besteht, dem die Erkenntniß nicht ursprünglich, sondern erst in Folge seiner Objectivation in animalischen Individuen beiwohnt. Wenn er nun mittelst ihrer den Tod als das Ende der Erscheinung, mit der er sich identificirt hat und also auf sie sich beschränkt sieht, ansichtig wird, sträubt sich sein ganzes Wesen mit aller Gewalt dagegen. (W. II, 533.) Im Individuum allein liegt das unmittelbare Bewußtsein; deshalb wähnt es sich von der Gattung verschieden, und darum fürchtet es den Tod. Der Wille zum Leben manifestirt sich in Beziehung auf das Individuum als Hunger und Todesfurcht, in Beziehung auf die Species als Geschlechtstrieb und leidenschaftliche Sorge für die Brut. (W. II, 552. 568 fg. 572.)

Beiläufig gesagt, mag die Todesfurcht zum Theil auch darauf beruhen, daß der individuelle Wille so ungern sich von seinem durch den Naturlauf ihm zugefallenen Intellect trennt, von seinem Führer und Wächter, ohne den er sich hülflos und blind weiß. (W. II, 571.)

Die Sichtbarkeit der Dinge, diese allein unschuldige Seite der Welt, die reine Vorstellung, in welcher die gesonderten und mannigfaltigen Formen, in denen der Wille sich manifestirt, so deutlich und bedeutungsvoll dastehen, dies alles ist so schön, daß es uns an's Dasein als an den Ort der Helle und Deutlichkeit fesseln muß; und wir schaudern vor dem Tode vielleicht hauptsächlich, weil er dasteht als die Finsterniß, aus der wir einst hervorgetreten, und in die wir nun zurückfallen. Aber, wann der Tod unsere Augen schließt, werden wir wahrscheinlich in einem Lichte stehen, von welchem unser Sonnenlicht nur der Schatten ist. (H. 413.)

2) Der höhere, die Todesfurcht überwindende Standpunkt.

Die das principium individuationis durchschauende Erkenntniß setzt uns in Stand, die Todesfurcht zu überwinden. (E. 273. W. I, 324—326. — Vergl. über die Durchschauung des principii individuationis: Individuation.) Wo das Gefühl uns hülflos preis giebt, kann die Vernunft eintreten und die widrigen Eindrücke desselben großentheils überwinden, indem sie uns auf einen höhern Standpunkt stellt, wo wir statt des Einzelnen nunmehr das Ganze im Auge haben. Darum könnte die philosophische Erkenntniß, daß Jeder nur als Erscheinung vergänglich, hingegen als Ding an sich zeitlos, also auch endlos ist, daß er nur als Erscheinung von den übrigen Dingen der Welt verschieden, als Ding an sich aber der Wille ist, der in Allem

erscheint und der vom Tode des Einzelnen nicht berührt wird, die Schrecken des Todes überwinden, in dem Maße, als im gegebenen Individuum die Reflexion Macht hätte über das unmittelbare Gefühl. (W. I, 333 fg.)

Jeder, dessen Geist nicht von der ganz gemeinen, schlechterdings nur auf Erkenntniß des Einzelnen beschränkten Art ist, jeder, der durch eine nur etwas höher potenzirte Fähigkeit auch blos anfängt, in den Einzelwesen ihr Allgemeines, ihre Ideen, zu erblicken, wird auch der Ueberzeugung, daß durch den Tod das innere Wesen des Individuums nicht mitgetroffen wird, daß überhaupt Entstehen und Vergehen nur ein oberflächliches Phänomen ist und keineswegs an die Wurzel der Dinge greift, in gewissem Grade theilhaft werden. In der That sind es auch nur die kleinen, beschränkten Köpfe, welche ganz ernstlich den Tod als ihre Vernichtung fürchten; aber vollends von den entschieden Bevorzugten bleiben solche Schrecken gänzlich fern. (W. II, 541 fg.)

3) Verächtlichkeit der Todesfurcht und Erhabenheit des Todesmuthes.

Wenn die Erkenntniß in der Bekämpfung der Todesfurcht über den Willen zum Leben siegt und demnach der Mensch dem Tode muthig und gelassen entgegengeht; so wird dies als groß und edel geehrt; wir feiern also dann den Triumph der Erkenntniß über den blinden Willen zum Leben, der doch der Kern unsers eigenen Wesens ist. Imgleichen verachten wir Den, in welchem die Erkenntniß in jenem Kampfe unterliegt, der daher dem Leben unbedingt anhängt. Wie könnte, läßt sich hier beiläufig fragen, die gränzenlose Liebe zum Leben und das Bestreben, es auf alle Weise so lange als möglich zu erhalten, als niedrig und verächtlich betrachtet werden, wenn dasselbe das mit Dank zu erkennende Geschenk gütiger Götter wäre? Und wie könnte sodann die Geringschätzung desselben groß und edel erscheinen? (W. II, 530 fg.)

Man könnte alle Todesfurcht zurückführen auf einen Mangel an derjenigen natürlichen, daher auch blos gefühlten Metaphysik, vermöge welcher der Mensch die Gewißheit in sich trägt, daß er in Allen, ja in Allem, eben so wohl existirt, wie in seiner eigenen Person, deren Tod ihm daher wenig anhaben kann. Eben aus dieser Gewißheit hingegen entsprünge demnach der heroische Muth, folglich aus derselben Quelle mit den Tugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe. Nur von diesem höherern Standpunkt aus läßt es sich erklären, weshalb Feigheit verächtlich, persönlicher Muth hingegern edel und erhaben erscheint; da von keinem niedrigern Standpunkt aus sich absehen läßt, weshalb ein endliches Individuum, welches sich selber Alles, ja sich selber die Grundbedingung zum Dasein der übrigen Welt ist, nicht der Erhaltung dieses Selbst alles Andere nachsetzen sollte. (P. II, 219 fg.)

Todesstrafe, s. unter Strafe: Maß der Strafe.

Toleranz.

1) Mittel zur Beförderung der Toleranz gegen fremde Individualität. (S. Geduld und Nachsicht.)

2) Mittel zur Beförderung der Toleranz gegen fremde Ansichten.

Um uns gegen fremde, der unsrigen entgegengesetzte Ansichten tolerant und beim Widerspruch geduldig zu machen, ist vielleicht nichts wirksamer, als die Erinnerung, wie häufig wir selbst über den selben Gegenstand successiv ganz entgegengesetzte Meinungen gehegt und solche bisweilen sogar in sehr kurzer Zeit wiederholt gewechselt haben. (P. II, 14 fg.)

3) Verwerflichkeit der Toleranz in der Litteratur. (S. Litteratur.)

Ton.

I. Der physische Ton.

1) Analogie der sieben Töne der Tonleiter mit den sechs Hauptfarben. (S. unter Farbe: Die Hauptfarben und ihr Schema.)

2) Was die Töne zum Stoff objectiver Anschauung und zur Bezeichnung der Begriffe eignet. (S. unter Sinne: Was hauptsächlich die Empfindungen des Gesichts und Gehörs zum Stoff der objectiven Anschauung eignet.)

3) Störende Einwirkung der Töne auf den Geist. (S. Lärm.)

4) Wirkung der Töne in der Musik. (S. Musik.)

5) Warum ein Ton, um hörbar zu sein, sechszehn Schwingungen in der Sekunde machen muß.

Daß ein Ton, um hörbar zu sein, wenigstens 16 Schwingungen in der Sekunde machen muß, scheint daran zu liegen, daß seine Schwingungen dem Gehörnerven mechanisch mitgetheilt werden müssen; indem die Empfindung des Hörens nicht, wie die des Sehens, eine durch bloßen Eindruck auf den Nerven hervorgerufene Erregung ist, sondern erfordert, daß der Nerv selbst hin und her gerissen werde. Dieses muß daher mit einer bestimmten Schnelle und Kürze geschehen, welche ihn nöthigt, kurz umzukehren, im scharfen Zickzack, nicht in gerundeter Biegung. Zudem muß Dies im Innern des Labyrinths und der Schnecke vor sich gehen, weil überall die Knochen der Resonanzboden der Nerven sind; die Lymphe jedoch, welche daselbst den Gehörnerven umgiebt, mildert, als unelastisch, die Gegenwirkung des Knochens. (P. II, 181 fg.)

6) Warum alle Töne des Nachts lauter schallen, als bei Tage. (S. unter Licht: Antagonismus zwischen Licht und Schall.)

II. Der gesellschaftliche Ton.

1) Der sogenannte gute Ton.

Die Gesellschaft hat, um die ächte, d. i. geistige Ueberlegenheit, welche sie nicht verträgt und die auch schwer zu finden ist, zu ersetzen, eine falsche, conventionelle, auf willkürlichen Satzungen beruhende und traditionell unter den höhern Ständen sich fortpflanzende, auch, wie die Parole, veränderliche Ueberlegenheit beliebig angenommen. Diese ist es, was der gute Ton, bon ton, fashionableness genannt wird. Wenn sie jedoch ein Mal mit der ächten in Collision geräth, zeigt sich ihre Schwäche. Zudem, quand le bon ton arrive, le bon sens se retire. (P. I, 447 fg.)

2) Der wahrhaft gute Ton.

Wenn man in der Gesellschaft nur erst den Aberglauben des ritterlichen Ehrenprincips los wäre (vergl. unter Ehre: eine Afterart der Ehre) und an Stelle der nach diesem geltenden Ueberlegenheit die geistige Ueberlegenheit das ihr gebührende Primat erlangte; so würde dies den wahren guten Ton herbeiführen und der wirklich guten Gesellschaft den Weg bahnen, wie sie ohne Zweifel in Athen, Korinth und Rom bestanden hat. Wer von dieser eine Probe wünscht, dem ist die Lectüre des Gastmahls des Xenophon zu empfehlen. (P. I, 407.)

Touristen, s. Nomadenleben.

Tradition, s. Schrift.

Trägheit.

1) Das Gesetz der Trägheit.

Das Gesetz der Trägheit, welches besagt, daß jeder Zustand, mithin sowohl die Ruhe eines Körpers, als auch seine Bewegung jeder Art unverändert, unvermindert, unvermehrt, fortdauern und selbst die endlose Zeit anhalten müsse, wenn nicht eine Ursache hinzutritt, welche sie verändert oder aufhebt, ist ein Korollarium des Gesetzes der Causalität, gehört eben darum zu den Erkenntnissen a priori und ist über allen Zweifel erhaben. (S. 42 fg.) Das Gesetz der Trägheit fließt unmittelbar aus dem der Causalität, ja, ist eigentlich nur dessen Kehrseite. „Jede Veränderung wird durch eine Ursache herbeigeführt" sagt das Gesetz der Causalität; „wo keine Ursache hinzukommt, tritt keine Veränderung ein" sagt das Gesetz der Trägheit. Daher würde eine Thatsache, die dem Gesetz der Trägheit widerspräche, geradezu auch dem der Causalität, d. h. dem a priori Gewissen, widersprechen und uns eine Wirkung ohne Ursache zeigen. (S. Vorrede XXIV fg.)

Die von Kant entdeckte Idealität der Zeit ist eigentlich schon in dem, der Mechanik angehörenden Gesetze der Trägheit enthalten. Denn was dieses besagt, ist im Grunde, daß die bloße Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag; daher sie, für sich und allein, an der Ruhe oder Bewegung eines Körpers nichts ändert. Die absolute Unwirksamkeit der Zeit ist es, die im Mechanischen als Gesetz der Trägheit auftritt. (P. II, 41 fg.)

2) Verwandtschaft der Gewohnheit mit der Trägheit. (S. Gewohnheit.)

Tragödie, s. Trauerspiel.

Transscendent, s. Immanent.

Transscendental.

1) Transscendentale Erkenntniß.

Transscendentale Erkenntniß ist diejenige Erkenntniß, welche das in aller Erfahrung irgend Mögliche vor aller Erfahrung bestimmt und feststellt, eben dadurch aber die Erfahrungswelt überhaupt zu einem bloßen Gehirnphänomen herabsetzt. (G. 44. P. I, 88.) Sie bildet also den aprioriſchen Theil der menschlichen Erkenntniß und ist mit transscendenter Erkenntniß nicht zu verwechseln. (Vergl. Immanent.)

2) Transscendentalphilosophie.

Transscendentalphilosophie ist die Lehre von dem in unserm erkennenden Bewußtsein enthaltenen Formalen, als einem solchen, und von der dadurch herbeigeführten Beschränkung, vermöge welcher die Erkenntniß der Dinge an sich uns unmöglich ist, indem die Erfahrung nichts, als bloße Erscheinungen liefern kann. Transscendental ist die Philosophie, welche sich zum Bewußtsein bringt, daß die ersten und wesentlichsten Gesetze dieser sich uns darstellenden Welt in unserm Gehirn wurzeln und dieserhalb a priori erkannt werden. (P. I, 88. fg. W. I, 204.) Transscendentalphilosophie ist jede Philosophie, welche davon ausgeht, daß ihr nächster und unmittelbarer Gegenstand nicht die Dinge seien, sondern allein das menschliche Bewußtsein von den Dingen, welches daher nirgends außer Acht und Rechnung gelassen werden dürfe. (P. II, 9 fg.)

Trauerspiel.

1) Das Trauerspiel als der Gipfel der Dichtkunst.

Das Trauerspiel ist, sowohl in Hinsicht auf die Größe der Wirkung, als auf die Schwierigkeit der Leistung, als der Gipfel der Dichtkunst anzusehen und ist dafür anerkannt. (W. I, 298. Vergl. unter Drama: Drei Stufen des Dramas.)

Es gehört zu den gangbaren Irrthümern, daß es leichter sei, eine gute Tragödie, als eine gute Komödie zu schreiben. (P. II, 64.)

2) Tendenz und Wirkung des Trauerspiels.

Die eigenthümliche Tendenz und Wirkung des Trauerspiels ist, durch Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens, im Zuschauer den Geist der Resignation, das Abwenden des Willens vom Leben hervorzurufen. (W. II, 495 fg.) Im Trauerspiel wird uns der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und der rettungslose Fall der Gerechten und Unschuldigen vorgeführt. Hierin liegt ein bedeutsamer Wink über die Verkehrtheit des Daseins und die Aufforderung zur Abwendung von demselben. Es ist der Widerstreit des Willens mit sich selbst, welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Objectität, am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt. (W. I, 298 fg.; II, 493.) Darstellung eines großen Unglücks ist dem Trauerspiel allein wesentlich. (W. I, 300.) Hingegen beruht die Forderung der sogenannten poetischen Gerechtigkeit auf gänzlichem Verkennen des Wesens des Trauerspiels. S. unter Gerechtigkeit: Die poetische Gerechtigkeit.)

Furcht und Mitleid, in deren Erregung Aristoteles den letzten Zweck des Trauerspiels setzt, können nicht Zweck, sondern nur Mittel sein. Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben bleibt die wahre Tendenz des Trauerspiels, der letzte Zweck der absichtlichen Darstellung der Leiden der Menschheit, und ist es mithin auch da, wo diese resignirte Erhebung des Geistes nicht am Helden selbst gezeigt, sondern blos im Zuschauer angeregt wird. (W. II, 495 fg.)

3) Behandlungsart des Trauerspiels.

Die vielen verschiedenen Wege, auf welchen vom Dichter das in der Tragödie darzustellende große Unglück herbeigeführt wird, lassen sich unter drei Artbegriffe bringen. Es kann nämlich geschehen durch außerordentliche, an die äußersten Gränzen der Möglichkeit streifende Bosheit eines Charakters, welcher der Urheber des Unglücks wird, wie z. B. Richard III, Jago im „Othello", Franz Moor u. s. w. Es kann ferner geschehen durch blindes Schicksal, d. i. Zufall und Irrthum, wie im König Oedipus des Sophokles, in den Trachinerinnen, überhaupt in den meisten Tragödien der Alten, unter den Neuern in „Romeo und Julie", „Tankred", „Braut von Messina". Das Unglück kann aber endlich auch herbeigeführt werden durch die bloße Stellung der Personen gegen einander, durch die Verhältnisse. Charaktere, wie sie in moralischer Hinsicht gewöhnlich sind, unter Umständen, wie sie häufig eintreten, sind nämlich so gegen einander gestellt, daß ihre Lage sie zwingt, sich gegenseitig, wissend und sehend, das größte Unheil zu bereiten, ohne daß dabei das Unrecht auf einer Seite ganz allein sei. Diese letztere Art ist den beiden andern weit vorzuziehen. Die Ausführung

in dieser letzteren Art hat aber auch die größte Schwierigkeit. Ein vollkommenes Muster dieser Art ist „Clavigo". (W. I, 300 fg.)

4) Worauf das Gefallen am Trauerspiel beruht.

Unser Gefallen am Trauerspiel gehört nicht dem Gefühl des Schönen, sondern dem des Erhabenen an; ja, es ist der höchste Grad dieses Gefühls. Denn, wie wir beim Anblick des Erhabenen in der Natur uns vom Interesse des Willens abwenden, um uns rein anschauend zu verhalten; so wenden wir bei der tragischen Katastrophe uns vom Willen zum Leben selbst ab. Gerade dadurch aber werden wir inne, daß alsdann noch etwas Anderes an uns übrig bleibt, was wir durchaus nicht positiv erkennen können, sondern blos negativ, als Das, was nicht das Leben will. Im Augenblick der tragischen Katastrophe wird uns deutlicher, als jemals, die Ueberzeugung, daß das Leben ein schwerer Traum sei, aus dem wir zu erwachen haben. Insofern ist die Wirkung des Trauerspiels analog der des dynamisch Erhabenen, indem es, wie dieses, uns über den Willen und sein Interesse hinaushebt und uns so umstimmt, daß wir am Anblick des ihm geradezu Widerstrebenden Gefallen finden. Was allem Tragischen, in welcher Gestalt es auch auftritt, den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt, ist das Aufgehen der Erkenntniß, daß die Welt, das Leben kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht werth sei. Darin besteht der tragische Geist; er leitet demnach zur Resignation hin. (W. II, 493 fg. 722.)

5) Vorzug des in hoher Sphäre spielenden Trauerspiels vor dem bürgerlichen Trauerspiel.

Die Griechen nahmen zu Helden des Trauerspiels durchgängig königliche Personen, die Neuern meistentheils auch. Nun ist zwar das in niedrigerer Sphäre spielende bürgerliche Trauerspiel keineswegs unbedingt zu verwerfen. Personen von großer Macht und Ansehen sind jedoch deswegen zum Trauerspiel die geeignetsten, weil das Unglück, an welchem wir das Schicksal des Menschenlebens erkennen sollen, eine hinreichende Größe haben muß, um dem Zuschauer, wer er auch sei, als furchtbar zu erscheinen. Den bürgerlichen Personen fehlt es an Fallhöhe. (W. II, 498. H. 372.)

6) Vergleichung des Trauerspiels der Alten mit dem der Neuern. (S. die Alten.)

7) Zweck des Chors im Trauerspiel.

Der ästhetische Zweck des Chors im Trauerspiel ist erstlich, daß neben der Ansicht, welche die vom Sturme der Leidenschaften erschütterten Hauptpersonen von den Sachen haben, auch die der ruhigen, antheilslosen Besonnenheit zur Sprache komme, und zweitens, daß die wesentliche Moral des Stücks, welche in concreto die Handlung desselben successive darlegt, zugleich auch als Reflexion über diese, in abstracto, folglich kurz, ausgesprochen werde. (P. 471.)

8 Widerlegung einer modernen Ansicht vom Trauerspiel.

Der „Kampf des Menschen mit dem Schicksal", welchen unsere faden, hohlen, süßlichen, modernen Aesthetiker als das allgemeine Thema des Trauerspiels aufstellen, hat zu seiner Voraussetzung die Freiheit des Willens, diese Marotte aller Ignoranten, und dazu wohl auch noch den kategorischen Imperativ, dessen moralische Zwecke, oder Befehle, dem Schicksale zum Trotz, nun durchgesetzt werden sollen. Jenes vorgebliche Thema des Trauerspiels ist schon darum ein lächerlicher Begriff, weil es der Kampf mit einem unsichtbaren Gegner, einem Kämpen in der Nebelkappe wäre, gegen den daher jeder Schlag ins Leere geführt würde und dem man sich in die Arme würfe, indem man ihm ausweichen wollte. Dazu kommt, daß das Schicksal allgewaltig ist, daher mit ihm zu kämpfen die lächerlichste aller Vermessenheiten wäre. (P. II, 470.)

9) Gegensatz zwischen Trauerspiel und Lustspiel. (S. Lustspiel.)

Traum.

1) Kriterium zur Unterscheidung des Traumes von der Wirklichkeit.

Nach Kant unterscheidet der Zusammenhang der Vorstellungen unter sich nach dem Gesetze der Causalität das Leben vom Traum. Dies ist nicht richtig; denn auch im Traume hängt alles Einzelne eben so nach dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestalten zusammen, und dieser Zusammenhang bricht blos ab zwischen dem Leben und dem Traume und zwischen den einzelnen Träumen. (W. I, 19.) Auch im Traum, so lange er nicht abbricht, behauptet das Gesetz der Causalität sein Recht, nur daß ihm oft ein unmöglicher Stoff untergeschoben wird. (G. 89.)

Das allein sichere Kriterium zur Unterscheidung des Traumes von der Wirklichkeit ist kein anderes, als das ganz empirische des Erwachens, durch welches der Causalzusammenhang zwischen den geträumten Begebenheiten und denen des wachen Lebens ausdrücklich und fühlbar abgebrochen wird. (W. I, 19 fg.)

Obwohl aber die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geschieden sind, daß sie in den Zusammenhang der Erfahrung, welcher durch dasselbe stetig geht, nicht mit eingreifen, und das Erwachen diesen Unterschied bezeichnet; so gehört ja doch eben jener Zusammenhang der Erfahrung (nach dem Satz vom Grunde) schon dem wirklichen Leben als seine Form an, und der Traum hat eben so auch in sich einen Zusammenhang (nach dem Satz vom Grunde) aufzuweisen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurtheilung außerhalb beider an, so findet sich in ihrem Wesen kein bestimmter Unterschied, und man ist genöthigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum sei. (W. I, 21. Vergl. unter Leben: Verwandtschaft zwischen Leben und Traum.)

2) Urſache des Eintritts der Träume.

Dem Satz vom Grunde als dem ausnahmsloſen Princip der Abhängigkeit und Bedingtheit aller irgend für uns vorhandenen Gegenſtände müſſen auch die Träume hinſichtlich ihres Eintritts unterworfen ſein. Es frägt ſich daher, auf welche Weiſe. Das Charakteriſtiſche des Traumes iſt die ihm weſentliche Bedingung des Schlafs. Demnach wird der Eintritt, mithin auch der Stoff des Traumes zuvörderſt nicht durch äußere Eindrücke auf die Sinne herbeigeführt, von einzelnen Fällen abgeſehen, wo bei leichtem Schlummer äußere Sinneseindrücke Einfluß auf den Traum erlangt haben. Aber auch nicht durch die Gedankenaſſociation werden die Träume herbeigeführt. Denn ſchon die erſten Traumbilder des Einſchlafenden ſind ſtets ohne irgend einen Zuſammenhang mit den Gedanken, unter denen er eingeſchlafen iſt, ja, ſie ſind dieſen auffallend heterogen. Da nun alſo bei der Entſtehung der Träume dem Gehirne ſowohl die Erregung von außen, durch die Sinne, als die von innen, durch die Gedanken, abgeſchnitten iſt; ſo bleibt nur die Annahme übrig, daß daſſelbe irgend eine rein phyſiologiſche Erregung dazu, aus dem Innern des Organismus, erhalte. Beim Einſchlafen nämlich, als wo die äußern Eindrücke zu wirken aufhören und auch die Regſamkeit der Gedanken im Innern des Senſoriums allmälig erſtirbt, da werden jene ſchwachen, im wachen Zuſtande nicht wahrgenommenen Eindrücke, die aus dem innern Nervenheerde des organiſchen Lebens heraufdringen, imgleichen jede geringe Modification des Blutumlaufs, da ſie ſich den Gefäßen des Gehirns mittheilt, fühlbar. Hier alſo muß die Urſache der Entſtehung und auch die durchgängige nähere Beſtimmung jener beim Einſchlafen aufſteigenden Traumgeſtalten liegen, und nicht weniger die der im tiefen Schlaf ſich erhebenden, dramatiſchen Zuſammenhang habenden Träume. Wie alle Sinnesnerven ſowohl von innen, als von außen zu ihren eigenthümlichen Empfindungen erregt werden können, auf gleiche Weiſe kann auch das Gehirn durch Reize, die aus dem Innern des Organismus kommen, beſtimmt werden, ſeine Function der Anſchauung raumerfüllender Geſtalten zu vollziehen; wo dann die ſo entſtandenen Erſcheinungen gar nicht zu unterſcheiden ſein werden von den durch Empfindungen in den Sinnesorganen veranlaßten, welche durch äußere Urſachen hervorgerufen wurden. (P. I, 250 fg. 321.)

3) Der phyſiologiſche Vorgang im Gehirn beim Träumen.

Die Art der Verwandtſchaft, welche zwiſchen der Urſache oder Veranlaſſung des Traumes (jenen ſchwachen Nachhällen gewiſſer Vorgänge im Innern des Organismus, welche bis zum Gehirn hinauf dringen) und ſeinem davon beeinflußten Inhalt ſtattfindet, bleibt uns ein Geheimniß. Noch räthſelhafter aber iſt der phyſiologiſche Vorgang im Gehirn ſelbſt, worin eigentlich das Träumen beſteht. Der Schlaf nämlich iſt die Ruhe des Gehirns, der Traum dennoch eine gewiſſe

Thätigkeit derselben; sonach müssen wir, damit kein Widerspruch entstehe, jene für eine nur relative und diese für eine irgendwie limitirte und nur partielle erklären. In welchem Sinne nun sie dieses sei, ob den Theilen des Gehirns, oder dem Grad seiner Erregung, oder der Art seiner innern Bewegung nach, und wodurch eigentlich sie sich vom wachen Zustande unterscheide, wissen wir nicht. (P. I, 252 fg.)

Folgende Hypothese hat große Wahrscheinlichkeit. Da das Gehirn während des Schlafs seine Anregung zur Anschauung räumlicher Gestalten von innen, statt, wie beim Wachen, von außen erhält; so muß diese Einwirkung dasselbe in einer, der gewöhnlichen, von den Sinnen kommenden, entgegengesetzten Richtung treffen. In Folge hievon nimmt nun auch seine ganze Thätigkeit, also die innere Vibration oder Wallung seiner Fibern, eine der gewöhnlichen entgegengesetzte Richtung, gerät gleichsam in eine antiperistaltische Bewegung. Statt daß sie nämlich sonst in der Richtung der Sinneseindrücke, also von den Sinnesnerven zum Innern des Gehirns vor sich geht, wird sie jetzt in umgekehrter Richtung und Ordnung, dadurch aber mitunter von andern Theilen, vollzogen, so daß jetzt zwar wohl nicht die untere Gehirnfläche, statt der oberen, aber vielleicht die weiße Marksubstanz, statt der grauen Kortikalsubstanz, und vice versa fungiren muß. Das Gehirn arbeitet also jetzt wie umgekehrt. Durch diese Hypothese läßt sich die so merkwürdige Lebendigkeit und Leibhaftigkeit der Traumanschauung begreiflich machen, nämlich daraus, daß die aus dem Innern kommende und vom Centro ausgehende Anregung der Gehirnthätigkeit, welche eine der gewöhnlichen Richtung entgegengesetzte befolgt, endlich ganz durchdringt, also zuletzt sich bis auf die Nerven der Sinnesorgane erstreckt, welche nunmehr von innen, wie sonst von außen erregt, in wirkliche Thätigkeit gerathen. (P. I, 265 fg.)

Weil bei diesem Hergang die Sinnesnerven das Letzte sind, was in Thätigkeit geräth; so kann es kommen, daß diese erst angefangen hat und noch im Gange ist, wenn das Gehirn bereits aufwacht, d. h. die Traumanschauung mit der gewöhnlichen vertauscht. Alsdann werden wir, so eben erwacht, etwa Töne, z. B. Stimmen, Klopfen an der Thür u. s. w. mit einer Deutlichkeit und Objectivität, die es der Wirklichkeit vollkommen und ohne Abzug gleichthut, vernehmen. (P. I, 267.)

4) Das Traumorgan.

Für das den Träumen zu Grunde liegende Vermögen zur anschaulichen Vorstellung raumerfüllender Gegenstände und zum Vernehmen und Verstehen von Stimmen jeder Art, Beides ohne die äußere Anregung der Sinnesempfindungen, wäre die bezeichnendste Benennung der von den Schotten für eine besondere Art seiner Aeußerung gewählte Ausdruck second sight, das zweite Gesicht. Denn die Fähigkeit zu träumen ist in der That ein zweites, nämlich nicht, wie das erste, durch die äußern Sinne vermitteltes Anschauungsvermögen. Da jedoch

der Ausdruck zweites Gesicht bereits eine besondere Art der Aeußerung des genannten Vermögens bezeichnet, so bleibt für die Bezeichnung der ganzen Gattung keine passendere Benennung übrig, als die des Traumorgans, als welche die ganze in Rede stehende Anschauungsweise durch diejenige Aeußerung derselben bezeichnet, die Jedem bekannt und geläufig ist. (P. I, 253 fg.)

Das Traumorgan ist das selbe mit dem Organ des wachen Bewußtseins und Anschauens der Außenwelt, nur gleichsam vom andern Ende angefaßt und in umgekehrter Ordnung gebraucht. (P. I, 266. Vergl.: Der physiologische Vorgang im Gehirn beim Träumen.) Das Traumorgan ist es, wodurch die somnambule Anschauung, das Hellsehen, das zweite Gesicht und die Visionen jeder Art vollzogen werden. (P. I, 267.)

Die Erfahrung lehrt, daß die Function des Traumorgans, welche in der Regel den leichteren, gewöhnlichen, oder aber den tiefern, magnetischen Schlaf zur Bedingung ihrer Thätigkeit hat, ausnahmsweise auch bei wachem Gehirn zur Ausübung gelangen kann. Alsdann stehen Gestalten vor uns, die denen, welche durch die Sinne ins Gehirn kommen, so täuschend gleichen, daß sie mit diesen verwechselt und dafür gehalten werden, bis sich ergiebt, daß sie nicht Glieder des Zusammenhangs der Erfahrung sind. Einer so sich darstellenden Gestalt nun wird, je nach Dem, worin sie ihre entferntere Ursache hat, der Name einer Hallucination, einer Vision, eines zweiten Gesichts, oder einer Geistererscheinung zukommen. Denn ihre nächste Ursache muß allemal im Innern des Organismus liegen. (P. I, 290 fg.)

5) Unterschied zwischen Träumen und Phantasiebildern.

Die Träume für bloße Phantasiebilder ausgeben zu wollen, zeugt von Mangel an Besinnung; denn offenbar sind sie von diesen verschieden. Phantasiebilder sind schwach, matt, unvollständig, einseitig und so flüchtig, daß man das Bild eines Abwesenden kaum einige Sekunden gegenwärtig zu erhalten vermag, und sogar das lebhafteste Spiel der Phantasie hält keinen Vergleich aus mit jener handgreiflichen Wirklichkeit, die der Traum uns vorführt. Unsere Darstellungsfähigkeit im Traum übertrifft die unserer Einbildungskraft himmelweit; jeder anschauliche Gegenstand hat im Traum eine Wahrheit, Vollendung, consequente Allseitigkeit bis zu den zufälligsten Eigenschaften herab, wie die Wirklichkeit selbst, von der die Phantasie himmelweit entfernt bleibt. Es ist ganz falsch, dies daraus erklären zu wollen, daß die Bilder der Phantasie durch den gleichzeitigen Eindruck der realen Außenwelt gestört und geschwächt würden; denn auch in der tiefsten Stille der Nacht vermag die Phantasie nichts der objectiven Anschaulichkeit und Leibhaftigkeit des Traumes irgend nahe Kommendes hervorzubringen. Zudem sind die Phantasiebilder stets durch die Gedankenassociation oder durch Motive herbeigeführt und vom Bewußtsein ihrer Willkürlichkeit

begleitet. Der Traum hingegen steht da als ein völlig Fremdes, sich, wie die Außenwelt, ohne unser Zuthun, ja wider unsern Willen Aufdringendes. Dies Alles beweist, daß der Traum eine ganz eigenthümliche Function unsers Gehirns und durchaus verschieden ist von der bloßen Einbildungskraft und ihrer Rumination. (P. I, 244—246.)

Da wir im Traume selbst noch uns abwesende Dinge durch die Phantasie vorstellen, die Phantasie also während des Traumes noch disponibel ist, so kann sie nicht selbst das Medium oder Organ des Traumes sein. (P. I, 246.)

Das Phantasiebild (im Wachen) ist immer blos im Gehirn; denn es ist nur die, wenn auch modificirte Reminiscenz einer früheren, materiellen, durch die Sinne geschehenen Erregung der anschauenden Gehirnthätigkeit. Das Traumgesicht hingegen ist nicht blos im Gehirn, sondern auch in den Sinnesnerven und ist entstanden in Folge einer materiellen, gegenwärtig wirksamen, aus dem Innern kommenden und das Gehirn durchdringenden Erregung derselben. (P. I, 266.)

6) Aehnlichkeit des Traumes mit dem Wahnsinn.

Was das träumende Bewußtsein vom wachen hauptsächlich unterscheidet, ist der Mangel an Gedächtniß, oder vielmehr an zusammenhängender, besonnener Rückerinnerung. Wir träumen uns in wunderliche, ja unmögliche Lagen und Verhältnisse, ohne daß es uns einfiele, nach den Relationen derselben zum Abwesenden und den Ursachen ihres Eintritts zu forschen; wir vollziehen ungereimte Handlungen, weil wir des ihnen Entgegenstehenden nicht eingedenk sind. Wir träumen uns in vergangene Zeiten zurück, weil alle seitdem eingetretenen Veränderungen und Umgestaltungen vergessen sind. Auf diesem Mangel an Gedächtniß beruht eben die Aehnlichkeit des Traumes mit dem Wahnsinn, welcher im Wesentlichen auf eine gewisse Zerrüttung des Erinnerungsvermögens zurückzuführen ist. (Vergl. Wahnsinn.) Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich daher der Traum als ein kurzer Wahnsinn, der Wahnsinn als ein langer Traum bezeichnen. (P. I, 246.)

Es giebt keine Geisteskraft, die sich im Traume nie thätig erwiese: dennoch zeigt der Verlauf desselben, wie auch unser eigenes Benehmen darin, oft außerordentlichen Mangel an Urtheilskraft, imgleichen an Gedächtniß. (P. I, 253.)

7) Das Wahrträumen.

Nicht immer sind die Gegenstände des Traumes illusorisch; denn es giebt auch einen Zustand, in welchem wir zwar schlafen und träumen, jedoch eben nur die uns umgebende Wirklichkeit selbst träumen. Dieser Zustand ist vom Wachen viel weniger zu unterscheiden, als der gewöhnliche Traum. Beim Erwachen aus einem Traum dieser Art geht blos eine subjective Veränderung mit uns vor, welche darin besteht, daß wir plötzlich eine Umwandlung des Organs unserer Wahr-

nehmung spüren. Diese Art des Träumens ist Das, was man Schlafwachen genannt hat; nicht etwa, weil es ein Mittelzustand zwischen Schlafen und Wachen ist, sondern weil es als ein Wachwerden im Schlafe selbst bezeichnet werden kann. Es wäre besser ein Wahrträumen zu nennen.

Diese Art des Träumens, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, daß man die nächste gegenwärtige Wirklichkeit träumt, erhält bisweilen eine Steigerung dadurch, daß der Gesichtskreis des Träumenden sich über die nächste Umgebung hinaus erweitert. Belege des Wahrträumens sind die Wahrnehmungen der Nachtwandler und der Somnambulen jeder Art. (P. I, 254—265.)

Das Wahrträumen, welches schon im gewöhnlichen nächtlichen Schlaf eintreten kann, erstreckt sich in seltenern Fällen schon über die gegenwärtige nächste Umgebung hinaus, nämlich bis jenseits der nächsten Scheidewände. Diese Erweiterung des Gesichtskreises kann nun aber auch sehr viel weiter gehen und zwar nicht nur dem Raum, sondern sogar der Zeit nach. Den Beweis davon geben uns die hellsehenden Somnambulen, welche, in der Periode der höchsten Steigerung ihres Zustandes, jeden beliebigen Ort, auf den man sie hinlenkt, sofort in ihre anschauende Traumwahrnehmung bringen und die Vorgänge daselbst richtig angeben können, bisweilen aber sogar vermögen, das noch gar nicht Vorhandene, sondern noch im Schooße der Zukunft Liegende vorher zu verkündigen. Denn alles Hellsehen ist durchaus nichts Anderes, als ein Wahrträumen. (P. I, 267 fg.)

8) Die prophetischen Träume.

Das anhaltende und zusammenhängende Wahrträumen, welches durch den somnambulen Schlaf möglich wird, weil dieser ein ungleich tieferer, vollkommnerer, als der gewöhnliche ist, und deshalb das Traumorgan zur Entwicklung seiner ganzen Fähigkeit gelangen läßt, findet wahrscheinlich bisweilen auch im gewöhnlichen Schlafe Statt, aber gerade nur dann, wann er so tief ist, daß wir nicht unmittelbar aus ihm erwachen. Die Träume, aus denen wir erwachen, sind hingegen die des leichtern Schlafes; sie sind aus blos somatischen, dem eigenen Organismus angehörigen Ursachen entsprungen, daher ohne Beziehung zur Außenwelt. Daß es jedoch hievon Ausnahmen giebt, beweisen die Träume, welche die unmittelbare Umgebung des Schlafenden darstellen. Jedoch auch von Träumen, die das in der Ferne Geschehende, ja das Zukünftige verkündigen, giebt es ausnahmsweise eine Erinnerung, und zwar hängt diese davon ab, daß wir unmittelbar aus einem solchen Traum erwachen. Am öftersten bewähren sich als prophetisch solche Träume, welche sich auf den Gesundheitszustand des Träumenden beziehen. Nächstdem werden auch äußere Unfälle, wie Feuersbrünste, Pulverexplosionen, Schiffbrüche, besonders aber Todesfälle, bisweilen durch Träume angekündigt. Zur Zurückführung der prophetischen Träume auf ihre nächste Ursache bietet sich uns der Umstand dar, daß

sowohl vom natürlichen, als auch vom magnetischen Somnambulismus und seinen Vorgängen bekanntlich keine Erinnerung im wachen Bewußtsein Statt findet, wohl aber bisweilen eine solche in die Träume des natürlichen, gewöhnlichen Schlafes, deren man sich nachher wachend erinnert, übergeht; so daß alsdann der Traum das Verbindungsglied, die Brücke wird zwischen dem somnambulen und dem wachen Bewußtsein. Diesem also gemäß müssen wir die prophetischen Träume zunächerst Dem zuschreiben, daß im tiefen Schlafe das Träumen sich zu einem somnambulen Hellsehen steigert. Da nun aber aus Träumen dieser Art in der Regel kein unmittelbares Erwachen und eben deshalb keine Erinnerung Statt findet; so sind die, eine Ausnahme hievon machenden und also das Kommende unmittelbar und sensu proprio vorbildenden Träume, welche (von Artemidoros im Oneirokritikon) die theorematischen genannt werden, die allerseltensten. Hingegen wird aber von einem Traume solcher Art, wenn sein Inhalt dem Träumenden sehr angelegen ist, dieser sich eine Erinnerung dadurch zu erhalten im Stande sein, daß er sie in den Traum des leichtern Schlafes, aus dem sich unmittelbar erwachen läßt, hinübernimmt; jedoch kann dann nachdem nicht unmittelbar, sondern nur mittelst Uebersetzung des Traumes in eine Allegorie geschehen, in deren Gewand gehüllt nunmehr der [illegible] prophetische Traum ins wachende Bewußtsein gelangt, wo er [illegible] dann noch der Auslegung, Deutung bedarf. Von der [illegible] andere und häufigere Art der fatidiken Träume, die [illegible] (P. I, 268—271.

Unterschied zwischen dem Traum und den ihm verwandten Erscheinungen.

Traum, somnambules Wahrnehmen, Hellsehen, Vision, Zweites Gesicht und Geistersehen sind nahe verwandte Erscheinungen. Das Gemeinsame derselben ist, daß wir, ihnen verfallen, eine sich objectiv darstellende Anschauung durch ein ganz anderes Organ, als im gewöhnlichen wachen Zustande, erhalten; nämlich nicht durch die äußern Sinne, dennoch aber ganz genau und eben so, wie mittelst dieser. Was sie hingegen von einander unterscheidet, ist die Verschiedenheit ihrer Beziehung zu der durch die Sinne wahrnehmbaren, empirisch-realen Außenwelt. Diese nämlich ist beim Traum in der Regel gar keine und sogar bei den seltenen fatidiken Träumen doch meistens nur eine mittelbare und entfernte, sehr selten eine directe. Hingegen ist jene Beziehung bei der somnambulen Wahrnehmung und dem Hellsehen, wie auch beim Nachtwandeln, eine unmittelbare und ganz richtige, bei der Vision und dem Geistersehen eine problematische. (P. I, 289 fg.)

Was den gewöhnlichen, nächtlichen Traum vom Hellsehen, oder dem Schlafwachen überhaupt, unterscheidet, ist erstlich die Abwesenheit des dem letztern eigenthümlichen, als Wahrträumen sich kundgebenden Verhältnisses zur Außenwelt, also zur Realität (vergl. Wahrträumen); zweitens, daß sehr oft eine Erinnerung von ihm ins Wachen

übergeht, während aus dem somnambulen Schlaf eine solche nicht stattfindet. (P. I, 268.)

Traumdeutung.

Der keineswegs zufällige, oder angekünstelte, sondern dem Menschen natürliche Hang, über die Bedeutung gehabter Träume zu grübeln, hat seinen Grund in dem Glauben, daß es prophetische, fatidike Träume giebt, und daß die in das Gewand der Allegorie gehüllten Träume von dieser Art seien. (Vergl. unter Traum: Die prophetischen Träume.) Aus diesem Hange entsteht nun, wenn er gepflegt und methodisch ausgebildet wird, die Oneiromantik. Allein diese fügt die Voraussetzung hinzu, daß die Vorgänge im Traume eine feststehende, ein für alle Mal geltende Bedeutung hätten, über welche sich daher ein Lexikon machen ließe. Solches ist aber nicht der Fall. Vielmehr ist die Allegorie dem jedesmaligen Object und Subject des dem allegorischen Traume zum Grunde liegenden theorematischen Traumes eigens und individuell angepaßt. Daher eben ist die Auslegung der allegorischen fatidiken Träume größtentheils so schwer, daß wir sie meistens erst, nachdem ihre Verkündigung eingetroffen ist, verstehen, dann aber die ganz eigenthümliche, dem Träumenden sonst völlig fremde, dämonische Schalkhaftigkeit des Witzes, mit welchem die Allegorie angelegt und ausgeführt worden, bewundern müssen. (P. I, 271 fg.)

Treue. Treulosigkeit, s. unter Lüge: Vertragsbruch, Betrug und Verrath.

Triebfedern.

1) Die drei Grundtriebfedern der menschlichen Handlungen. (S. Handlung.)

2) Antimoralische Triebfedern. (S. Moralisch. Moralität.)

3) Die allein ächte moralische Triebfeder. (S. Mitleid, und: Moralisch. Moralität.)

Tropen.

Daß nicht nur alle Evidenz, sondern auch alles wahre und ächte Verständniß der Dinge anschaulich ist, dies bezeugen schon die unzähligen tropischen Ausdrücke in allen Sprachen, als welche sämmtlich Bestrebungen sind, alles Abstracte auf ein Anschauliches zurückzuführen. (P. II, 50.)

Tugend. Tugendhaft.

1) Verschiedenheit des antiken und des christlichen Begriffes der Tugend.

Die Alten verstanden unter Tugend, virtus, αρετη, jede Trefflichkeit, jede an sich selbst lobenswerthe Eigenschaft, sie mochte moralisch,

oder intellectuell, ja, allenfalls blos körperlich sein. Nachdem aber das Christenthum die Grundtendenz des Lebens als eine moralische nachgewiesen hatte, wurden unter dem Begriff der Tugend nur noch die moralischen Vorzüge gedacht. Inzwischen findet man den frühern Sprachgebrauch noch bei den älteren Latinisten, wie auch im Italienischen, wo ihn zudem der bekannte Sinn des Wortes virtuoso bezeugt. — Hieraus erklärt es sich, warum in der Ethik der Alten von Tugenden und Lastern geredet wird, welche in der unserigen keine Stelle finden. (P. II, 220 fg.)

2) Quelle der ächten Tugend.

Durch begriffliche Moral und abstracte Erkenntniß überhaupt kann keine ächte Tugend bewirkt werden; sondern diese muß aus der intuitiven Erkenntniß entspringen, welche im fremden Individuo das selbe Wesen erkennt, wie im eigenen. (W. I, 434. Vergl. unter Individuation: Die im principio individuationis befangene Erkenntniß im Gegensatz zu der es durchschauenden.)

Die ächte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehen zwar von Erkenntniß aus, aber nicht von abstracter Erkenntniß, sondern von unmittelbarer, intuitiver, die nicht wegzuräsonniren und nicht anzuräsonniren ist, von einer Erkenntniß, die, eben weil sie nicht abstract ist, sich auch nicht mittheilen läßt, sondern Jedem selbst aufgehen muß, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menschen. (W. I, 437: II, 83. — Vergl. unter Anschauung: Bedeutung der Anschauung für die Erkenntniß u. s. w.)

Mit der Forderung Kant's, daß jede tugendhafte Handlung aus reiner überlegter Achtung vor dem Gesetz und nach dessen abstracten Maximen, kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geschehen solle, ist es gerade so, wie wenn behauptet würde, jedes ächte Kunstwerk müsse durch wohl überlegte Anwendung ästhetischer Regeln entstehen. Eines ist so verkehrt, wie das Andere. Man wird sich endlich entschließen müssen einzusehen, was auch der christlichen Lehre von der Gnadenwahl den Ursprung gab (vergl. Gnadenwahl), daß, der Hauptsache und dem Innern nach, die Tugend gewissermaßen, wie der Genius, angeboren ist. (W. I, 624. E. 250 fg.)

3) Unlehrbarkeit der Tugend.

Gienge die Tugend aus der abstracten, durch Worte mittheilbaren Erkenntniß hervor, so ließe sie sich lehren und es ließe sich Jeder, der diese Lehre faßt, ethisch bessern. So ist es aber keineswegs. Vielmehr kann man so wenig durch ethische Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zu Stande bringen, als alle Aesthetiken je einen Dichter gemacht haben. Denn für das eigentliche und innere Wesen der Tugend ist der Begriff unfruchtbar, wie er es für die Kunst ist, und kann

nur völlig untergeordnet als Werkzeug Dienste bei der Ausführung und Aufbewahrung des anderweitig Erkannten und Beschlossenen leisten. Velle non discitur. (W. I, 434 fg. 624 fg. E. 249 fg.)

4) Werth der Grundsätze für die Tugend. (S. Grundsätze.)

5) Verhältniß der Glückseligkeit zu der Tugend. (S. Glückseligkeit.)

6) Unterschied zwischen Tugendhaft und Vernünftig.

Vernünftig hat man zu allen Zeiten den Menschen genannt, der sich nicht durch die anschaulichen Eindrücke, sondern durch Gedanken und Begriffe leiten läßt, und der daher stets überlegt, consequent und besonnen zu Werke geht. Ein solches Handeln heißt überall ein vernünftiges Handeln. Keineswegs aber implicirt dieses Rechtschaffenheit und Menschenliebe. Vielmehr kann man höchst vernünftig, also überlegt, besonnen, consequent, planvoll und methodisch zu Werke gehen, dabei aber doch die eigennützigsten, ungerechtesten, sogar ruchlosesten Maximen befolgen. Vernünftig und lasterhaft lassen sich sehr wohl vereinigen, ja, erst durch ihre Vereinigung sind große, weitgreifende Verbrechen möglich. Ebenso besteht Unvernünftig und Edelmüthig sehr wohl zusammen, z. B. wenn ich heute dem Dürftigen gebe, was ich selbst morgen noch dringender, als er, bedürfen werde. (E. 149 fg. W. I, 612.)

Vor Kant ist es keinem Menschen je eingefallen, das gerechte, tugendhafte und edle Handeln mit dem vernünftigen Handeln zu identificiren, sondern man hat beide vollkommen unterschieden und auseinander gehalten. Das Eine beruht auf der Art der Motivation, das Andere auf der Verschiedenheit der Grundmaximen. Blos nach Kant, da die Tugend aus reiner Vernunft entspringen sollte, hat man Tugendhaft und Vernünftig identificirt. (E. 150.)

7) Die Kardinaltugenden. (S. Kardinaltugenden.)

8) Uebergang von der Tugend zur Askese. (S. Askese.)

Tugendpflichten, s. unter Pflicht: Kritik des Gegensatzes zwischen Rechts- und Tugendpflichten.

U.

Uebel.

1) Bedeutung des Wortes. (S. Böse.)

2) Positivität des Uebels.

Es giebt keine größere Absurdität, als die der meisten metaphysischen Systeme, welche das Uebel für etwas Negatives erklären, während es gerade das Positive, das sich selbst fühlbar Machende ist. Besonders stark ist hierin Leibnitz, welcher in seiner Theodicee die Sache durch ein handgreifliches und erbärmliches Sophisma zu erhärten bestrebt ist. (P. II, 312 fg.)

3) Uebel und Schuld. (S. unter Gerechtigkeit: Die ewige Gerechtigkeit.)

4) Widerstreit des Uebels gegen den Optimismus, Theismus und Pantheismus. (S. Optimismus, Theismus und Pantheismus.)

5) Das Uebel, das Böse und der Tod als das punctum pruriens der Metaphysik.

Das Böse, das Uebel und der Tod sind es, welche das philosophische Erstaunen qualificiren und erhöhen; nicht blos, daß die Welt vorhanden, sondern noch mehr, daß sie eine so trübsälige sei, ist das punctum pruriens der Metaphysik, das Problem, welches die Menschheit in eine Unruhe versetzt, die sich weder durch Skepticismus, noch durch Kriticismus beschwichtigen läßt. (W. II, 190.)

Uebelwollen, s. unter Moralisch: Antimoralische Triebfedern.

Ueberlegenheit, s. Superiorität.

Ueberlegung.

Was die Leute gemeiniglich das Schicksal nennen, sind meistens nur ihre eigenen dummen Streiche. Man kann daher nicht genugsam die schöne Stelle im Homer (Il. XXIII, 313 ff.) beherzigen, wo er die μητις, d. i. die kluge Ueberlegung, empfiehlt. (P. I, 505.)

Uebernatürlich, s. Natürlich.

Ueberredungskunst, s. Rhetorik.

Ueberſetzungen.

1) Worauf das Mangelhafte aller Ueberſetzungen beruht.

Nicht für jedes Wort einer Sprache findet ſich in jeder andern das genaue Aequivalent, alſo ſind nicht ſämmtliche Begriffe, welche durch die Worte einer Sprache bezeichnet werden, genau dieſelben, welche die der andern ausdrücken; ſondern oft ſind es blos ähnliche und verwandte, jedoch durch irgend eine Modification verſchiedene Begriffe. Bisweilen fehlt in einer Sprache das Wort für einen Begriff, während es ſich in den meiſten andern findet. Bisweilen auch drückt eine fremde Sprache einen Begriff mit einer Nüance aus, welche unſere eigene ihm nicht giebt. Auf dieſer Verſchiedenheit der Sprachen beruht das nothwendig Mangelhafte aller Ueberſetzungen. Faſt nie kann man irgend eine charakteriſtiſche, prägnante, bedeutſame Periode aus einer Sprache in die andere ſo übertragen, daß ſie genau und vollkommen dieſelbe Wirkung thäte. Sogar in bloßer Proſa wird die allerbeſte Ueberſetzung ſich zum Original höchſtens ſo verhalten, wie zu einem gegebenen Muſikſtück deſſen Transpoſition in eine andere Tonart. Daher bleibt jede Ueberſetzung todt und ihr Stil gezwungen, ſteif, unnatürlich; oder aber ſie wird frei, d. h. begnügt ſich mit einem à peu près, iſt alſo falſch. Eine Bibliothek von Ueberſetzungen gleicht einer Gemäldegallerie von Kopien. (P. II, 601.)

2) Unüberſetzbarkeit der Gedichte.

Poeſie iſt ihrer Natur nach unüberſetzbar. (P. II, 425.) Gedichte kann man nicht überſetzen, ſondern blos umdichten, welches allezeit mißlich iſt. (P. II, 603.)

3) Werth der deutſchen Ueberſetzungen der Schriftſteller des Alterthums.

Für griechiſche und lateiniſche Autoren ſind deutſche Ueberſetzungen gerade ſo ein Surrogat, wie Cichorien für Kaffee, und zudem darf man auf ihre Richtigkeit ſich durchaus nicht verlaſſen. (P. II, 522. 602.)

4) Gegen die ihren Autor berichtigenden und bearbeitenden Ueberſetzungen.

Zu den Männern in der Litteratur, denen es mit nichts Ernſt iſt, als mit ihrer werthen Perſon, die ſie allein geltend machen wollen, gehören auch die Ueberſetzer, welche ihren Autor zugleich berichtigen und bearbeiten, welches impertinent iſt. Schreibe du ſelbſt Bücher, welche des Ueberſetzens werth ſind und laß Anderer Werke wie ſie ſind. (W. II, 539.)

Uebervölkerung, der Erde.

Das Geſetz der Sterblichkeit (vergl. Sterblichkeit) bürgt dafür, daß die Zunahme der Bevölkerung nicht bis zu einer eigentlichen

Uebervölkerung der Erde gehen könne, einem Uebel, dessen Entsetzlichkeit die lebhafteste Phantasie sich kaum auszumalen vermag. Nämlich dem erwähnten Gesetze zufolge würde, nachdem die Erde so viel Menschen erhalten hätte, als sie zu ernähren höchstens fähig ist, die Fruchtbarkeit des Geschlechts unterdessen bis zu dem Grade abgenommen haben, daß sie knapp ausreichte, die Sterbefälle zu ersetzen, wonach alsdann jede zufällige Vermehrung dieser die Bevölkerung wieder unter das Maximum zurückbringen würde. (P. II, 162 und 166.)

Ueberwältigung, des Niedrigeren in der Natur durch das Höhere, s. Generatio aequivoca.

Umgang.

1) Verschiedenes Verhalten des sich seines Werthes Bewußten und des Philisters im Umgang.

Nichts macht im Umgang so zuvorkommend gegen Andere, als das Bewußtsein eigenen Werthes; mit diesem fürchten wir nicht zurückgestoßen zu werden; denn, wenn es geschieht, so empfinden wir dadurch keine Kränkung, in der beruhigenden Gewißheit, daß nur die Eingeschränktheit des Zurückstoßenden daran Schuld ist.

Der Philister hingegen, der sich eigenes Werthes nicht bewußt ist, ist, wie aus dem Gesagten von selbst folgt, circumspect und politisch in seinen Avancen. (H. 453.)

2) Mittel zum Ertragen der Menschen im Umgang. (S. unter Geduld: Mittel zur Erlangung der Geduld.)

3) Woraus Ueberlegenheit im Umgang erwächst.

Die Menschen gleichen darin den Kindern, daß sie unartig werden, wenn man sie verzieht; daher man gegen keinen zu nachgiebig und liebreich sein darf. Besonders den Gedanken, daß man ihrer benöthigt sei, können die Menschen schlechterdings nicht vertragen; Uebermuth und Anmaßung wird sein unzertrennliches Gefolge. Bei Einigen entsteht er in gewissem Grade schon dadurch, daß man sich mit ihnen abgiebt, etwa oft, oder auf eine vertrauliche Weise mit ihnen spricht. Daher taugen so Wenige zum irgend vertrauteren Umgang, und soll man sich besonders hüten, sich nicht mit niedrigen Naturen gemein zu machen. Faßt nun aber gar Einer den Gedanken, er sei mir viel nöthiger, als ich ihm; da ist es ihm sogleich, als hätte ich ihm etwas gestohlen. Ueberlegenheit im Umgang erwächst allein daraus, daß man den Andern in keiner Art und Weise bedarf und dies sehen läßt. Wer nicht achtet, wird geachtet, sagt ein feines italienisches Sprichwort. (P. I, 479 fg.)

4) Verhaltungsregel gegen Die, welche uns im Umgang Unangenehmes oder Aergerliches erweisen.

Hat Einer, mit dem wir in Umgang stehen, uns etwas Unangenehmes, oder Aergerliches erzeigt; so haben wir uns nur zu fragen,

ob er uns so viel werth sei, daß wir das Nämliche, auch noch etwas verstärkt, uns nochmals und öfter wollen gefallen lassen, oder nicht. (Vergeben und Vergessen heißt gemachte kostbare Erfahrungen zum Fenster hinaus werfen.) Im bejahenden Fall wird nicht viel darüber zu sagen sein, weil das Reden wenig hilft; wir müssen also die Sache, mit oder ohne Ermahnung, hingehen lassen. Im verneinenden Falle hingegen haben wir sogleich und auf immer mit ihm zu brechen. Denn, da der Charakter incorrigibel ist, so wird er, vorkommenden Falles, ganz das Selbe, oder das völlig Analoge, wieder thun. Daher auch ist, sich mit einem Freunde, mit dem man gebrochen hatte, wieder auszusöhnen, eine Schwäche, die man zu büßen hat. (P. I, 482 fg.)

5) Nutzen der Höflichkeit und der Verschwiegenheit im Umgang. (S. Höflichkeit und Verschwiegenheit.)

Unbefangenheit, s. unter Lebensalter: Gegensatz zwischen Jugend und Alter.

Unbegreiflichkeit.

Die Begreiflichkeiten liegen alle im Gebiete der Vorstellung; sie sind die Verknüpfung einer Vorstellung mit der andern. Die Unbegreiflichkeiten treten ein, sobald man an das Gebiet des Willens stößt, d. h. sobald der Wille unmittelbar in die Vorstellung eintritt. Organismus, Vegetation, Krystallisation, jede Naturkraft, — sie bleiben unbegreiflich, weil der Wille sich hier unmittelbar kund macht. (H. 336. Vergl. Naturkraft.)

Unbestand, der Dinge.

Man sollte beständig die Wirkung der Zeit und die Wandelbarkeit der Dinge vor Augen haben und daher bei Allem, was jetzt stattfindet, sofort das Gegentheil davon imaginiren, also im Glücke das Unglück, in der Freundschaft die Feindschaft, im schönen Wetter das schlechte, in der Liebe den Haß, und so auch umgekehrt, sich lebhaft vergegenwärtigen. Das würde eine bleibende Quelle wahrer Weltklugheit abgeben. Aber vielleicht ist zu keiner Erkenntniß die Erfahrung so unerläßlich, wie zur richtigen Schätzung des Unbestandes und Wechsels der Dinge. Daß die Menschen den einstweiligen Zustand der Dinge, oder die Richtung ihres Laufes, in der Regel für bleibend halten, kommt daher, daß sie die Wirkungen vor Augen haben, aber die Ursachen nicht verstehen, diese es jedoch sind, welche den Keim der künftigen Veränderungen in sich tragen. (P. I, 500 fg.)

Unbewußte, das.

1) Gegensatz des Bewußten und Unbewußten. (S. unter Bewußtsein: Das Bewußte im Gegensatze zum Unbewußten.)

sowohl vom natürlichen, als auch vom magnetischen Somnambulismus und seinen Vorgängen bekanntlich keine Erinnerung im wachen Bewußtsein Statt findet, wohl aber bisweilen eine solche in die Träume des natürlichen, gewöhnlichen Schlafes, deren man sich nachher wachend erinnert, übergeht; so daß alsdann der Traum das Verbindungsglied, die Brücke wird zwischen dem somnambulen und dem wachen Bewußtsein. Diesem also gemäß müssen wir die prophetischen Träume zuvörderst Dem zuschreiben, daß im tiefen Schlafe das Träumen sich zu einem somnambulen Hellsehen steigert. Da nun aber aus Träumen dieser Art in der Regel kein unmittelbares Erwachen und eben deshalb keine Erinnerung Statt findet; so sind die, eine Ausnahme hiervon machenden und also das Kommende unmittelbar und sensu proprio vorbildenden Träume, welche (von Artemidoros im Oneirokritikon) die theorematischen genannt werden, die allerseltensten. Hingegen wird öfter von einem Traume solcher Art, wenn sein Inhalt dem Träumenden sehr angelegen ist, dieser sich eine Erinnerung dadurch zu erhalten im Stande sein, daß er sie in den Traum des leichtern Schlafes, aus dem sich unmittelbar erwachen läßt, hinübernimmt; jedoch kann dieses alsdann nicht unmittelbar, sondern nur mittelst Uebersetzung des Inhalts in eine Allegorie geschehen, in deren Gewand gehüllt nunmehr der ursprüngliche, prophetische Traum ins wachende Bewußtsein gelangt, wo er folglich dann noch der Auslegung, Deutung bedarf. Dies also ist die andere und häufigere Art der fatidiken Träume, die allegorische. (P. I, 268—271.)

9) Unterschied zwischen dem Traum und den ihm verwandten Erscheinungen.

Traum, somnambules Wahrnehmen, Hellsehen, Vision, Zweites Gesicht und Geisterseh en sind nahe verwandte Erscheinungen. Das Gemeinsame derselben ist, daß wir, ihnen verfallen, eine sich objectiv darstellende Anschauung durch ein ganz anderes Organ, als im gewöhnlichen wachen Zustande, erhalten; nämlich nicht durch die äußern Sinne, dennoch aber ganz genau und eben so, wie mittelst dieser. Was sie hingegen von einander unterscheidet, ist die Verschiedenheit ihrer Beziehung zu der durch die Sinne wahrnehmbaren, empirisch-realen Außenwelt. Diese nämlich ist beim Traum in der Regel gar keine und sogar bei den seltenen fatidiken Träumen doch meistens nur eine mittelbare und entfernte, sehr selten eine directe. Hingegen ist jene Beziehung bei der somnambulen Wahrnehmung und dem Hellsehen, wie auch beim Nachtwandeln, eine unmittelbare und ganz richtige, bei der Vision und dem Geistersehen eine problematische. (P. I, 289 fg.)

Was den gewöhnlichen, nächtlichen Traum vom Hellsehen, oder dem Schlafwachen überhaupt, unterscheidet, ist erstlich die Abwesenheit des dem letztern eigenthümlichen, als Wahrträumen sich kundgebenden Verhältnisses zur Außenwelt, also zur Realität (vergl. Wahrträumen); und zweitens, daß sehr oft eine Erinnerung von ihm ins Wachen

übergeht, während aus dem somnambulen Schlaf eine solche nicht stattfindet. (P. I, 268.)

Traumdeutung.

Der keineswegs zufällige, oder angekünstelte, sondern dem Menschen natürliche Hang, über die Bedeutung gehabter Träume zu grübeln, hat seinen Grund in dem Glauben, daß es prophetische, fatidike Träume giebt, und daß die in das Gewand der Allegorie gehüllten Träume von dieser Art seien. (Vergl. unter Traum: Die prophetischen Träume.) Aus diesem Hange entsteht nun, wenn er gepflegt und methodisch ausgebildet wird, die Oneiromantik. Allein diese fügt die Voraussetzung hinzu, daß die Vorgänge im Traume eine feststehende, ein für alle Mal geltende Bedeutung hätten, über welche sich daher ein Lexikon machen ließe. Solches ist aber nicht der Fall. Vielmehr ist die Allegorie dem jedesmaligen Object und Subject des dem allegorischen Traume zum Grunde liegenden theorematischen Traumes eigens und individuell angepaßt. Daher eben ist die Auslegung der allegorischen fatidiken Träume größtentheils so schwer, daß wir sie meistens erst, nachdem ihre Verkündigung eingetroffen ist, verstehen, dann aber die ganz eigenthümliche, dem Träumenden sonst völlig fremde, dämonische Schalkhaftigkeit des Witzes, mit welchem die Allegorie angelegt und ausgeführt worden, bewundern müssen. (P. I, 271 fg.)

Treue. Treulosigkeit, s. unter Lüge: Vertragsbruch, Betrug und Verrath.

Triebfedern.

1) Die drei Grundtriebfedern der menschlichen Handlungen. (S. Handlung.)

2) Antimoralische Triebfedern. (S. Moralisch. Moralität.)

3) Die allein ächte moralische Triebfeder. (S. Mitleid, und: Moralisch. Moralität.)

Tropen.

Daß nicht nur alle Evidenz, sondern auch alles wahre und ächte Verständniß der Dinge anschaulich ist, dies bezeugen schon die unzähligen tropischen Ausdrücke in allen Sprachen, als welche sämmtlich Bestrebungen sind, alles Abstracte auf ein Anschauliches zurückzuführen. (P. II, 50.)

Tugend. Tugendhaft.

1) Verschiedenheit des antiken und des christlichen Begriffes der Tugend.

Die Alten verstanden unter Tugend, virtus, αρετη, jede Trefflichkeit, jede an sich selbst lobenswerthe Eigenschaft, sie mochte moralisch,

oder intellectuell, ja, allenfalls blos körperlich sein. Nachdem aber das Christenthum die Grundtendenz des Lebens als eine moralische nachgewiesen hatte, wurden unter dem Begriff der Tugend nur noch die moralischen Vorzüge gedacht. Inzwischen findet man den frühern Sprachgebrauch noch bei den älteren Latinisten, wie auch im Italienischen, wo ihn zudem der bekannte Sinn des Wortes virtuoso bezeugt. — Hieraus erklärt es sich, warum in der Ethik der Alten von Tugenden und Lastern geredet wird, welche in der unserigen keine Stelle finden. (P. II, 220 fg.)

2) Quelle der ächten Tugend.

Durch begriffliche Moral und abstracte Erkenntniß überhaupt kann keine ächte Tugend bewirkt werden; sondern diese muß aus der intuitiven Erkenntniß entspringen, welche im fremden Individuo das selbe Wesen erkennt, wie im eigenen. (W. I, 434. Vergl. unter Individuation: Die im principio individuationis befangene Erkenntniß im Gegensatz zu der es durchschauenden.)

Die ächte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehen zwar von Erkenntniß aus, aber nicht von abstracter Erkenntniß, sondern von unmittelbarer, intuitiver, die nicht wegzuräsonniren und nicht anzuräsonniren ist, von einer Erkenntniß, die, eben weil sie nicht abstract ist, sich auch nicht mittheilen läßt, sondern Jedem selbst aufgehen muß, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menschen. (W. I, 437; II, 83. — Vergl. unter Anschauung: Bedeutung der Anschauung für die Erkenntniß u. s. w.)

Mit der Forderung Kant's, daß jede tugendhafte Handlung aus reiner überlegter Achtung vor dem Gesetz und nach dessen abstracten Maximen, kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geschehen solle, ist es gerade so, wie wenn behauptet würde, jedes ächte Kunstwerk müsse durch wohl überlegte Anwendung ästhetischer Regeln entstehen. Eines ist so verkehrt, wie das Andere. Man wird sich endlich entschließen müssen einzusehen, was auch der christlichen Lehre von der Gnadenwahl den Ursprung gab (vergl. Gnadenwahl), daß, der Hauptsache und dem Innern nach, die Tugend gewissermaßen, wie der Genius, angeboren ist. (W. I, 624. E. 250 fg.)

3) Unlehrbarkeit der Tugend.

Gienge die Tugend aus der abstracten, durch Worte mittheilbaren Erkenntniß hervor, so ließe sie sich lehren und es ließe sich Jeder, der diese Lehre faßt, ethisch bessern. So ist es aber keineswegs. Vielmehr kann man so wenig durch ethische Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zu Stande bringen, als alle Aesthetiken je einen Dichter gemacht haben. Denn für das eigentliche und innere Wesen der Tugend ist der Begriff unfruchtbar, wie er es für die Kunst ist, und kann

nur völlig untergeordnet als Werkzeug Dienste bei der Ausführung und Aufbewahrung des anderweitig Erkannten und Beschlossenen leisten. Velle non discitur. (W. I, 434 fg. 624 fg. E. 249 fg.)

4) Werth der Grundsätze für die Tugend. (S. Grundsätze.)

5) Verhältniß der Glückseligkeit zu der Tugend. (S. Glückseligkeit.)

6) Unterschied zwischen Tugendhaft und Vernünftig.

Vernünftig hat man zu allen Zeiten den Menschen genannt, der sich nicht durch die anschaulichen Eindrücke, sondern durch Gedanken und Begriffe leiten läßt, und der daher stets überlegt, consequent und besonnen zu Werke geht. Ein solches Handeln heißt überall ein vernünftiges Handeln. Keineswegs aber implicirt dieses Rechtschaffenheit und Menschenliebe. Vielmehr kann man höchst vernünftig, also überlegt, besonnen, consequent, planvoll und methodisch zu Werke gehen, dabei aber doch die eigennützigsten, ungerechtesten, sogar ruchlosesten Maximen befolgen. Vernünftig und lasterhaft lassen sich sehr wohl vereinigen, ja, erst durch ihre Vereinigung sind große, weitgreifende Verbrechen möglich. Ebenso besteht Unvernünftig und Edelmüthig sehr wohl zusammen, z. B. wenn ich heute dem Dürftigen gebe, was ich selbst morgen noch dringender, als er, bedürfen werde. (E. 149 fg. W. I, 612.)

Vor Kant ist es keinem Menschen je eingefallen, das gerechte, tugendhafte und edle Handeln mit dem vernünftigen Handeln zu identificiren, sondern man hat beide vollkommen unterschieden und auseinander gehalten. Das Eine beruht auf der Art der Motivation, das Andere auf der Verschiedenheit der Grundmaximen. Blos nach Kant, da die Tugend aus reiner Vernunft entspringen sollte, hat man Tugendhaft und Vernünftig identificirt. (E. 150.)

7) Die Kardinaltugenden. (S. Kardinaltugenden.)

8) Uebergang von der Tugend zur Askese. (S. Askese.)

Tugendpflichten, s. unter Pflicht: Kritik des Gegensatzes zwischen Rechts- und Tugendpflichten.

U.

Uebel.

1) Bedeutung des Wortes. (S. Böse.)

2) Positivität des Uebels.

Es giebt keine größere Absurdität, als die der meisten metaphysischen Systeme, welche das Uebel für etwas Negatives erklären, während es gerade das Positive, das sich selbst fühlbar Machende ist. Besonders stark ist hierin Leibnitz, welcher in seiner Theodicee die Sache durch ein handgreifliches und erbärmliches Sophisma zu erhärten bestrebt ist. (P. II, 312 fg.)

3) Uebel und Schuld. (S. unter Gerechtigkeit: Die ewige Gerechtigkeit.)

4) Widerstreit des Uebels gegen den Optimismus, Theismus und Pantheismus. (S. Optimismus, Theismus und Pantheismus.)

5) Das Uebel, das Böse und der Tod als das punctum pruriens der Metaphysik.

Das Böse, das Uebel und der Tod sind es, welche das philosophische Erstaunen qualificiren und erhöhen; nicht blos, daß die Welt vorhanden, sondern noch mehr, daß sie eine so trübsälige sei, ist das punctum pruriens der Metaphysik, das Problem, welches die Menschheit in eine Unruhe versetzt, die sich weder durch Skepticismus, noch durch Kriticismus beschwichtigen läßt. (W. II, 190.)

Uebelwollen, s. unter Moralisch: Antimoralische Triebfedern.

Ueberlegenheit, s. Superiorität.

Ueberlegung.

Was die Leute gemeiniglich das Schicksal nennen, sind meistens nur ihre eigenen dummen Streiche. Man kann daher nicht genugsam die schöne Stelle im Homer (Il. XXIII, 313 ff.) beherzigen, wo er die μητις, d. i. die kluge Ueberlegung, empfiehlt. (P. I, 505.)

Uebernatürlich, s. Natürlich.

Ueberredungskunst, s. Rhetorik.

Ueberſetzungen.

1) Worauf das Mangelhafte aller Ueberſetzungen beruht.

Nicht für jedes Wort einer Sprache findet ſich in jeder andern das genaue Aequivalent, alſo ſind nicht ſämmtliche Begriffe, welche durch die Worte einer Sprache bezeichnet werden, genau dieſelben, welche die der andern ausdrücken; ſondern oft ſind es blos ähnliche und verwandte, jedoch durch irgend eine Modification verſchiedene Begriffe. Bisweilen fehlt in einer Sprache das Wort für einen Begriff, während es ſich in den meiſten andern findet. Bisweilen auch drückt eine fremde Sprache einen Begriff mit einer Nüance aus, welche unſere eigene ihm nicht giebt. Auf dieſer Verſchiedenheit der Sprachen beruht das nothwendig Mangelhafte aller Ueberſetzungen. Faſt nie kann man irgend eine charakteriſtiſche, prägnante, bedeutſame Periode aus einer Sprache in die andere ſo übertragen, daß ſie genau und vollkommen dieſelbe Wirkung thäte. Sogar in bloßer Proſa wird die allerbeſte Ueberſetzung ſich zum Original höchſtens ſo verhalten, wie zu einem gegebenen Muſikſtück deſſen Transpoſition in eine andere Tonart. Daher bleibt jede Ueberſetzung todt und ihr Stil gezwungen, ſteif, unnatürlich; oder aber ſie wird frei, d. h. begnügt ſich mit einem à peu près, iſt alſo falſch. Eine Bibliothek von Ueberſetzungen gleicht einer Gemäldegallerie von Kopien. (P. II, 601.)

2) Unüberſetzbarkeit der Gedichte.

Poeſie iſt ihrer Natur nach unüberſetzbar. (P. II, 425.) Gedichte kann man nicht überſetzen, ſondern blos umdichten, welches allezeit mißlich iſt. (P. II, 603.)

3) Werth der deutſchen Ueberſetzungen der Schriftſteller des Alterthums.

Für griechiſche und lateiniſche Autoren ſind deutſche Ueberſetzungen gerade ſo ein Surrogat, wie Cichorien für Kaffee, und zudem darf man auf ihre Richtigkeit ſich durchaus nicht verlaſſen. (P. II, 522. 602.)

4) Gegen die ihren Autor berichtigenden und bearbeitenden Ueberſetzungen.

Zu den Männern in der Litteratur, denen es mit nichts Ernſt iſt, als mit ihrer werthen Perſon, die ſie allein geltend machen wollen, gehören auch die Ueberſetzer, welche ihren Autor zugleich berichtigen und bearbeiten, welches impertinent iſt. Schreibe du ſelbſt Bücher, welche des Ueberſetzens werth ſind und laß Anderer Werke wie ſie ſind. (W. II, 539.)

Uebervölkerung, der Erde.

Das Geſetz der Sterblichkeit (vergl. Sterblichkeit) bürgt dafür, daß die Zunahme der Bevölkerung nicht bis zu einer eigentlichen

Uebervölkerung der Erde gehen könne, einem Uebel, dessen Entsetzlichkeit die lebhafteste Phantasie sich kaum auszumalen vermag. Nämlich dem erwähnten Gesetze zufolge würde, nachdem die Erde so viel Menschen erhalten hätte, als sie zu ernähren höchstens fähig ist, die Fruchtbarkeit des Geschlechts unterdessen bis zu dem Grade abgenommen haben, daß sie knapp ausreichte, die Sterbefälle zu ersetzen, wonach alsdann jede zufällige Vermehrung dieser die Bevölkerung wieder unter das Maximum zurückbringen würde. (P. II, 162 und 166.)

Ueberwältigung, des Niedrigeren in der Natur durch das Höhere, s. Generatio aequivoca.

Umgang.

1) Verschiedenes Verhalten des sich seines Werthes Bewußten und des Philisters im Umgang.

Nichts macht im Umgang so zuvorkommend gegen Andere, als das Bewußtsein eigenen Werthes; mit diesem fürchten wir nicht zurückgestoßen zu werden; denn, wenn es geschieht, so empfinden wir dadurch keine Kränkung, in der beruhigenden Gewißheit, daß nur die Eingeschränktheit des Zurückstoßenden daran Schuld ist.

Der Philister hingegen, der sich eigenes Werthes nicht bewußt ist, ist, wie aus dem Gesagten von selbst folgt, circumspect und politisch in seinen Avancen. (H. 453.)

2) Mittel zum Ertragen der Menschen im Umgang. (S. unter Geduld: Mittel zur Erlangung der Geduld.)

3) Woraus Ueberlegenheit im Umgang erwächst.

Die Menschen gleichen darin den Kindern, daß sie unartig werden, wenn man sie verzieht; daher man gegen keinen zu nachgiebig und liebreich sein darf. Besonders den Gedanken, daß man ihrer benöthigt sei, können die Menschen schlechterdings nicht vertragen; Uebermuth und Anmaßung wird sein unzertrennliches Gefolge. Bei Einigen entsteht er in gewissem Grade schon dadurch, daß man sich mit ihnen abgiebt, etwa oft, oder auf eine vertrauliche Weise mit ihnen spricht. Daher taugen so Wenige zum irgend vertrauteren Umgang, und soll man sich besonders hüten, sich nicht mit niedrigen Naturen gemein zu machen. Faßt nun aber gar Einer den Gedanken, er sei mir viel nöthiger, als ich ihm; da ist es ihm sogleich, als hätte ich ihm etwas gestohlen. Ueberlegenheit im Umgang erwächst allein daraus, daß man den Andern in keiner Art und Weise bedarf und dies sehen läßt. Wer nicht achtet, wird geachtet, sagt ein feines italienisches Sprichwort. (P. I, 479 fg.)

4) Verhaltungsregel gegen Die, welche uns im Umgang Unangenehmes oder Aergerliches erweisen.

Hat Einer, mit dem wir in Umgang stehen, uns etwas Unangenehmes, oder Aergerliches erzeigt; so haben wir uns nur zu fragen,

ob er uns so viel werth sei, daß wir das Nämliche, auch noch etwas verstärkt, uns nochmals und öfter wollen gefallen lassen, oder nicht. (Vergeben und Vergessen heißt gemachte kostbare Erfahrungen zum Fenster hinaus werfen.) Im bejahenden Fall wird nicht viel darüber zu sagen sein, weil das Reden wenig hilft; wir müssen also die Sache, mit oder ohne Ermahnung, hingehen lassen. Im verneinenden Falle hingegen haben wir sogleich und auf immer mit ihm zu brechen. Denn, da der Charakter incorrigibel ist, so wird er, vorkommenden Falles, ganz das Selbe, oder das völlig Analoge, wieder thun. Daher auch ist, sich mit einem Freunde, mit dem man gebrochen hatte, wieder auszusöhnen, eine Schwäche, die man zu büßen hat. (P. I, 482 fg.)

5) Nutzen der Höflichkeit und der Verschwiegenheit im Umgang. (S. Höflichkeit und Verschwiegenheit.)

Unbefangenheit, s. unter Lebensalter: Gegensatz zwischen Jugend und Alter.

Unbegreiflichkeit.

Die Begreiflichkeiten liegen alle im Gebiete der Vorstellung; sie sind die Verknüpfung einer Vorstellung mit der andern. Die Unbegreiflichkeiten treten ein, sobald man an das Gebiet des Willens stößt, d. h. sobald der Wille unmittelbar in die Vorstellung eintritt. Organismus, Vegetation, Krystallisation, jede Naturkraft, — sie bleiben unbegreiflich, weil der Wille sich hier unmittelbar kund macht. (H. 336. Vergl. Naturkraft.)

Unbestand, der Dinge.

Man sollte beständig die Wirkung der Zeit und die Wandelbarkeit der Dinge vor Augen haben und daher bei Allem, was jetzt stattfindet, sofort das Gegentheil davon imaginiren, also im Glücke das Unglück, in der Freundschaft die Feindschaft, im schönen Wetter das schlechte, in der Liebe den Haß, und so auch umgekehrt, sich lebhaft vergegenwärtigen. Das würde eine bleibende Quelle wahrer Weltklugheit abgeben. Aber vielleicht ist zu keiner Erkenntniß die Erfahrung so unerläßlich, wie zur richtigen Schätzung des Unbestandes und Wechsels der Dinge. Daß die Menschen den einstweiligen Zustand der Dinge, oder die Richtung ihres Laufes, in der Regel für bleibend halten, kommt daher, daß sie die Wirkungen vor Augen haben, aber die Ursachen nicht verstehen, diese es jedoch sind, welche den Keim der künftigen Veränderungen in sich tragen. (P. I, 500 fg.)

Unbewußte, das.

1) Gegensatz des Bewußten und Unbewußten. (S. unter Bewußtsein: Das Bewußte im Gegensatze zum Unbewußten.)

2) Das Unbewußte des Instincts. (S. Instinct.)

3) Das Unbewußte des Genies. (S. unter Genie: Instinctartige Nothwendigkeit des Wirkens des Genies.)

4) Das Unbewußte im Handeln. (S. unter Grundsätze: Unbewußte Grundsätze.)

5) Das Unbewußte im Wissen. (S. unter Schließen, Schluß: Wirkung des Schlusses.)

6) Unbewußtes Wirken alles Aechten und Ursprünglichen. (S. Aecht.)

7) Die unbewußte Weisheit im Lebenslauf des Einzelnen. (S. Lebenslauf.)

Undank.

Der böse Charakter vertraut in der Noth nicht auf den Beistand Anderer; ruft er ihn an, so geschieht es ohne Zuversicht; erlangt er ihn, so empfängt er ihn ohne wahre Dankbarkeit, weil er ihn kaum anders, denn als Wirkung der Thorheit Anderer begreifen kann. Denn sein eigenes Wesen im fremden wieder zu erkennen, ist er selbst dann noch unfähig, nachdem es von dort aus sich durch unzweideutige Zeichen kund gegeben hat. Hierauf beruht eigentlich das Empörende alles Undanks. Diese moralische Isolation, in der er sich wesentlich und unausweichbar befindet, läßt ihn auch leicht in Verzweiflung gerathen. (E. 272.)

Undeutlichkeit.

1) Undeutlichkeit des gesammten Denkens der schlechten Köpfe. (S. unter Denken: Qualität und Schnelligkeit des Denkens.)

2) Undeutlichkeit der Darstellung.

Undeutlichkeit der Darstellung entspringt immer aus Undeutlichkeit des eigenen Verstehens und Durchdenkens. (P. I, 11.)

Undurchdringlichkeit.

1) Die Undurchdringlichkeit als aprioriſche Eigenſchaft der Materie. (S. unter Materie: Die reine Materie und ihre aprioriſchen Bestimmungen.)

2) Gegenſatz zwiſchen der Undurchdringlichkeit und den andern Wirkungsarten der Körper.

Was man die Raumerfüllung oder die Undurchdringlichkeit nennt und als das wesentliche Merkmal des Körpers (d. i. des Materiellen) angiebt, ist blos diejenige Wirkungsart, welche allen Körpern ohne

Ausnahme zukommt, nämlich die mechanische. Diese Allgemeinheit, vermöge deren sie zum Begriff eines Körpers gehört und aus diesem Begriff a priori folgt, daher auch nicht weggedacht werden kann, ohne ihn selbst aufzuheben, ist es allein, die sie vor andern Wirkungsarten, wie die elektrische, die chemische, die leuchtende, die wärmende, auszeichnet. (W. II, 55 fg.)

3) Zusammenhang der Undurchdringlichkeit und Schwere. (S. Attractions- und Repulsionskraft.)

4) Die Undurchdringlichkeit als Aeußerung einer positiven Kraft.

Die Undurchdringlichkeit ist nicht eine blos negative Eigenschaft, sondern die Aeußerung einer positiven Kraft. (P. I, 81.)

Unendliche, das.

1) Bedeutung des Gegensatzes zwischen dem Endlichen und Unendlichen. (S. Endlich.)

2) Was im richtig gefaßten Begriff des Unendlichen liegt.

Es ist schon Lehre des Aristoteles, daß ein Unendliches nie actu, d. h. wirklich und gegeben sein könne, sondern blos potentia. Das Unendliche, sowohl der Welt im Raum, als in der Zeit und in der Theilung, ist nach ihm nie vor dem Regressus, oder Progressus, sondern in demselben. Diese Wahrheit liegt schon im richtig gefaßten Begriff des Unendlichen. Man mißversteht sich also selbst, wenn man das Unendliche, welcher Art es auch sei, als ein objectiv Vorhandenes und Fertiges, und unabhängig vom Regressus zu denken vermeint. (W. I, 593.)

Unergründliche, das.

Wenn wir irgend ein Naturwesen, z. B. ein Thier, in seinem Dasein, Leben und Wirken anschauen und betrachten; so steht es trotz Allem, was Zoologie und Zootomie darüber lehren, als ein unergründliches Geheimniß vor uns. Aber sollte denn die Natur aus bloßer Verstocktheit ewig vor unserer Frage verstummen? Ist sie nicht, wie alles Große, offen, mittheilend und sogar naiv? Kann daher ihre Antwort je aus einem andern Grunde fehlen, als weil die Frage verfehlt war, von falschen Voraussetzungen ausgieng, oder gar einen Widerspruch beherbergte? Denn, läßt es sich wohl denken, daß es einen Zusammenhang von Gründen und Folgen da geben kann, wo er ewig und wesentlich unentdeckt bleiben muß? — Gewiß, das Alles nicht. Sondern das Unergründliche ist es darum, weil wir nach Gründen und Folgen forschen auf einem Gebiete, dem diese Form fremd ist, und wir also der Kette der Gründe und Folgen auf einer ganz falschen Fährte nachgehen. Wir suchen nämlich das innere Wesen

der Natur, welches aus jeder Erscheinung uns entgegentritt, am Leitfaden des Satzes vom Grunde zu erreichen; — während doch dieser die bloße Form ist, mit der unser Intellect die Erscheinung, d. i. die Oberfläche der Dinge, auffaßt; wir aber wollen damit über die Erscheinung hinaus, innerhalb deren er doch allein brauchbar und ausreichend ist. (P. II, 100 fg. Vergl. unter Ding an sich: Auf welchem Wege allein zur Erkenntniß des Dinges an sich zu gelangen ist.)

Unfähigkeit, intellectuelle, s. Schlechtigkeit.

Ungemein, s. Gemein.

Ungleichheit, der Menschen, s. Verschiedenheit.

Unglück. Unglücksfälle.

1) Allgemeinheit des Unglücks.

Jedes einzelne Unglück erscheint zwar als eine Ausnahme; aber das Unglück überhaupt ist die Regel. (P. II, 312.)

2) Verschiedenes Verhalten des Eukolos und Dyskolos bei Unglücksfällen. (S. Eukolos und Dyskolos.)

3) Verschiedene Wirkung der Unglücksfälle auf den Vorbereiteten und auf den Unvorbereiteten.

Daß ein Unglücksfall uns weniger schwer zu tragen fällt, wenn wir zum Voraus ihn als möglich betrachtet und uns darauf gefaßt gemacht haben, mag hauptsächlich daher kommen, daß wenn wir den Fall vorher als eine bloße Möglichkeit überdenken, wir die Ausdehnung des Unglücks deutlich übersehen und so es wenigstens als ein endliches und überschaubares erkennen, in Folge wovon es bei seinem wirklichen Eintritt doch mit nicht mehr als seiner wahren Schwere wirken kann. Werden wir hingegen unvorbereitet getroffen, so kann der erschrockene Geist im ersten Augenblick die Größe des Unglücks nicht genau ermessen und er stellt es sich daher leicht viel größer dar, als es wirklich ist. Auf gleiche Art läßt Dunkelheit und Ungewißheit jede Gefahr größer erscheinen. Dazu kommt noch, daß wir für das als möglich anticipirte Unglück zugleich auch die Trostgründe und Abhülfen überdacht, oder wenigstens uns an die Vorstellung desselben gewöhnt haben. (P. I, 504.)

4) Was zum gelassenen Ertragen der Unglückfälle am besten befähigt.

Nichts wird uns zum gelassenen Ertragen der uns treffenden Unglücksfälle besser befähigen, als die Ueberzeugung von der Wahrheit, daß Alles, was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, noth-

wendig geschieht. Denn in das unvermeidlich Nothwendige weiß der Mensch sich bald zu finden. (P. I, 504 fg. W. I, 361. E. 61 fg.)

5) Erprobung der Freunde im Unglück. (S. unter Freundschaft: Erprobung des Freundes.)

6) Versöhnung des Neides durch das Unglück.

Das beim Umschlag des Glückes mehr, als das Unglück selbst, gefürchtete Frohlocken der Neider, das Hohngelächter der Schadenfreude, bleibt meistens aus; der Neid ist versöhnt, er ist mit seiner Ursache verschwunden, und das jetzt an seine Stelle tretende Mitleid gebiert die Menschenliebe. Oft haben die Neider und Feinde eines Glücklichen bei seinem Sturz sich in schonende, tröstende und helfende Freunde verwandelt. (E. 237 fg.)

7) Das Ehrfurcht Einflößende großen Unglücks. (S. unter Leiden: Läuternde Kraft und Ehrwürdigkeit des Leidens.)

8) Regel zur Vermeidung des Unglücks.

Um nicht sehr unglücklich zu werden, ist das sicherste Mittel, daß man nicht verlange sehr glücklich zu sein. Demnach ist es gerathen, seine Ansprüche auf Genuß, Besitz, Rang, Ehre u. s. w. auf ein ganz Mäßiges herabzusetzen; weil gerade das Streben und Ringen nach Glück, Glanz und Genuß es ist, was die großen Unglücksfälle herbeizieht. (P. I, 434 fg.)

Universitätsphilosophie.

1) Uebergewicht des Nachtheils über den Nutzen der Katheder-philosophie.

Zwar ist das Lehren der Philosophie auf Universitäten ihr auf mancherlei Weise ersprießlich. Sie erhält damit eine öffentliche Existenz und ihre Standarte ist aufgepflanzt vor den Augen der Menschen. Ferner wird mancher junge und fähige Kopf mit ihr bekannt gemacht und zu ihrem Studium auferweckt. Aber dieser Nutzen der Katheder-philosophie wird von dem Nachtheil überwogen, den die Philosophie als Profession der Philosophie als freier Wahrheitsforschung, oder die Philosophie im Auftrage der Regierung der Philosophie im Auftrage der Natur und Menschheit bringt. (P. I, 152 ff.)

Mit der Universitätsphilosophie ist es in der Regel blos Spiegelfechterei; der wirkliche Zweck derselben ist, den Studenten im tiefsten Grunde ihres Denkens diejenige Geistesrichtung zu geben, welche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran mag dieses im staatsmännischen Sinn auch ganz Recht haben; nur folgt daraus, daß solche Katheder-philosophie ein nervis alienis mobile lignum ist und nicht für ernstliche, sondern nur für Spaaß-philosophie gelten kann. (W. II, 180. P. I, 151 ff. 209.)

2) Gegensatz zwischen den Philosophieprofessoren und den wirklichen Philosophen.

Der eigentliche Ernst der Philosophieprofessoren liegt darin, mit Ehren ein redliches Auskommen für sich nebst Weib und Kind zu erwerben, auch ein gewisses Ansehen vor den Leuten zu genießen; hingegen wird das tiefbewegte Gemüth eines wirklichen Philosophen, dessen ganzer und großer Ernst im Aufsuchen eines Schlüssels zu unserm so räthselhaften, wie mißlichen Dasein liegt, von ihnen zu den mythologischen Wesen gezählt. Denn daß es mit der Philosophie so recht eigentlicher, bitterer Ernst sein könne, läßt wohl in der Regel kein Mensch sich weniger träumen, als ein Docent derselben. Daher gehört es zu den seltensten Fällen, daß ein wirklicher Philosoph zugleich ein Docent der Philosophie gewesen wäre. (P. I, 153 fg.)

Die Leute, die von der Philosophie leben wollen, werden höchst selten eben Die sein, welche eigentlich für sie leben, bisweilen aber sogar Die, welche versteckterweise gegen sie machiniren. (P. I, 195.) Die Philosophie kann nur gedeihen, wenn sie aufhört, ein Gewerbe zu sein; die Erhabenheit ihres Strebens verträgt sich nicht damit. (P. I, 169. 210. W. I, Vorrede XIX; II, 179. N. Vorrede X fg.)

Um eigentlich zu philosophiren, muß der Geist keine Zwecke verfolgen und also nicht vom Willen gelenkt werden, sondern sich ungetheilt der Belehrung hingeben, welche die anschauliche Welt und das eigene Bewußtsein ihm ertheilt. Philosophieprofessoren hingegen sind auf ihren persönlichen Nutzen und was dahin führt bedacht; da liegt ihr Ernst. Darum sehen sie so viele deutliche Dinge gar nicht, ja kommen nicht ein einziges Mal auch nur über die Probleme der Philosophie zur Besinnung. (P. II, 4 fg.)

Man nehme irgend einen wirklichen Philosophen zur Hand, gleichviel aus welcher Zeit, aus welchem Lande, sei es Plato oder Aristoteles, Cartesius oder Hume, Malebranche oder Locke, Spinoza oder Kant, — immer begegnet man einem schönen und gedankenreichen Geiste, der Erkenntniß hat und Erkenntniß wirkt, besonders aber stets redlich bemüht ist, sich mitzutheilen; daher er dem empfänglichen Leser bei jeder Zeile die Mühe des Lesens unmittelbar vergilt. Was dagegen die Schreiberei unserer Philosophaster so gedankenarm und dadurch martern langweilig macht, ist zwar im letzten Grunde die Armuth ihres Geistes, zunächst aber Dieses, daß ihr Vortrag sich durchgängig in höchst abstracten, allgemeinen und überaus weiten Begriffen bewegt, daher auch meistens nur in unbestimmten, schwankenden, verblasenen Ausdrücken einherschreitet. (P. I, 176 fg.)

3) Gegen die Anmaßung der Universitäten, in Sachen der Philosophie das große Wort zu führen.

Die Universitäten sind offenbar der Heerd alles jenes Spiels, welches die Absicht mit der Philosophie treibt. Nur mittelst ihrer

konnten Kants Epoche machende Leiſtungen verdrängt werden durch die Windbeuteleien eines Fichte und ihm Aehnlicher. Dies hätte nimmermehr geſchehen können vor einem eigentlich philoſophiſchen Publikum, d. h. einem die Philoſophie ihrer ſelbſt wegen ſuchenden, aus wirklich denkenden Köpfen beſtehenden Publikum. Nur mittelſt der Univerſitäten, vor einem aus gläubigen Studenten beſtehenden Publikum, iſt der ganze philoſophiſche Skandal der letzten 50 Jahre möglich geweſen. Der Grundirrthum hiebei liegt nämlich darin, daß die Univerſitäten auch in Sachen der Philoſophie das große Wort und die entſcheidende Stimme ſich anmaßen, welche allenfalls den drei obern Facultäten zukommt. Daß jedoch in der Philoſophie, als einer Wiſſenſchaft, die erſt gefunden werden ſoll, die Sache ſich anders verhält, wird überſehen; wie auch, daß bei Beſetzung philoſophiſcher Lehrſtühle nicht, wie bei andern, allein die Fähigkeiten, ſondern noch mehr die Geſinnungen des Kandidaten in Betracht kommen.

Oeffentliche Lehrſtühle gebühren allein den bereits geſchaffenen, wirklich vorhandenen Wiſſenſchaften, welche man daher eben nur gelernt zu haben braucht, um ſie lehren zu können. Aber eine Wiſſenſchaft, die noch gar nicht exiſtirt, die ihr Ziel noch nicht erreicht hat, nicht einmal ihren Weg ſicher kennt, ja deren Möglichkeit noch beſtritten wird, eine ſolche Wiſſenſchaft durch Profeſſoren lehren zu laſſen iſt eigentlich abſurd. (P. I, 193—195.)

4) Empfehlung der Einſchränkung des philoſophiſchen Unterrichts auf Univerſitäten.

Sieht man von den Staatszwecken ab und faßt blos das Intereſſe der Philoſophie in's Auge, ſo muß man wünſchen, daß aller Unterricht in derſelben auf Univerſitäten ſtreng beſchränkt werde auf den Vortrag der Logik, als einer abgeſchloſſenen und ſtreng beweisbaren Wiſſenſchaft, und auf eine ganz succincte vorzutragende und durchaus in Einem Semeſter von Thales bis Kant zu abſolvirende Geſchichte der Philoſophie, damit ſie in Folge ihrer Kürze und Ueberſichtlichkeit den eigenen Anſichten des Herrn Profeſſors möglichſt wenig Spielraum geſtatte und blos als Leitfaden zum künftigen eigenen Studium auftrete. (P. I, 210 fg.)

Unorganiſche, das.

1) Gegenſatz zwiſchen dem Unorganiſchen und dem Organiſchen. (S. unter Leben: Weſen des Lebens und Gegenſatz des Lebenden gegen das Lebloſe.)

2) Art der Urſachen, welche die Veränderungen der unorganiſchen Körper bewirken. (S. unter Urſache: Die drei Formen der Urſächlichkeit.)

3) Warum in der unorganischen Natur die Endursachen zurücktreten. (S. unter Teleologie: Gegensatz zwischen der organischen und unorganischen Natur in Hinsicht auf die Erklärung durch Endursachen.)

4) Aesthetische Wirkung der unorganischen Natur. (S. unter Natur: Aesthetische Wirkung der Natur.)

Unrecht.

1) Begriff des Unrechts im Gegensatze zu dem Begriff des Rechts. (S. unter Recht: Negativität des Begriffs des Rechts.)

2) Besondere Rubriken des Unrechts.

Das Unrecht drückt sich in concreto am vollendetsten und handgreiflichsten aus im Kannibalismus. Nächst diesem im Morde. Als dem Wesen nach mit dem Morde gleichartig und nur im Grade von ihm verschieden ist die absichtliche Verstümmelung, oder bloße Verletzung des fremden Leibes anzusehen, ja jeder Schlag. — Ferner stellt das Unrecht sich dar in der Unterjochung des andern Individuums, im Zwange desselben zur Sklaverei; endlich im Angriff des fremden Eigenthums, welcher, sofern dieses als Frucht seiner Arbeit betrachtet wird, mit jener im Wesentlichen gleichartig ist und sich zu ihr verhält, wie die bloße Verletzung zum Mord. (W. I, 395 fg. H. 377.)

Unter eine dieser fünf Rubriken wird sich wohl jedes Unrecht bringen lassen; doch kann es oft gemischter Art sein und unter mehrere Rubriken zugleich gehören. Die zuletzt genannte Rubrik, Angriff des Eigenthums, begreift die mannigfaltigsten Fälle: Betrug, Vertragsbruch u. s. w.

Als eine besondere, sechste Rubrik des Unrechts könnte man die Verletzung der aus den Sexualverhältnissen hervorgehenden Verbindlichkeiten ansehen. (H. 377. Vergl. Geschlechtsverhältniß.)

3) Arten der Ausübung des Unrechts.

Die Ausübung des Unrechts geschieht entweder durch Gewalt, oder durch List. (W. I, 398. Vergl. Gewalt und List.)

4) Grade des Unrechts.

Bei jeder ungerechten Handlung ist das Unrecht der Qualität nach das selbe, nämlich Verletzung eines Andern, es sei an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigenthum, seiner Ehre. Aber der Quantität nach kann es sehr verschieden sein. Diese Verschiedenheit der Größe des Unrechts scheint von den Moralisten noch nicht gehörig untersucht zu sein, wird jedoch im wirklichen Leben überall anerkannt, indem die Größe des Tadels, den man darüber ergehen läßt, ihr entspricht. Wer z. B. dem Hungertode nahe ein Brot stiehlt,

begeht ein Unrecht; aber wie klein ist seine Ungerechtigkeit gegen die eines Reichen, der auf irgend eine Weise einen Armen um sein Eigenthum bringt. (E. 219 fg. — Ueber den Maßstab für die Größe des Unrechts s. unter Gerechtigkeit: Grade der Gerechtigkeit.)

5) Die Schutzanstalt gegen das Unrecht, der Staat. (S. Staat und Staatskunst.)

Unrechtlichkeit.

Die Unrechtlichkeit liegt tief im menschlichen Wesen. Daher wird es der Staatskunst nicht gelingen, das Unrecht gänzlich aus dem Gemeinwesen zu verbannen; sondern es wird immer schon viel sein, wenn sie ihre Aufgabe so weit löst, daß möglichst wenig Unrecht im Gemeinwesen übrig bleibt. (P. II, 267.)

Unschlüssigkeit.

Die Unschlüssigkeit, als bei welcher durch den Widerstreit der Motive, die der Intellect dem Willen vorhält, dieser in Stillstand geräth, also gehemmt ist, scheint eine Störung des Willens durch den Intellect und folglich ein Gegenbeweis gegen den Primat des Willens über den Intellect zu sein. Allein bei näherer Betrachtung wird es sehr deutlich, daß die Ursache dieser Hemmung nicht in der Thätigkeit des Intellects als solcher liegt, sondern ganz allein in den durch dieselbe vermittelten äußern Gegenständen, als welche dieses Mal zu dem hier betheiligten Willen gerade in dem Verhältniß stehen, daß sie ihn nach verschiedenen Richtungen mit ziemlich gleicher Stärke ziehen; diese eigentliche Ursache wirkt blos durch den Intellect, als das Medium der Motive, hindurch. Unentschlossenheit als Charakterzug ist eben so sehr durch Eigenschaften des Willens, als des Intellects bedingt. Aeußerst beschränkten Köpfen ist sie freilich nicht eigen. (W. II, 246 fg.)

Unschuld.

1) Die Unschuld der Pflanze.

Die Unschuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnißlosigkeit; nicht im Wollen, sondern im Wollen mit Erkenntniß liegt die Schuld. (W. I, 186.)

2) Der Stand der Unschuld im goldenen Zeitalter.

Die Unschuld ist wesentlich dumm. Dies daher, weil der Zweck des Lebens der ist, daß wir unsern eigenen bösen Willen erkennen, daß er Object für uns werde und wir demnach im Innersten uns bekehren. Unser Leib ist schon der Object gewordene Wille, und die Thaten, die wir seinetwegen vollbringen, zeigen uns das Böse dieses Willens. Im Stande der Unschuld, wo aus Mangel an Versuchung das Böse unterbleibt, ist daher der Mensch gleichsam nur der Apparat zum

Leben, und Das, wozu dieser Apparat da ist, bleibt noch aus. Der Charakter dieses leeren Daseins ist Nüchternheit, Dummheit. Ein goldenes Zeitalter der Unschuld, im Schlaraffenland, ist daher fade und auch eben nicht ehrwürdig. Der erste Verbrecher, der erste Mörder, Kain, der die Schuld und durch sie erst in der Reue die Tugend und somit die Bedeutung des Lebens erkannt hat, ist eine tragische Figur, bedeutender und ehrwürdiger, als alle die unschuldigen Schlaraffen. (W. 736.)

3) Die Unschuld des Alterthums.

Daß das Alterthum mit so viel Unschuld bekleidet vor uns steht, ist doch blos, weil es das Christenthum nicht kannte. (H. 384. Vergl. die Alten.)

Unsterblichkeit, s. Unzerstörbarkeit.

Unvernünftig, s. Vernunft. Vernünftig.

Unverschämtheit.

Zum Symbol der Unverschämtheit und Dummdreistigkeit sollte man die Fliege nehmen. Denn während alle Thiere den Menschen über Alles scheuen und schon von ferne vor ihm fliehen, setzt sie sich ihm auf die Nase. (P. II, 684.)

Unverstand.

1) Wesen des Unverstandes.

Unverstand ist Mangel an Einsicht gemäß dem Gesetz der Causalität. (W. I, 613. Vergl. Verstand.)

2) Vereinbarkeit des Unverstandes mit Vernunft.

Vernunft kann sich sehr wohl mit Unverstand vereinigen. Dies ist der Fall, wenn eine dumme Maxime gewählt, aber mit Consequenz durchgeführt wird. Hieher gehören alle Gelübde, deren Ursprung Mangel an Einsicht gemäß dem Gesetz der Causalität, d. h. Unverstand ist; nichts desto weniger ist es vernünftig sie zu erfüllen, wenn man einmal von so beschränktem Verstande ist, sie zu geloben. (W. I, 612 fg.)

Unzerstörbarkeit, unsers Wesens an sich durch den Tod.

1) Verhältniß des Todes zu unserm Wesen an sich. (S. Tod.)

2) Grundbedingung der Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich durch den Tod.

Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod kann ohne Aseität desselben nicht ernstlich gedacht werden, wie auch schwerlich ohne fundamentale Sonderung des Willens vom Intellect. (N. 142.)

lseität ist die Bedingung, wie der Zurechnungsfähigkeit, so auch der Unsterblichkeit. (P. I, 137. Vergl. Aseität.) Der Theismus ist daher mit dem Unsterblichkeitsglauben unvereinbar. (Vergl. unter Gott: Gegenbeweise gegen das Dasein Gottes.)

3) Ein Hinderniß der Erkenntniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens durch den Tod.

Von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod werden wir so lange falsche Begriffe haben, als wir uns nicht entschließen, sie zuvörderst an den Thieren zu studiren, sondern eine aparte Art derselben, unter dem prahlerischen Namen der Unsterblichkeit, uns allein anmaßen. Diese Anmaßung aber und die Beschränktheit der Ansicht, aus der sie hervorgeht, ist es ganz allein, weswegen die meisten Menschen sich so hartnäckig dagegen sträuben, die am Tage liegende Wahrheit anzuerkennen, daß wir, dem Wesentlichen nach und in der Hauptsache, das Selbe sind wie die Thiere; ja, daß sie vor jeder Andeutung unserer Verwandtschaft mit diesen zurückbeben. Diese Verleugnung der Wahrheit aber ist es, welche mehr als alles Andere ihnen den Weg versperrt zur wirklichen Erkenntniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens. (W. II, 549 fg.)

4) Zusammenfallen des Verständnisses der Unzerstörbarkeit unsers Wesens durch den Tod mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos.

Im Grunde sind wir mit der Welt viel mehr Eins, als wir gewöhnlich denken; ihr inneres Wesen ist unser Wille, ihre Erscheinung ist unsere Vorstellung. Wer dieses Einssein sich zum deutlichen Bewußtsein bringen könnte, dem würde der Unterschied zwischen der Fortdauer der Außenwelt, nachdem er gestorben, und seiner eigenen Fortdauer nach dem Tode verschwinden; Beides würde sich ihm als Eines und Dasselbe darstellen, ja, er würde über den Wahn lachen, der sie trennen könnte. Denn das Verständniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens fällt mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos zusammen. (W. II, 554.)

5) Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer.

Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in Kants großer Lehre von der Idealität der Zeit. Anfangen, Enden und Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Voraussetzung dieser gelten. Allein die Zeit hat kein absolutes Dasein, ist nicht die Art und Weise des Seins an sich der Dinge, sondern blos die Form unserer Erkenntniß von unserm und aller Dinge Dasein und Wesen, welche eben dadurch sehr unvollkommen und auf bloße Erscheinungen beschränkt ist. In Hinsicht

auf diese allein also finden die Begriffe von Aufhören und Fortdauern Anwendung, nicht in Hinsicht auf das in ihnen sich Darstellende, das Wesen an sich der Dinge, auf welches angewandt jene Begriffe daher keinen Sinn mehr haben. (W. II, 562 fg. P. II, 286.)

Da nun dem Wesen an sich des Menschen wegen der demselben anhängenden Elimination der Zeitbegriffe keine **Fortdauer** beizulegen ist, dasselbe aber doch **unzerstörbar** ist, so werden wir hier auf den Begriff einer Unzerstörbarkeit, die jedoch keine Fortdauer ist, geleitet. Dieser Begriff nun ist ein solcher, der auf dem Wege der Abstraction gewonnen, sich auch allenfalls in abstracto denken läßt, jedoch durch keine Anschauung belegt, mithin nicht eigentlich deutlich werden kann. (W. II, 563. P. II, 286. 296.)

Unzufriedenheit.

Unsere beständige Unzufriedenheit hat großen Theils ihren Grund darin, daß schon der Selbsterhaltungstrieb, übergehend in Selbstsucht, uns die Maxime zur Pflicht macht, stets Acht zu haben auf Das, was uns abgeht, um danach für dessen Herbeischaffung zu sorgen. Daher sind wir stets bedacht aufzufinden, was uns fehlt; was wir aber besitzen, läßt jene Maxime uns übersehen. Dieselbe zerstört daher unsere Zufriedenheit. (H. 446.)

Die Gränze unserer vernünftigen Wünsche hinsichtlich des Besitzes zu bestimmen ist schwierig, wo nicht unmöglich. Denn die Zufriedenheit eines Jeden in dieser Hinsicht beruht nicht auf einer absoluten, sondern auf einer blos relativen Größe, nämlich auf dem Verhältniß zwischen seinen Ansprüchen und seinem Besitz. Die Quelle unserer Unzufriedenheit liegt in unsern stets erneuerten Versuchen, den Factor der Ansprüche in die Höhe zu schieben, bei der Unbeweglichkeit des andern Factors, der es verhindert. (P. I, 365 fg.)

Ursache. Ursächlichkeit.

1) **Das Gesetz der Ursächlichkeit und das Gebiet seiner Gültigkeit.** (S. unter **Grund**: Satz vom Grunde des Werdens.)

2) **Apriorität des Causalitätsgesetzes.**

Die Bedingtheit der Anschauung durch die Anwendung des Causalitätsgesetzes (vergl. unter **Anschauung**: Intellectualität der Anschauung) beweist, daß Zeit, Raum und Causalität weder durch das Gesicht noch durch das Getast, sondern überhaupt nicht von außen in uns kommen, vielmehr einen innern, daher nicht empirischen, sondern intellectuellen Ursprung haben. (S. §. 21.) Wirklich liegt in der Nothwendigkeit eines von der, empirisch allein gegebenen Sinnesempfindung zur **Ursache** derselben zu machenden **Ueberganges**, damit es zur Anschauung der Außenwelt komme, der einzige ächte Beweisgrund davon, daß das Gesetz der Causalität **vor aller Erfahrung** uns bewußt ist. (W. II, 42 fg.)

Die Apriorität des Causalitätsgesetzes wird jeden Augenblick durch die unerschütterliche Gewißheit bestätigt, mit der Jeder in allen Fällen von der Erfahrung erwartet, daß sie diesem Gesetze gemäß ausfalle, d. h. durch die Apodikticität, die wir selbigem beilegen, die sich von jeder andern auf Induction gegründeten Gewißheit, z. B. der empirisch erkannter Naturgesetze, dadurch unterscheidet, daß es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß dieses Gesetz irgendwo in der Erfahrungswelt eine Ausnahme leide. Wir können uns z. B. denken, daß das Gesetz der Gravitation ein Mal aufhörte zu wirken, nicht aber, daß dieses ohne eine Ursache geschähe. (G. 89 fg.)

3) Zwei Corollarien des Causalitätsgesetzes.

Aus dem Gesetze der Causalität ergeben sich zwei wichtige Corollarien, nämlich das Gesetz der Trägheit und das der Beharrlichkeit der Substanz. (Vergl. Trägheit und Substanz.)

4) Unterschied zwischen Ursache und Kraft. (S. Kraft.)

5) Unterschied zwischen der ganzen Ursache und den einzelnen ursächlichen Momenten.

Daß, wenn ein Zustand, um Bedingung zum Eintritt eines neuen zu sein, alle Bestimmungen bis auf eine enthält, man diese eine, wenn sie zuletzt noch hinzutritt, die Ursache κατ' εξοχην nennt, ist zwar insofern richtig, als man sich dabei an die letzte, hier allerdings entscheidende Veränderung hält; davon abgesehen aber hat, für die Feststellung der ursächlichen Verbindung der Dinge im Allgemeinen, eine Bestimmung des causalen Zustandes dadurch, daß sie die letzte ist, die hinzutritt, vor den übrigen nichts voraus. Nur der ganze, den Eintritt des folgenden herbeiführende Zustand ist als die Ursache anzusehen. Die verschiedenen einzelnen Bestimmungen aber, welche erst zusammengenommen die Ursache completiren und ausmachen, kann man die ursächlichen Momente, oder auch die Bedingungen nennen und demnach die Ursache in solche zerlegen. (G. 35.)

6) Zeitverhältniß zwischen Ursache und Wirkung.

Zum wesentlichen Charakter der Ursache gehört es, daß sie allemal der Wirkung der Zeit nach vorhergehe, und nur daran wird ursprünglich erkannt, welcher von zwei durch den Causalnexus verbundenen Zuständen Ursache und welcher Wirkung sei. Umgekehrt giebt es Fälle, wo uns aus früherer Erfahrung der Causalnexus bekannt ist, die Succession der Zustände aber so schnell erfolgt, daß sie sich unserer Wahrnehmung entzieht; dann schließen wir mit völliger Sicherheit von der Causalität auf die Succession, z. B. daß die Entzündung des Pulvers der Explosion vorhergeht. (G. 42. 151 fg. W. II, 44 fg.)

7) Die drei Formen der Ursächlichkeit.

Die Causalität tritt in der Natur unter drei verschiedenen Formen auf: als Ursache im engsten Sinne, als Reiz, und als Motiv.

Auf dieser Verschiedenheit beruht der wahre und wesentliche Unterschied zwischen unorganischem Körper, Pflanze und Thier.

Die Ursache im engsten Sinne ist die, nach welcher ausschließlich die Veränderungen im unorganischen Reiche erfolgen, also diejenigen Wirkungen, welche das Thema der Mechanik, der Physik und der Chemie sind. Von ihr allein gilt das dritte Newtonische Grundgesetz: „Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich.“ Ferner ist nur bei dieser Form der Causalität der Grad der Wirkung dem Grade der Ursache stets genau angemessen, so daß aus dieser jene sich berechnen läßt und umgekehrt.

Die zweite Form der Causalität ist der Reiz; sie beherrscht das organische Leben als solches, also das der Pflanzen, und den vegetativen, daher bewußtlosen Theil des thierischen Lebens. (Ueber den Gegensatz zwischen dem organischen und animalischen Leben vergl. Leben.) Sie charakterisirt sich durch Abwesenheit der Merkmale der ersten Form. Also sind hier Wirkung und Gegenwirkung einander nicht gleich, und keineswegs folgt die Intensität der Wirkung durch alle Grade der Intensität der Ursache.

Die dritte Form der Causalität ist das Motiv; sie leitet das eigentlich animalische Leben, also das Thun, d. h. die äußeren, mit Bewußtsein geschehenden Actionen aller thierischen Wesen. (Ueber das Medium der Motive s. unter Bewußtsein: Ursprung und Zweck des Bewußtseins.) Die Wirkung eines Motivs ist von der eines Reizes augenfällig verschieden; die Einwirkung desselben nämlich kann sehr kurz, ja sie braucht nur momentan zu sein; denn ihre Wirksamkeit hat nicht, wie die des Reizes, irgend ein Verhältniß zu ihrer Dauer, zur Nähe des Gegenstandes u. dgl. m., sondern das Motiv braucht nur wahrgenommen zu sein, um zu wirken, während der Reiz stets des Contacts, oft gar der Intussusception, allemal aber einer gewissen Dauer bedarf. (G. 46—48. E. 29—36. F. 18 fg. W. I, 137 fg. Ueber Motiv im Besonderen s. Motiv.)

8) Die Faßlichkeit des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung.

Ueberblicken wir die drei Formen der Causalität in der Natur, so bemerken wir, die Reihe der Wesen in Hinsicht auf dieselben von unten nach oben durchgehend, daß die Ursache und ihre Wirkung mehr und mehr auseinander treten, sich deutlicher sondern und heterogener werden, wobei die Ursache immer weniger materiell und palpabel wird, daher denn immer weniger in der Ursache und immer mehr in der Wirkung zu liegen scheint, durch welches Alles zusammengenommen der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verständlichkeit verliert. Aber bei dieser mehr und mehr eintretenden Heterogeneität, Incommensurabilität und Unverständlichkeit des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung nimmt keineswegs auch die durch dasselbe gesetzte Nothwendigkeit ab, sondern die auf Motive

erfolgenden Handlungen, bei welchen die Incommensurabilität des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung ihren höchsten Grad erreicht, sind ebenso streng nothwendig, wie die auf mechanische Ursachen erfolgenden Bewegungen unorganischer Körper. (E. 36—41. N. 87—90. Ueber den täuschenden Schein der Freiheit in den Handlungen s. unter Freiheit: Wo die moralische Freiheit liegt.)

Zwischen Ursache und Wirkung ist der Zusammenhang eigentlich so geheimnißvoll, wie der, welchen man dichtet zwischen einer Zauberformel und dem Geist, der durch sie herbeigerufen nothwendig erscheint. (W. I, 158.) Die Zeugung, auf welcher man das Dasein eines gegebenen Thieres erklärt, ist im Grunde nicht geheimnißvoller, als der Erfolg jeder anderen, sogar der einfachsten Wirkung aus ihrer Ursache, indem auch bei einem solchen die Erklärung zuletzt auf das Unbegreifliche stößt. (P. II, 101.) Jede Erklärung aus Ursachen stößt zuletzt auf ein Unbegreifliches, Unerklärliches. (Vergl. Aetiologie und Erklärung.)

9) Wahrheit der Lehre von den gelegentlichen Ursachen.

Malebranche hat mit seiner Lehre von den gelegentlichen Ursachen (causes occasionelles) Recht. Jede natürliche Ursache ist nur Gelegenheitsursache, giebt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erscheinung jenes einen und untheilbaren Willens, der das Ansich aller Dinge ist und dessen stufenweise Objectivirung diese ganze sichtbare Welt ist. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an diesem Ort, zu dieser Zeit, wird durch die Ursache herbeigeführt, und ist insofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erscheinung, nicht ihr inneres Wesen. Also alle Ursache ist Gelegenheitsursache. (W. I, 163 fg.)

10) Falschheit des Satzes: „Die Wirkung kann nicht mehr enthalten, als die Ursache."

Der Satz: „Die Wirkung kann nicht mehr enthalten, als die Ursache, also nichts, was nicht auch in dieser wäre", ist falsch, da die kleinste Ursache oft die größte Wirkung hervorruft. Statt jenes falschen Satzes sollte man sagen: Die Einwirkung eines Körpers auf einen andern kann aus diesem nur die Aeußerungen der in demselben als seine Qualitäten liegenden Kräfte hervorrufen, und diese Aeußerungen treten jetzt als Wirkung auf. Diese kann reich und mannigfaltig sein, während der als Ursache auftretende Körper nur einer einseitigen und ärmlichen Aeußerung fähig ist. (W. II, 48. P. 347 fg.)

11) Undenkbarkeit einer ersten Ursache und einer Ursache ihrer selbst.

Eine erste Ursache ist so unmöglich zu denken, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Gränze des Raumes. Denn jede Ursache ist eine Veränderung, bei der man nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die sie herbeigeführt worden, nothwendig fragen muß, und

3) Warum in der unorganischen Natur die Endursachen zurücktreten. (S. unter Teleologie: Gegensatz zwischen der organischen und unorganischen Natur in Hinsicht auf die Erklärung durch Endursachen.)

4) Aesthetische Wirkung der unorganischen Natur. (S. unter Natur: Aesthetische Wirkung der Natur.)

Unrecht.

1) Begriff des Unrechts im Gegensatze zu dem Begriff des Rechts. (S. unter Recht: Negativität des Begriffs des Rechts.)

2) Besondere Rubriken des Unrechts.

Das Unrecht drückt sich in concreto am vollendetsten und handgreiflichsten aus im Kannibalismus. Nächst diesem im Morde. Als dem Wesen nach mit dem Morde gleichartig und nur im Grade von ihm verschieden ist die absichtliche Verstümmelung, oder bloße Verletzung des fremden Leibes anzusehen, ja jeder Schlag. — Ferner stellt das Unrecht sich dar in der Unterjochung des andern Individuums, im Zwange desselben zur Sklaverei; endlich im Angriff des fremden Eigenthums, welcher, sofern dieses als Frucht seiner Arbeit betrachtet wird, mit jener im Wesentlichen gleichartig ist und sich zu ihr verhält, wie die bloße Verletzung zum Mord. (W. I, 395 fg. H. 377.)

Unter eine dieser fünf Rubriken wird sich wohl jedes Unrecht bringen lassen; doch kann es oft gemischter Art sein und unter mehrere Rubriken zugleich gehören. Die zuletzt genannte Rubrik, Angriff des Eigenthums, begreift die mannigfaltigsten Fälle: Betrug, Vertragsbruch u. s. w.

Als eine besondere, sechste Rubrik des Unrechts könnte man die Verletzung der aus den Sexualverhältnissen hervorgehenden Verbindlichkeiten ansehen. (H. 377. Vergl. Geschlechtsverhältniß.)

3) Arten der Ausübung des Unrechts.

Die Ausübung des Unrechts geschieht entweder durch Gewalt, oder durch List. (W. I, 398. Vergl. Gewalt und List.)

4) Grade des Unrechts.

Bei jeder ungerechten Handlung ist das Unrecht der Qualität nach das selbe, nämlich Verletzung eines Andern, es sei an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigenthum, seiner Ehre. Aber der Quantität nach kann es sehr verschieden sein. Diese Verschiedenheit der Größe des Unrechts scheint von den Moralisten noch nicht gehörig untersucht zu sein, wird jedoch im wirklichen Leben überall anerkannt, indem die Größe des Tadels, den man darüber ergehen läßt, ihr entspricht. Wer z. B. dem Hungertode nahe ein Brot stiehlt,

begeht ein Unrecht; aber wie klein ist seine Ungerechtigkeit gegen die eines Reichen, der auf irgend eine Weise einen Armen um sein Eigenthum bringt. (E. 219 fg. — Ueber den Maßstab für die Größe des Unrechts s. unter Gerechtigkeit: Grade der Gerechtigkeit.)

5) Die Schutzanstalt gegen das Unrecht, der Staat. (S. Staat und Staatskunst.)

Unrechtlichkeit.

Die Unrechtlichkeit liegt tief im menschlichen Wesen. Daher wird es der Staatskunst nicht gelingen, das Unrecht gänzlich aus dem Gemeinwesen zu verbannen; sondern es wird immer schon viel sein, wenn sie ihre Aufgabe so weit löst, daß möglichst wenig Unrecht im Gemeinwesen übrig bleibt. (P. II, 267.)

Unschlüssigkeit.

Die Unschlüssigkeit, als bei welcher durch den Widerstreit der Motive, die der Intellect dem Willen vorhält, dieser in Stillstand geräth, also gehemmt ist, scheint eine Störung des Willens durch den Intellect und folglich ein Gegenbeweis gegen den Primat des Willens über den Intellect zu sein. Allein bei näherer Betrachtung wird es sehr deutlich, daß die Ursache dieser Hemmung nicht in der Thätigkeit des Intellects als solcher liegt, sondern ganz allein in den durch dieselbe vermittelten äußern Gegenständen, als welche dieses Mal zu dem hier betheiligten Willen gerade in dem Verhältniß stehen, daß sie ihn nach verschiedenen Richtungen mit ziemlich gleicher Stärke ziehen; diese eigentliche Ursache wirkt blos durch den Intellect, als das Medium der Motive, hindurch. Unentschlossenheit als Charakterzug ist eben so sehr durch Eigenschaften des Willens, als des Intellects bedingt. Aeußerst beschränkten Köpfen ist sie freilich nicht eigen. (W. II, 246 fg.)

Unschuld.

1) Die Unschuld der Pflanze.

Die Unschuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnißlosigkeit; nicht im Wollen, sondern im Wollen mit Erkenntniß liegt die Schuld. (W. I, 186.)

2) Der Stand der Unschuld im goldenen Zeitalter.

Die Unschuld ist wesentlich dumm. Dies daher, weil der Zweck des Lebens der ist, daß wir unsern eigenen bösen Willen erkennen, daß er Object für uns werde und wir demnach im Innersten uns bekehren. Unser Leib ist schon der Object gewordene Wille, und die Thaten, die wir seinetwegen vollbringen, zeigen uns das Böse dieses Willens. Im Stande der Unschuld, wo aus Mangel an Versuchung das Böse unterbleibt, ist daher der Mensch gleichsam nur der Apparat zum

Leben, und Das, wozu dieser Apparat da ist, bleibt noch aus. Der Charakter dieses leeren Daseins ist Nüchternheit, Dummheit. Ein goldenes Zeitalter der Unschuld, im Schlaraffenland, ist daher fade und auch eben nicht ehrwürdig. Der erste Verbrecher, der erste Mörder, Kain, der die Schuld und durch sie erst in der Reue die Tugend und somit die Bedeutung des Lebens erkannt hat, ist eine tragische Figur, bedeutender und ehrwürdiger, als alle die unschuldigen Schlaraffen. (W. 736.)

3) Die Unschuld des Alterthums.

Daß das Alterthum mit so viel Unschuld bekleidet vor uns steht, ist doch blos, weil es das Christenthum nicht kannte. (H. 384. Vergl. die Alten.)

Unsterblichkeit, s. Unzerstörbarkeit.

Unvernünftig, s. Vernunft. Vernünftig.

Unverschämtheit.

Zum Symbol der Unverschämtheit und Dummdreistigkeit sollte man die Fliege nehmen. Denn während alle Thiere den Menschen über Alles scheuen und schon von ferne vor ihm fliehen, setzt sie sich ihm auf die Nase. (P. II, 684.)

Unverstand.

1) Wesen des Unverstandes.

Unverstand ist Mangel an Einsicht gemäß dem Gesetz der Causalität. (W. I, 613. Vergl. Verstand.)

2) Vereinbarkeit des Unverstandes mit Vernunft.

Vernunft kann sich sehr wohl mit Unverstand vereinigen. Dies ist der Fall, wenn eine dumme Maxime gewählt, aber mit Consequenz durchgeführt wird. Hieher gehören alle Gelübde, deren Ursprung Mangel an Einsicht gemäß dem Gesetz der Causalität, d. h. Unverstand ist; nichts desto weniger ist es vernünftig sie zu erfüllen, wenn man einmal von so beschränktem Verstande ist, sie zu geloben. (W. I, 612 fg.)

Unzerstörbarkeit, unsers Wesens an sich durch den Tod.

1) Verhältniß des Todes zu unserm Wesen an sich. (S. Tod.)

2) Grundbedingung der Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich durch den Tod.

Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod kann ohne Aseität desselben nicht ernstlich gedacht werden, wie auch schwerlich ohne fundamentale Sonderung des Willens vom Intellect. (N. 142.)

Aseität ist die Bedingung, wie der Zurechnungsfähigkeit, so auch der Unsterblichkeit. (P. I, 137. Vergl. Aseität.) Der Theismus ist daher mit dem Unsterblichkeitsglauben unvereinbar. (Vergl. unter Gott: Gegenbeweise gegen das Dasein Gottes.)

3) Ein Hinderniß der Erkenntniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens durch den Tod.

Von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod werden wir so lange falsche Begriffe haben, als wir uns nicht entschließen, sie zuvörderst an den Thieren zu studiren, sondern eine aparte Art derselben, unter dem prahlerischen Namen der Unsterblichkeit, uns allein anmaßen. Diese Anmaßung aber und die Beschränktheit der Ansicht, aus der sie hervorgeht, ist es ganz allein, weswegen die meisten Menschen sich so hartnäckig dagegen sträuben, die am Tage liegende Wahrheit anzuerkennen, daß wir, dem Wesentlichen nach und in der Hauptsache, das Selbe sind wie die Thiere; ja, daß sie vor jeder Andeutung unserer Verwandtschaft mit diesen zurückbeben. Diese Verleugnung der Wahrheit aber ist es, welche mehr als alles Andere ihnen den Weg versperrt zur wirklichen Erkenntniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens. (W. II, 549 fg.)

4) Zusammenfallen des Verständnisses der Unzerstörbarkeit unsers Wesens durch den Tod mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos.

Im Grunde sind wir mit der Welt viel mehr Eins, als wir gewöhnlich denken; ihr inneres Wesen ist unser Wille, ihre Erscheinung ist unsere Vorstellung. Wer dieses Einssein sich zum deutlichen Bewußtsein bringen könnte, dem würde der Unterschied zwischen der Fortdauer der Außenwelt, nachdem er gestorben, und seiner eigenen Fortdauer nach dem Tode verschwinden; Beides würde sich ihm als Eines und Dasselbe darstellen, ja, er würde über den Wahn lachen, der sie trennen könnte. Denn das Verständniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens fällt mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos zusammen. (W. II, 554.)

5) Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer.

Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in Kants großer Lehre von der Idealität der Zeit. Anfangen, Enden und Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Voraussetzung dieser gelten. Allein die Zeit hat kein absolutes Dasein, ist nicht die Art und Weise des Seins an sich der Dinge, sondern blos die Form unserer Erkenntniß von unserm und aller Dinge Dasein und Wesen, welche eben dadurch sehr unvollkommen und auf bloße Erscheinungen beschränkt ist. In Hinsicht

auf diese allein also finden die Begriffe von Aufhören und Fortdauer Anwendung, nicht in Hinsicht auf das in ihnen sich Darstellende, das Wesen an sich der Dinge, auf welches angewandt jene Begriffe daher keinen Sinn mehr haben. (W. II, 562 fg. P. II, 286.)

Da nun dem Wesen an sich des Menschen wegen der demselben anhängenden Elimination der Zeitbegriffe keine Fortdauer beizulegen ist, dasselbe aber doch unzerstörbar ist, so werden wir hier auf den Begriff einer Unzerstörbarkeit, die jedoch keine Fortdauer ist, geleitet. Dieser Begriff nun ist ein solcher, der auf dem Wege der Abstraction gewonnen, sich auch allenfalls in abstracto denken läßt, jedoch durch keine Anschauung belegt, mithin nicht eigentlich deutlich werden kann. (W. II, 563. P. II, 286. 296.)

Unzufriedenheit.

Unsere beständige Unzufriedenheit hat großen Theils ihren Grund darin, daß schon der Selbsterhaltungstrieb, übergehend in Selbstsucht, uns die Maxime zur Pflicht macht, stets Acht zu haben auf Das, was uns abgeht, um danach für dessen Herbeischaffung zu sorgen. Daher sind wir stets bedacht aufzufinden, was uns fehlt; was wir aber besitzen, läßt jene Maxime uns übersehen. Dieselbe zerstört daher unsere Zufriedenheit. (H. 446.)

Die Gränze unserer vernünftigen Wünsche hinsichtlich des Besitzes zu bestimmen ist schwierig, wo nicht unmöglich. Denn die Zufriedenheit eines Jeden in dieser Hinsicht beruht nicht auf einer absoluten, sondern auf einer blos relativen Größe, nämlich auf dem Verhältniß zwischen seinen Ansprüchen und seinem Besitz. Die Quelle unserer Unzufriedenheit liegt in unsern stets erneuerten Versuchen, den Factor der Ansprüche in die Höhe zu schieben, bei der Unbeweglichkeit des andern Factors, der es verhindert. (P. I, 365 fg.)

Ursache. Ursächlichkeit.

1) Das Gesetz der Ursächlichkeit und das Gebiet seiner Gültigkeit. (S. unter Grund: Satz vom Grunde des Werdens.)

2) Apriorität des Causalitätsgesetzes.

Die Bedingtheit der Anschauung durch die Anwendung des Causalitätsgesetzes (vergl. unter Anschauung: Intellectualität der Anschauung beweist, daß Zeit, Raum und Causalität weder durch das Gesicht, noch durch das Getast, sondern überhaupt nicht von außen in uns kommen, vielmehr einen innern, daher nicht empirischen, sondern intellectuellen Ursprung haben. (G. §. 21.) Wirklich liegt in der Nothwendigkeit eines von der, empirisch allein gegebenen Sinnesempfindung zur Ursache derselben zu machenden Ueberganges, damit es zur Anschauung der Außenwelt komme, der einzige ächte Beweisgrund davon, daß das Gesetz der Causalität vor aller Erfahrung uns bewußt ist. (W. II, 42 fg.)

Die Apriorität des Cauſalitätsgeſetzes wird jeden Augenblick durch die unerſchütterliche Gewißheit beſtätigt, mit der Jeder in allen Fällen von der Erfahrung erwartet, daß ſie dieſem Geſetze gemäß ausfalle, d. h. durch die Apodikticität, die wir ſelbigem beilegen, die ſich von jeder andern auf Induction gegründeten Gewißheit, z. B. der empiriſch erkannter Naturgeſetze, dadurch unterſcheidet, daß es uns ſogar zu denken unmöglich iſt, daß dieſes Geſetz irgendwo in der Erfahrungswelt eine Ausnahme leide. Wir können uns z. B. denken, daß das Geſetz der Gravitation ein Mal aufhörte zu wirken, nicht aber, daß dieſes ohne eine Urſache geſchähe. (G. 89 fg.)

3) Zwei Corollarien des Cauſalitätsgeſetzes.

Aus dem Geſetze der Cauſalität ergeben ſich zwei wichtige Corollarien, nämlich das Geſetz der Trägheit und das der Beharrlichkeit der Subſtanz. (Vergl. Trägheit und Subſtanz.)

4) Unterſchied zwiſchen Urſache und Kraft. (S. Kraft.)

5) Unterſchied zwiſchen der ganzen Urſache und den einzelnen urſächlichen Momenten.

Daß, wenn ein Zuſtand, um Bedingung zum Eintritt eines neuen zu ſein, alle Beſtimmungen bis auf eine enthält, man dieſe eine, wenn ſie zuletzt noch hinzutritt, die Urſache κατ' εξοχην nennt, iſt zwar inſofern richtig, als man ſich dabei an die letzte, hier allerdings entſcheidende Veränderung hält; davon abgeſehen aber hat, für die Feſtſtellung der urſächlichen Verbindung der Dinge im Allgemeinen, eine Beſtimmung des cauſalen Zuſtandes dadurch, daß ſie die letzte iſt, die hinzutritt, vor den übrigen nichts voraus. Nur der ganze, den Eintritt des folgenden herbeiführende Zuſtand iſt als die Urſache anzuſehen. Die verſchiedenen einzelnen Beſtimmungen aber, welche erſt zuſammengenommen die Urſache completiren und ausmachen, kann man die urſächlichen Momente, oder auch die Bedingungen nennen und demnach die Urſache in ſolche zerlegen. (G. 35.)

6) Zeitverhältniß zwiſchen Urſache und Wirkung.

Zum weſentlichen Charakter der Urſache gehört es, daß ſie allemal der Wirkung der Zeit nach vorhergehe, und nur daran wird urſprünglich erkannt, welcher von zwei durch den Cauſalnexus verbundenen Zuſtänden Urſache und welcher Wirkung ſei. Umgekehrt giebt es Fälle, wo uns aus früherer Erfahrung der Cauſalnexus bekannt iſt, die Succeſſion der Zuſtände aber ſo ſchnell erfolgt, daß ſie ſich unſerer Wahrnehmung entzieht; dann ſchließen wir mit völliger Sicherheit von der Cauſalität auf die Succeſſion, z. B. daß die Entzündung des Pulvers der Exploſion vorhergeht. (G. 42. 151 fg. W. II, 44 fg.)

7) Die drei Formen der Urſächlichkeit.

Die Cauſalität tritt in der Natur unter drei verſchiedenen Formen auf: als Urſache im engſten Sinne, als Reiz, und als Motiv.

Auf dieſer Verſchiedenheit beruht der wahre und weſentliche Unterſchied zwiſchen unorganiſchem Körper, Pflanze und Thier.

Die Urſache im engſten Sinne iſt die, nach welcher ausſchließlich die Veränderungen im unorganiſchen Reiche erfolgen, alſo diejenigen Wirkungen, welche das Thema der Mechanik, der Phyſik und der Chemie ſind. Von ihr allein gilt das dritte Newtoniſche Grundgeſetz: „Wirkung und Gegenwirkung ſind einander gleich.“ Ferner iſt nur bei dieſer Form der Cauſalität der Grad der Wirkung dem Grade der Urſache ſtets genau angemeſſen, ſo daß aus dieſer jene ſich berechnen läßt und umgekehrt.

Die zweite Form der Cauſalität iſt der Reiz; ſie beherrſcht das organiſche Leben als ſolches, alſo das der Pflanzen, und den vegetativen, daher bewußtloſen Theil des thieriſchen Lebens. (Ueber den Gegenſatz zwiſchen dem organiſchen und animaliſchen Leben vergl. Leben.) Sie charakteriſirt ſich durch Abweſenheit der Merkmale der erſten Form. Alſo ſind hier Wirkung und Gegenwirkung einander nicht gleich, und keineswegs folgt die Intenſität der Wirkung durch alle Grade der Intenſität der Urſache.

Die dritte Form der Cauſalität iſt das Motiv; ſie leitet das eigentlich animaliſche Leben, alſo das Thun, d. h. die äußeren, mit Bewußtſein geſchehenden Actionen aller thieriſchen Weſen. (Ueber das Medium der Motive ſ. unter Bewußtſein: Urſprung und Zweck des Bewußtſeins.) Die Wirkung eines Motivs iſt von der eines Reizes augenfällig verſchieden; die Einwirkung deſſelben nämlich kann ſehr kurz, ja ſie braucht nur momentan zu ſein; denn ihre Wirkſamkeit hat nicht, wie die des Reizes, irgend ein Verhältniß zu ihrer Dauer, zur Nähe des Gegenſtandes u. dgl. m., ſondern das Motiv braucht nur wahrgenommen zu ſein, um zu wirken, während der Reiz ſtets des Contacts, oft gar der Intusſusception, allemal aber einer gewiſſen Dauer bedarf. (G. 46—48. E. 29—36. F. 18 fg. W. I, 137 fg. Ueber Motiv im Beſonderen ſ. Motiv.)

8) Die Faßlichkeit des Zuſammenhanges zwiſchen Urſache und Wirkung.

Ueberblicken wir die drei Formen der Cauſalität in der Natur, ſo bemerken wir, die Reihe der Weſen in Hinſicht auf dieſelben von unten nach oben durchgehend, daß die Urſache und ihre Wirkung mehr und mehr auseinander treten, ſich deutlicher ſondern und heterogener werden, wobei die Urſache immer weniger materiell und palpabel wird, daher denn immer weniger in der Urſache und immer mehr in der Wirkung zu liegen ſcheint, durch welches Alles zuſammengenommen der Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verſtändlichkeit verliert. Aber bei dieſer mehr und mehr eintretenden Heterogeneität, Incommenſurabilität und Unverſtändlichkeit des Verhältniſſes zwiſchen Urſache und Wirkung nimmt keineswegs auch die durch daſſelbe geſetzte Nothwendigkeit ab, ſondern die auf Motive

erfolgenden Handlungen, bei welchen die Incommensurabilität des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung ihren höchsten Grad erreicht, sind ebenso streng nothwendig, wie die auf mechanische Ursachen erfolgenden Bewegungen unorganischer Körper. (E. 36—41. N. 87—90. Ueber den täuschenden Schein der Freiheit in den Handlungen s. unter Freiheit: Wo die moralische Freiheit liegt.)

Zwischen Ursache und Wirkung ist der Zusammenhang eigentlich so geheimnißvoll, wie der, welchen man dichtet zwischen einer Zauberformel und dem Geist, der durch sie herbeigerufen nothwendig erscheint. (W. I, 158.) Die Zeugung, auf welcher man das Dasein eines gegebenen Thieres erklärt, ist im Grunde nicht geheimnißvoller, als der Erfolg jeder anderen, sogar der einfachsten Wirkung aus ihrer Ursache, indem auch bei einem solchen die Erklärung zuletzt auf das Unbegreifliche stößt. (P. II, 101.) Jede Erklärung aus Ursachen stößt zuletzt auf ein Unbegreifliches, Unerklärliches. (Vergl. Aetiologie und Erklärung.)

9) Wahrheit der Lehre von den gelegentlichen Ursachen.

Malebranche hat mit seiner Lehre von den gelegentlichen Ursachen (causes occasionelles) Recht. Jede natürliche Ursache ist nur Gelegenheitsursache, giebt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erscheinung jenes einen und untheilbaren Willens, der das Ansich aller Dinge ist und dessen stufenweise Objectivirung diese ganze sichtbare Welt ist. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an diesem Ort, zu dieser Zeit, wird durch die Ursache herbeigeführt, und ist insofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erscheinung, nicht ihr inneres Wesen. Also alle Ursache ist Gelegenheitsursache. (W. I, 163 fg.)

10) Falschheit des Satzes: „Die Wirkung kann nicht mehr enthalten, als die Ursache."

Der Satz: „Die Wirkung kann nicht mehr enthalten, als die Ursache, also nichts, was nicht auch in dieser wäre", ist falsch, da die kleinste Ursache oft die größte Wirkung hervorruft. Statt jenes falschen Satzes sollte man sagen: Die Einwirkung eines Körpers auf einen andern kann aus diesem nur die Aeußerungen der in demselben als seine Qualitäten liegenden Kräfte hervorrufen, und diese Aeußerungen treten jetzt als Wirkung auf. Diese kann reich und mannigfaltig sein, während der als Ursache auftretende Körper nur einer einseitigen und ärmlichen Aeußerung fähig ist. (W. II, 48. H. 347 fg.)

11) Undenkbarkeit einer ersten Ursache und einer Ursache ihrer selbst.

Eine erste Ursache ist so unmöglich zu denken, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Gränze des Raumes. Denn jede Ursache ist eine Veränderung, bei der man nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die sie herbeigeführt worden, nothwendig fragen muß, und

ſo in infinitum. (G. 37 fg. W. II, 48. P. I, 112. E. 27.) Causa prima iſt eben ſo gut, wie causa sui, eine contradictio in adjecto. (G. 37.) Die Kette der Cauſalität iſt nothwendig anfangslos. (G. 34.) Das Geſetz der Cauſalität kann daher nicht dazu dienen, das Daſein Gottes zu beweiſen. (S. unter Gott: Die Beweiſe für das Daſein Gottes und Kritik derſelben.)

Causa sui iſt eine contradictio in adjecto, ein Vorher, was nachher iſt, ein freches Machtwort, die unendliche Cauſalkette abzuſchneiden. Das rechte Emblem der causa sui iſt Münchhauſen, ſein im Waſſer ſinkendes Pferd mit den Beinen umklammernd und an ſeinem über den Kopf nach vorn geſchlagenen Zopfe ſich mit ſammt dem Pferde in die Höhe ziehend; und darunter geſetzt: Causa sui. (G. 15.)

12) Unzuläſſigkeit des Begriffes der Wechſelwirkung. (S. unter Grund: Wechſelſeitigkeit der Gründe.)

13) Die Beziehung des Geſetzes der Cauſalität zum Erkenntnißgrund. (S. unter Grund: Die Folge in der einen Geſtalt als Grund in der andern.)

14) Die dem Geſetze der Cauſalität entſprechende Art der Nothwendigkeit. (S. unter Grund: Die vierfache Nothwendigkeit.)

15) Gegenſatz der wirkenden und der Endurſachen. (S. Teleologie.)

16) Regel zur Beſtimmung der Urſache einer Wirkung.

Um regelrecht und überlegt zu Werke zu gehen, muß man, ehe man zu einer gegebenen Wirkung die Urſache zu entdecken unternimmt, vorher dieſe Wirkung ſelbſt vollſtändig kennen lernen, weil man allein aus ihr Data zur Auffindung der Urſache ſchöpfen kann und nur ſie die Richtung und den Leitfaden zu dieſer giebt. (F. 21.)

Um eine in ihren Wirkungen gegebene Erſcheinung zu erklären, muß man, um die Beſchaffenheit der Urſache gründlich zu beſtimmen, erſt dieſe Wirkung ſelbſt genau kennen. (W. I, 629.)

Urſprünglichkeit, ſ. Aſeität.

Urtheil. Urtheilen.

1) Was Urtheil iſt und worin das Urtheilen beſteht.

Das Denken im engeren Sinne beſteht nicht in der bloßen Gegenwart abſtracter Begriffe im Bewußtſein, ſondern in einem Verbinden, oder Trennen zweier, oder mehrerer derſelben unter mancherlei Reſtrictionen und Modificationen, welche die Logik in der Lehre von den Urtheilen angiebt. Ein ſolches deutlich gedachtes und ausgeſprochenes Begriffsverhältniß heißt ein Urtheil. (G. 105.) Das Urtheilen,

dieſer elementare und wichtigſte Proceß des Denkens, beſteht im Vergleichen zweier Begriffe. (W. II, 120; I, 50.)

2) Worauf ſich alle Arten von Urtheilen zurückführen laſſen.

Auf die vier möglichen und durch räumliche Figuren darſtellbaren Verhältniſſe der Begriffsſphären (ſ. unter Begriff: Begriffsſphären) möchten alle Verbindungen von Begriffen zurückzuführen ſein und die ganze Lehre von den Urtheilen, deren Converſion, Contrapoſition, Reciprocation, Disjunction läßt ſich daraus ableiten. (W. I, 52.)

3) Beſtimmung der Kopula im Urtheil. (S. Kopula.)

4) Unterſchied zwiſchen Urtheil und Schluß. (S. Schließen. Schluß.)

5) Unterſchied zwiſchen Denkbarkeit und Wahrheit der Urtheile.

Führt man die Denkgeſetze auf nur zwei zurück, nämlich das vom ausgeſchloſſenen Dritten und das vom zureichenden Grunde (vergl. Denkgeſetze), ſo ergiebt ſich, daß ein Urtheil, ſofern es dem erſten Denkgeſetze genügt, denkbar, ſofern es dem zweiten genügt, wahr iſt. (W. II, 114. Vergl. unter Grund: Satz vom Grunde des Erkennens.)

6) Die Urtheilsformen.

Die Vereinigung der Begriffe zu Urtheilen hat gewiſſe beſtimmte und geſetzliche Formen, welche, durch Induction gefunden, die Tafel der Urtheile ausmachen. Dieſe Formen ſind größtentheils abzuleiten aus der reflectiven Erkenntniß ſelbſt, alſo unmittelbar aus der Vernunft. Andere von dieſen Formen haben ihren Grund in der anſchauenden Erkenntnißart, alſo im Verſtande. Noch andere endlich ſind entſtanden aus dem Zuſammentreffen und der Verbindung der reflectiven und der intuitiven Erkenntnißart, oder eigentlich aus der Aufnahme dieſer in jene. (W. I, 539—557; II, 115 fg. Vergl. auch Denkformen und Kategorien.)

7) Gegenſatz der analytiſchen und ſynthetiſche Urtheile. Unterſchied der ſynthetiſchen Urtheile a priori und a posteriori.

Ein analytiſches Urtheil iſt blos ein auseinandergezogener Begriff, ein ſynthetiſches hingegen iſt Bildung eines neuen Begriffs aus zweien, im Intellect ſchon anderweitig vorhandenen. Die Verbindung dieſer muß aber alsdann durch irgend eine Anſchauung vermittelt und begründet werden. Je nachdem nun dieſe eine empiriſche, oder aber eine reine a priori iſt, wird auch das dadurch entſtehende Urtheil ein ſynthetiſches a posteriori, oder a priori ſein.

Jedes analytiſche Urtheil enthält eine Tautologie, und jedes Urtheil ohne alle Tautologie iſt ſynthetiſch. Hieraus folgt, daß im Vortrage analytiſche Urtheile nur unter der Vorausſetzung anzuwenden ſind, daß Der, zu dem geredet wird, den Subjectbegriff nicht ſo vollſtändig kennt, oder gegenwärtig hat, wie Der, welcher redet. (P. II, 22 fg. 580.)

Ob ein gegebenes Urtheil analytiſch, oder ſynthetiſch ſei, wird im einzelnen Falle erſt beſtimmt werden können, je nachdem im Kopfe des Urtheilenden der Begriff des Subjects mehr oder weniger Vollſtändigkeit hat. Der Begriff „Katze" enthält im Kopfe Cuviers hundert Mal mehr, als in dem ſeines Bedienten; daher die ſelben Urtheile darüber für Dieſen ſynthetiſch, für Jenen blos analytiſch ſein werden. Nimmt man aber die Begriffe objectiv und will nun entſcheiden, ob ein gegebenes Urtheil analytiſch, oder ſynthetiſch ſei; ſo verwandle man das Prädicat deſſelben in ſein contradictoriſches Gegentheil und lege dieſes ohne Kopula dem Subject bei; giebt nun dies eine contradictio in adjecto, ſo war das Urtheil analytiſch, außerdem aber ſynthetiſch. (W. II, 39.)

Aus bloßen Begriffen können nie andere, als analytiſche Sätze hervorgehen. Sollen Begriffe ſynthetiſch und doch a priori verbunden werden; ſo muß nothwendig dieſe Verbindung durch ein Drittes vermittelt ſein, durch eine reine Anſchauung der formellen Möglichkeit der Erfahrung, ſo wie die ſynthetiſchen Urtheile a posteriori durch die empiriſche Anſchauung vermittelt ſind. (W. I, 570.)

8) Wirkung der Zeit auf Berichtigung des Urtheils.

Die unausbleibliche Wirkung der Zeit auf die Berichtigung des Urtheils ſollte man im Auge behalten, um ſich damit zu beruhigen, ſo oft ſtarke Irrthümer auftreten und um ſich greifen. (P. II, 511.)

Bei jeder Verkehrtheit in der Geſellſchaft oder in der Litteratur ſoll man nicht verzweifeln und meinen, daß es nun dabei ſein Bewenden haben werde; ſondern wiſſen und ſich getröſten, daß die Sache hinterher und allmälig beleuchtet, erwogen, beſprochen und meiſtens zuletzt richtig beurtheilt wird; ſo daß nach einer der Schwierigkeit derſelben angemeſſenen Friſt endlich faſt Alle begreifen, was der klare Kopf ſogleich ſah. (P. I, 479.)

9) Wie man ſein Urtheil ausſprechen ſoll, um Glauben zu finden.

Wer da will, daß ſein Urtheil Glauben finde, ſpreche es kalt und ohne Leidenſchaftlichkeit aus. Denn alle Heftigkeit entſpringt aus dem Willen; daher wird man dieſem und nicht der Erkenntniß, die ihrer Natur nach kalt iſt, das Urtheil zuſchreiben. Man wird, weil das Radicale im Menſchen der Wille, die Erkenntniß aber blos ſecundär iſt (vergl. unter Intellect: Secundäre Natur des Intellects), eher glauben, daß das Urtheil aus dem erregten Willen, als daß die Er-

regung des Willens blos aus dem Urtheil entsprungen sei. (P. I, 493 fg.)

Urtheilskraft.

1) Wesen der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft besteht in dem Vermögen, das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstracte Bewußtsein zu übertragen; sie ist demnach die Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft. Das anschaulich Erkannte in angemessene Begriffe für die Reflexion absetzen und fixiren, so daß einerseits das Gemeinsame vieler realen Objecte durch einen Begriff, andererseits ihr Verschiedenes durch eben so viele Begriffe gedacht wird, und also das Verschiedene trotz einer theilweisen Uebereinstimmung doch als verschieden, dann aber wieder das Identische trotz einer theilweisen Verschiedenheit doch als identisch erkannt und gedacht wird, — dies Alles thut die Urtheilskraft. (W. I, 77. 630. G. 103.)

Die Urtheilskraft ist zwar auch auf dem Gebiete des abstracten Erkennens thätig, wo sie Begriffe nur mit Begriffen vergleicht; daher ist jedes Urtheil, im logischen Sinne dieses Worts, allerdings ein Werk der Urtheilskraft, indem dabei allemal ein engerer Begriff einem weiteren subsumirt wird. Jedoch ist diese Thätigkeit der Urtheilskraft, wo sie bloße Begriffe mit einander vergleicht, eine geringere und leichtere, als wo sie den Uebergang vom ganz Einzelnen, dem Anschaulichen, zum wesentlich Allgemeinen, dem Begriff, macht. Ihre Thätigkeit im engeren Sinne tritt erst da ein, wo das anschaulich Erkannte, also das Reale, die Erfahrung, in das deutliche, abstracte Erkennen übertragen, unter genau entsprechende Begriffe subsumirt und so in das reflectirte Wissen abgesetzt werden soll. (W. II, 96 fg. H. 38.)

2) Eintheilung der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft zerfällt in die reflectirende und subsumirende, je nachdem sie nämlich von den anschaulichen Objecten zum Begriff, oder von diesem zu jenen übergeht, in beiden Fällen immer vermittelnd zwischen der anschaulichen Erkenntniß des Verstandes und der reflectiven der Vernunft. (W. I, 77.) Die Urtheilskraft sucht entweder zum gegebenen anschaulichen Fall den Begriff, oder die Regel, unter die er gehört; oder aber zum gegebenen Begriff, oder Regel, den Fall, der sie belegt. Im erstern Falle ist sie reflectirende, im andern subsumirende. (G. 103.)

3) Zwei besondere Aeußerungen der Urtheilskraft.

Besondere Aeußerungen der Urtheilskraft sind Witz und Scharfsinn; in jenem ist sie reflectirend, in diesem subsumirend thätig. (W. II, 98. S. unter Lächerlich: Witz.)

4) Wichtigkeit der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft ist das Vermögen, welches die festen Grundlagen aller Wissenschaften aufzustellen hat. Nicht weniger hat die Urtheilskraft im praktischen Leben, bei allen Grundbeschlüssen und Hauptentscheidungen, den Ausschlag zu geben; wie denn der richterliche Ausspruch in der Hauptsache ihr Werk ist. (W. II, 97.)

5) Seltenheit der Urtheilskraft.

Bei den meisten Menschen ist die Urtheilskraft nur rudimentarisch, oft sogar nur nominell vorhanden; sie sind bestimmt, von Andern geleitet zu werden. Man soll mit ihnen nicht mehr reden, als nöthig ist. (G. 103.) Es ist eine Art Ironie, daß man die Urtheilskraft den normalen Geisteskräften beizählt, statt sie allein den monstris per excessum zuzuschreiben. Die gewöhnlichen Köpfe zeigen selbst in den kleinsten Angelegenheiten Mangel an Zutrauen zu ihrem eigenen Urtheil; eben weil sie aus Erfahrung wissen, daß es keines verdient. Seine Stelle nimmt bei ihnen Vorurtheil und Nachurtheil ein, wodurch sie in einem Zustand fortdauernder Unmündigkeit erhalten werden. (W. II, 98. P. II, 24. 486. 488. H. 37 fg. Vergl. unter Schließen: Die Fähigkeit des Schließens, verglichen mit der des Urtheilens.)

Der beklagenswerthe Mangel an Urtheilskraft zeigt sich auch in den Wissenschaften, nämlich am zähen Leben falscher und widerlegter Theorien. (P. II, 490 fg.) Ferner zeigt er sich darin, daß in jedem Jahrhundert zwar das Vortreffliche der frühern Zeit verehrt, das der eigenen aber verkannt und die diesem gebührende Aufmerksamkeit schlechten Machwerken geschenkt wird. (P. II, 491.)

(Warum jedoch das einstimmige Urtheil des Publicums nicht zu verachten ist, darüber s. unter Publicum: Werth der Meinung des Publicums.)

6) Mangel der Urtheilskraft.

Mangel der Urtheilskraft ist Einfalt. Der Einfältige verkennt bald die theilweise oder relative Verschiedenheit des in einer Rücksicht Identischen, bald die Identität des relativ oder theilweise Verschiedenen. (W. I, 28. 77.)

Vorübergehender Mangel der Urtheilskraft tritt ein in der Abspannung des Geistes, besonders im Traume. — Des Nachts im Bette ist der Geist völlig abgespannt und daher die Urtheilskraft ihrem Geschäfte nicht mehr gewachsen. (P. I, 462.) Der Traum und unser Benehmen in demselben zeigt außerordentlichen Mangel an Urtheilskraft. (P. I, 253. Vergl. unter Traum: Aehnlichkeit des Traumes mit dem Wahnsinn.)

7) Der innere Feind der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft hat einen positiven Feind im Innern, am eigenen Willen des Menschen, an der Neigung. Immer ist der Wille der heimliche Gegner des Intellects; daher heißt reiner Verstand, reine

Vernunft, ein solcher, der frei ist von allem Einfluß des Willens, d. i. der Neigung, und daher blos seinen eigenen Gesetzen folgt. (H. 40 fg.)

Liebe und Haß verfälschen unser Urtheil gänzlich. Eine ähnliche geheime Macht übt unser Vortheil über unser Urtheil aus. Daher so viele Vorurtheile des Standes, des Gewerbes, der Nation, der Secte, der Religion. (W. II, 244. Vergl. unter Intellect: Secundäre Natur des Intellects.)

8) Vorzüge des mit feiner Urtheilskraft ausgestatteten Kopfes.

Ein glücklich organisirter, folglich mit feiner Urtheilskraft ausgestatteter Kopf hat zwei Vorzüge. Erstlich diesen, daß von Allem, was er sieht, erfährt und liest, das Wichtige und Bedeutsame bei ihm ansetzt und von selbst sich seinem Gedächtnisse einprägt, um einst hervorzukommen, wenn es gebraucht wird; während die übrige Masse wieder abfließt. Der zweite, dem ersteren verwandte Vorzug eines solchen Geistes ist, daß ihm jedes Mal das zu einer Sache Gehörige, ihr Analoge, oder sonst Verwandte, läge es auch noch so fern, zur rechten Zeit einfällt. Dies beruht darauf, daß er an den Dingen das eigentlich Wesentliche auffaßt, wodurch er, auch in den sonst verschiedensten, das Identische und Zusammengehörige sogleich erkennt. (P. II, 66.)

Urthier.

Lamarck konnte die Gestalten der Thiere nicht anders denken, als allmälig im Laufe der Zeit und durch die fortgesetzte Generation entstanden. Er konnte nimmer auf den Gedanken kommen, daß der Wille des Thieres, als Ding an sich, außer der Zeit liegen, und in diesem Sinne ursprünglicher sein könne, als das Thier selbst. Er setzt daher zuerst das Thier ohne entschiedene Organe, aber auch ohne entschiedene Bestrebungen, blos mit Wahrnehmung ausgerüstet; diese lehrt es die Umstände kennen, unter welchen es zu leben hat, und aus dieser Erkenntniß entstehen seine Bestrebungen, d. i. sein Wille, aus diesem endlich seine Organe, oder bestimmte Corporisation, und zwar mit Hülfe der Generation und daher in ungemessener Zeit. Hätte er den Muth gehabt, es durchzuführen, so hätte er ein Urthier annehmen müssen, welches consequent ohne alle Gestalt und Organe hätte sein müssen und nun, nach klimatischen und lokalen Umständen und deren Erkenntniß, sich zu den Myriaden von Thiergestalten jeder Art umgewandelt hätte. — In Wahrheit aber ist das Urthier der Wille zum Leben; jedoch ist er als solcher ein Metaphysisches, kein Physisches. (N. 43—45. 52.)

Utopien, s. Staatsverfassung.

V.

Vater.

1) Was sich vom Vater vererbt. (S. Vererbung.)

2) Vaterliebe.

Darauf, daß der Erzeuger im Erzeugten sich selbst wiedererkennt, beruht die Vaterliebe, vermöge welcher der Vater bereit ist, für sein Kind mehr zu thun, zu leiden und zu wagen, als für sich selbst, und zugleich dies als seine Schuldigkeit erkennt. (W. II, 650. — Vergl. Eltern.)

Vaterlandsliebe.

Wer für sein Vaterland in den Tod geht, ist von der Täuschung frei geworden, welche das Dasein auf die eigene Person beschränkt; er dehnt sein eigenes Wesen auf seine Landsleute aus, in denen er fortlebt, ja, auf die kommenden Geschlechter derselben, für welche er wirkt; — wobei er den Tod betrachtet, wie das Winken der Augen, welches das Sehen nicht unterbricht. (E. 273.)

(Ueber die Verwerflichkeit des Patriotismus im Reiche der Wissenschaften s. Patriotismus.)

Vaudeville.

Ein Vaudeville ist einem Menschen zu vergleichen, der in Kleidern paradirt, die er auf dem Trödel zusammengekauft hat; jedes Stück hat schon ein Anderer getragen, für den es gemacht und dem es angemessen worden war; auch merkt man, daß sie nicht zusammengehören. (P. II, 469.)

Veden.

1) Die Weisheit der Veden.

In den Veden, der Frucht der höchsten menschlichen Erkenntniß und Weisheit, finden wir die lebendige Erkenntniß der ewigen Gerechtigkeit, wie auch die ihr verwandte reine und deutliche Erkenntniß des Wesens aller Tugend, direct, so weit nämlich Begriff und Sprache es fassen und ihre immer noch bildliche, auch rhapsodische Darstellungsweise es zuläßt, ausgesprochen. (W. I, 419 fg. P. II, 429.)

(Ueber die Lehre der Veden von der Maja und Metempsychose s. Maja und Metempsychose.)

2) Aus welcher Quelle eine wirkliche Kenntniß der esoterischen Dogmatik der Veden zu erlangen ist.

Eine wirkliche Kenntniß der wahren und esoterischen Dogmatik der Veden ist bis jetzt allein durch den Oupnekhat zu erlangen; die übrigen Uebersetzungen kann man durchgelesen haben und hat keine Ahndung von der Sache. (P. II, 428.)

Vegetation, s. Natur und Pflanze.

Venerische Krankheit.

Zwei Dinge sind es hauptsächlich, welche den gesellschaftlichen Zustand der neuen Zeit von dem des Alterthums zum Nachtheil des ersteren unterscheiden, indem sie demselben einen ernsten, finstern, sinistern Anstrich gegeben haben, von welchem frei das Alterthum heiter und unbefangen, wie der Morgen des Lebens dasteht. Sie sind das ritterliche Ehrenprincip (vergl. unter Ehre: eine Afterart der Ehre) und die venerische Krankheit. Sie zusammen haben νεικος και φιλια des Lebens vergiftet. Die venerische Krankheit erstreckt ihren Einfluß viel weiter, als es auf den ersten Blick scheinen möchte, indem derselbe keineswegs ein blos physischer, sondern auch ein moralischer ist. (P. I, 413 fg.)

Ventriloquismus.

Bei Läufen auf der Flöte, die in schneller und starker Abwechslung von der untern zu den beiden obern Octaven herauf- und herabspringen, scheinen dem Zuhörer unverkennbar die tiefen Töne von einem andern Ort, als die hohen, auszugehen. Sollte hierin nicht ein Schlüssel zum Ventriloquismus liegen? (H. 353.)

Verachtung.

1) Antagonismus zwischen Haß und Verachtung. (S. Haß.)

2) Unwillkürlichkeit der Verachtung. (S. Haß.)

3) Charakter der ächten Verachtung.

Die wahre, ächte Verachtung, welche die Kehrseite des wahren, ächten Stolzes ist, bleibt ganz heimlich und läßt nichts von sich merken. Denn wer die Verachtung merken läßt, giebt schon dadurch ein Zeichen einiger Achtung, sofern er den Andern wissen lassen will, wie wenig er ihn schätze. Die ächte Verachtung ist reine Ueberzeugung vom Unwerth des Andern und mit Nachsicht und Schonung vereinbar. (P. II, 626.)

Veränderung.

1) Wesen der Veränderung.

Das Gesetz der Causalität erhält seine Bedeutung und Nothwendigkeit allein dadurch, daß das Wesen der Veränderung nicht im bloßen

Wechsel der Zustände an sich, sondern vielmehr darin besteht, daß an demselben Ort im Raum jetzt ein Zustand ist und darauf ein anderer, und zu einer und derselben bestimmten Zeit hier dieser Zustand und dort jener; nur diese gegenseitige Beschränkung der Zeit und des Raumes durch einander giebt einer Regel, nach der die Veränderung vorgehen muß, Bedeutung und zugleich Nothwendigkeit. Was durch das Gesetz der Causalität bestimmt wird, ist also nicht die Succession der Zustände in der bloßen Zeit, sondern diese Succession in Hinsicht auf einen bestimmten Raum, und nicht das Dasein der Zustände an einem bestimmten Ort, sondern an diesem Ort zu einer bestimmten Zeit. Die Veränderung, d. h. der nach dem Causalgesetz eintretende Wechsel, betrifft also jedesmal einen bestimmten Theil des Raumes und einen bestimmten Theil der Zeit zugleich und im Verein. (W. I, 11.) Nur mittelst des Dauernden im Wechsel erhält dieser den Charakter der Veränderung, d. h. des Wandels der Qualität und Form beim Beharren der Substanz, d. i. der Materie. (W. I, 12.)

2) Bedingtheit jeder Veränderung durch eine Ursache. (S. unter Grund: Satz vom Grunde des Werdens.)

3) Die Zeit der Veränderung.

Zwischen zwei successiven Zuständen, deren Verschiedenheit in unsern Sinne fällt, liegen immer noch mehrere, deren Verschiedenheit uns nicht wahrnehmbar ist; weil der neu eintretende Zustand einen gewissen Grad, oder Größe, erlangt haben muß, um sinnlich wahrnehmbar zu sein. Daher gehen demselben schwächere Grade vorher, welche durchlaufend er allmälig erwächst. Diese zusammengenommen begreift man unter dem Namen der Veränderung, und die Zeit, welche sie ausfüllen, ist die Zeit der Veränderung. (S. 93—96.)

Verantwortlichkeit.

1) Worauf das Gefühl der Verantwortlichkeit beruht.

Das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für Das, was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruht auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Thäter unserer Thaten sind. (E. 93.)

2) Wofür wir uns im Grunde verantwortlich fühlen.

Die Verantwortlichkeit, deren wir uns bewußt sind, trifft blos zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber den Charakter; für diesen fühlen wir uns verantwortlich. Und für diesen machen auch die Andern uns verantwortlich. Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen, und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt, so muß auch die Freiheit eben daselbst liegen, also im Charakter des Menschen.

(E. 93 fg. 97. Vergl. unter Freiheit: Wo die moraliſche Freiheit liegt.)

3) Unvereinbarkeit der Verantwortlichkeit mit dem Theismus. (S. Aſeität und unter Freiheit: Unvereinbarkeit der Freiheit mit dem Theismus.)

4) Verminderung der Verantwortlichkeit durch den Affect. (S. Affect.)

5) Gegenſatz zwiſchen Dummheit und Schlechtigkeit in Hinſicht auf die Zurechnung. (S. Dummheit.)

Verbindungen, zwiſchen Menſchen.

1) Gegenſatz zweier Arten von Verbindungen.

Verbindung, Gemeinſchaft, Umgang zwiſchen Menſchen gründet ſich in der Regel auf Verhältniſſe, die den Willen, ſelten auf ſolche, die den Intellect betreffen; die erſtere Art der Gemeinſchaft kann man die materiale, die andere die formale nennen. Jener Art ſind die Bande der Familie und der Verwandtſchaft, ferner alle auf einem gemeinſchaftlichen Zweck, oder Intereſſe, wie das des Gewerbes, Standes, oder der Corporation, Partei, Faction u. ſ. w. beruhenden Verbindungen. Bei dieſen nämlich kommt es blos auf die Geſinnung, die Abſicht an, wobei die größte Verſchiedenheit der intellectuellen Fähigkeiten und ihrer Ausbildung beſtehen kann. Anders verhält es ſich mit der blos formalen Gemeinſchaft, als welche nur Gedankenaustauſch bezweckt; dieſe verlangt eine gewiſſe Gleichheit der intellectuellen Fähigkeiten und Bildung. (W. II, 260 fg.)

2) Glaube und Erfahrung des edlern Menſchen über die Natur der Verbindungen.

Der Menſch edlerer Art glaubt in ſeiner Jugend, die weſentlichen und entſcheidenden Verhältniſſe und daraus entſtehenden Verbindungen zwiſchen Menſchen ſeien die ideellen, d. h. die auf Aehnlichkeit der Geſinnung, der Denkungsart, des Geſchmacks, der Geiſteskräfte u. ſ. w. beruhenden; allein er wird ſpäter inne, daß es die reellen ſind, d. h. die, welche ſich auf irgend ein materielles Intereſſe ſtützen. Dieſe liegen faſt allen Verbindungen zu Grunde; ſogar hat die Mehrzahl der Menſchen keinen Begriff von andern Verhältniſſen. (P. I, 487.)

Verbrechen.

1) Haupturſache der Verbrechen.

So groß auch der Antheil ſein mag, den Rohheit und Unwiſſenheit, im Verein mit der äußern Bedrängniß, an vielen Verbrechen haben; ſo darf man jene doch nicht als die Haupturſache derſelben betrachten; indem Unzählige in derſelben Rohheit und unter ganz ähnlichen Um-

ständen lebend, keine Verbrechen begehen. Die Hauptsache fällt also auf den persönlichen, moralischen Charakter zurück. (W. II, 683 fg.)

2) Verhältniß der Strafe und der Strafgesetze zum Verbrechen. (S. Strafe und unter Gesetz: Zweck der Strafgesetze und Voraussetzung derselben.)

Verbreitung, der Wahrheiten, s. unter Reisen: Eine besondere Beobachtung, die man auf Reisen machen kann.

Verdammniß, ewige.

Sensu proprio genommen, wird das Dogma von der ewigen Verdammniß empörend. Denn nicht nur läßt es, vermöge seiner ewigen Höllenstrafen, die Fehltritte, oder sogar den Unglauben eines oft kaum zwanzigjährigen Lebens durch endlose Qualen büßen; sondern es kommt hinzu, daß diese fast allgemeine Verdammniß eigentlich Wirkung der Erbsünde und also nothwendige Folge des ersten Sündenfalles ist. Diesen nun aber hätte jedenfalls Der vorhersehen müssen, welcher die Menschen erstlich nicht besser, als sie sind, geschaffen, dann aber ihnen eine Falle gestellt hatte, in die er wissen mußte, daß sie gehen würden, da Alles mit einander sein Werk war und ihm nichts verborgen bleibt. Demnach hätte er ein schwaches, der Sünde unterworfenes Geschlecht aus dem Nichts ins Dasein gerufen, um es dann endloser Qual zu übergeben. Endlich kommt noch hinzu, daß der Gott, welcher Nachsicht und Vergebung jeder Schuld, bis zur Feindesliebe, vorschreibt, keine übt, sondern vielmehr in das Gegentheil verfällt. — So geht es mit den Dogmen, wenn man sie sensu proprio nimmt; hingegen sensu allegorico verstanden, ist alles Dieses noch einer genügenden Auslegung fähig. Zunächst aber ist das Absurde, ja Empörende dieser Lehre blos eine Folge des jüdischen Theismus mit seiner Schöpfung aus Nichts und der damit zusammenhängenden Verleugnung der Lehre von der Metempsychose. (P. II, 390—392. M. 176. — Vergl. Metempsychose.)

Verdienst.

Die Individualität eines Jeden ist anzusehen als seine freie That, sie wurzelt im Ding an sich. Alle ächten Verdienste, die moralischen, wie die intellectuellen, haben daher nicht blos einen physischen, oder sonst empirischen, sondern einen metaphysischen Ursprung, sind demnach a priori und nicht a posteriori gegeben, d. h. angeboren und nicht erworben, wurzeln folglich nicht in der bloßen Erscheinung, sondern im Ding an sich. Daher leistet Jeder im Grunde nur Das, was schon in seiner Natur, d. h. in seinem Angeborenen, unwiderruflich feststeht. (P. II, 242—244.)

Verdrießlichkeit, s. Melancholie.

Veredelung, des Menschengeschlechts.

Die Ueberzeugung von der Erblichkeit des Charakters vom Vater und des Intellects von der Mutter (vergl. Vererbung) leitet zu der Ansicht hin, daß eine wirkliche und gründliche Veredelung des Menschengeschlechts nicht sowohl von Außen, als von Innen, also nicht sowohl durch Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation zu erlangen sein möchte. (W. II, 602.)

Verehrung.

1) Der Trieb zur Verehrung.

Im Menschen ist eine verehrende Ader. Er verehrt gern Etwas. Nur hält die Verehrung meistens vor der unrechten Thür, woselbst sie stehen bleibt, bis die Nachwelt kommt, sie zurechtzuweisen. Nachdem dies geschehen ist, artet die Verehrung, welche der gebildete große Haufe dem Genie zollt, gerade so wie die, welche die Gläubigen ihren Heiligen widmen, gar leicht in läppische Reliquiendienst aus. (P. II, 89 fg. H. 454.)

2) Gegensatz zwischen Verehrung und Liebe.

Rochefoucauld hat treffend bemerkt, daß es schwer ist, Jemanden zugleich hoch zu verehren und sehr zu lieben. Demnach hätten wir die Wahl, ob wir uns um die Liebe, oder um die Verehrung der Menschen bewerben wollen. Ihre Liebe ist stets eigennützig; zudem ist Das, wodurch man sie erwirbt, nicht immer geeignet, uns darauf stolz zu machen. — Hingegen mit der Verehrung der Menschen steht es umgekehrt; sie wird ihnen nur wider ihren Willen abgezwungen, auch eben deshalb meistens verhehlt. Daher giebt sie uns, im Innern, eine viel größere Befriedigung; sie hängt mit unserm Werthe zusammen, welches von der Liebe der Menschen nicht unmittelbar gilt; denn diese ist subjectiv, die Verehrung objectiv. Nützlich ist uns die Liebe freilich mehr. (P. I, 477.)

Vererbung.

1) Das Problem der Vererbung.

Die Erfahrung lehrt hinsichtlich der leiblichen Eigenschaften, daß bei der Zeugung die von den Eltern zusammengebrachten Keime nicht nur die Eigenthümlichkeiten der Gattung, sondern auch die der Individuen fortpflanzen. Ob dies nun ebenfalls von den geistigen Eigenschaften gelte, so daß auch diese sich von den Eltern auf die Kinder vererbten, ist eine schon öfter aufgeworfene und fast allgemein bejahte Frage. Schwieriger aber ist das Problem, ob sich dabei sondern lasse, was dem Vater, und was der Mutter angehört, welches also das geistige Erbtheil sei, das wir von jedem der Eltern überkommen. (W. II, 590.)

2) Lösung des Problems vor Befragung der Erfahrung.

Von der Grunderkenntniß aus, daß der Wille das Wesen an sich, der Kern, das Radicale im Menschen, der Intellect hingegen das Secundäre, das Accidenz jener Substanz sei, werden wir vor Befragung der Erfahrung es wenigstens als wahrscheinlich annehmen, daß bei der Zeugung der Vater, als sexus potior und zeugendes Princip, die Basis, das Radicale des neuen Lebens, also den Willen verleihe, die Mutter aber, als sexus sequior und blos empfangendes Princip, das Secundäre, den Intellect, daß also der Mensch sein Moralisches, seinen Charakter, seine Neigungen, sein Herz, vom Vater erbe, hingegen den Grad, die Beschaffenheit und Richtung seiner Intelligenz von der Mutter. (W. II, 590.)

3) Bestätigung dieser Lösung durch die Erfahrung.

Die gegebene Lösung findet wirklich ihre Bestätigung in der Erfahrung, nur daß diese hier nicht durch ein physikalisches Experiment auf dem Tisch entschieden werden kann, sondern theils aus vieljähriger, sorgfältiger und feiner Beobachtung und theils aus der Geschichte hervorgeht. Bei Prüfung der behaupteten Vererbung des Charakters vom Vater an der Erfahrung sind jedoch zwei unvermeidliche Beschränkungen zu berücksichtigen. Nämlich erstlich: pater semper incertus. Nur eine entschiedene körperliche Aehnlichkeit mit dem Vater beseitigt diese Beschränkung; hingegen ist eine oberflächliche hiezu nicht hinreichend; denn es giebt eine Nachwirkung früherer Befruchtung, vermöge welcher bisweilen die Kinder zweiter Ehe noch eine leichte Aehnlichkeit mit dem ersten Gatten haben, und die im Ehebruch erzeugten mit dem legitimen Vater. Die zweite Beschränkung ist, daß im Sohn zwar der moralische Charakter des Vaters auftritt, jedoch unter der Modification, die er durch einen andern, oft sehr verschiedenen Intellect (das Erbtheil von der Mutter) erhalten hat, wodurch eine Correction der Beobachtung nöthig wird. — Unter Berücksichtigung der angegebenen zwei Beschränkungen wird man die Vererbung des Charakters vom Vater durch die eigene und durch die geschichtliche Erfahrung bestätigt finden. (W. II, 590—595.)

Was die Vererbung des Intellects von der Mutter betrifft, so bezeugt schon der alte und populäre Ausdruck „Mutterwitz“ die frühe Anerkennung dieser zweiten Wahrheit, und die Zahl der Belege für dieselbe würde viel größer sein, als sie vorliegt, wenn nicht der Charakter und die Bestimmung des weiblichen Geschlechts es mit sich brächte, daß die Frauen von ihren Geistesfähigkeiten selten öffentliche Proben ablegen, daher solche nicht geschichtlich werden und zur Kunde der Nachwelt gelangen. Ueberdies können wegen der durchweg schwächern Beschaffenheit des weiblichen Geschlechts diese Fähigkeiten selbst nie bei ihnen den Grad erreichen, bis zu welchem sie unter günstigen Um-

ständen nachmals im Sohne gehen. Wenn einzelne Fälle sich finden sollten, wo ein hochbegabter Sohn keine geistig ausgezeichnete Mutter gehabt hätte; so ließe Dies sich daraus erklären, daß diese Mutter selbst einen phlegmatischen Vater gehabt hätte, weshalb ihr ungewöhnlich entwickeltes Gehirn nicht durch die entsprechende Energie des Blutumlaufs gehörig excitirt gewesen wäre, — ein Erforderniß der Genialität. (Vergl. unter Genie: Anatomische und physiologische Bedingungen des Genies.) Nichtsdestoweniger hätte ihr höchst vollkommenes Nerven- und Cerebralsystem sich auf den Sohn vererbt, bei welchem nun aber ein lebhafter und leidenschaftlicher Vater, von energischem Herzschlag, hinzugekommen wäre, wodurch dann erst hier die andere somatische Bedingung großer Geisteskraft eingetreten sei. (W. II, 595—601.)

4) Erklärung des Disharmonischen und Harmonischen im Charakter aus der dargelegten Theorie. (S. Charakter.)

5) Erklärung der Verabscheuung der Geschwisterehe aus derselben. (S. unter Ehe: Grund der Verabscheuung der Geschwisterehe.)

6) Erklärung der Güte einzelner Nationen aus derselben. (S. Nationen.)

7) Rechtfertigung der Berufung auf den Stammbaum. (S. Adel.)

8) Folgerung aus der dargelegten Theorie für die Veredelung des Menschengeschlechts. (S. Kastriren und unter Staatsverfassung: Die beste Staatsverfassung.)

9) Verhältniß des Todes zu dem durch die Zeugung vereinigten väterlichen und mütterlichen Bestandtheil des Individuums. (S. unter Individuation, Individualität: Zersetzung des Individuums durch den Tod.)

Vergangenheit. Vergangenes.

1) Verhältniß der Vergangenheit zur Gegenwart. (S. Gegenwart.)

2) Worauf der Zauber der Vergangenheit beruht. (S. Aesthetisch.)

3) Aehnlichkeit der Wirkung der Vergangenheit mit der Wirkung der Entfernung im Raume.

Wie im Raume die Entfernung Alles verkleinert, indem sie es zusammenzieht, wodurch dessen Fehler und Uebelstände verschwinden; ebenso wirkt in der Zeit die Vergangenheit; die weit zurückliegenden

Scenen und Vorgänge nebst agirenden Personen nehmen sich in der Erinnerung, als welche alles Unwesentliche und Störende fallen läßt, allerliebst aus. — Und wie im Raume kleine Gegenstände sich in der Nähe groß darstellen, aber sobald wir uns etwas entfernt haben, klein und unscheinbar werden; eben so, in der Zeit, erscheinen uns die in unserem täglichen Leben und Wandel sich ereignenden kleinen Vorfälle, so lange sie als gegenwärtig dicht vor uns liegen, groß, bedeutend, wichtig; aber sobald der Strom der Zeit sie nur etwas entfernt hat, sind sie unbedeutend, keiner Beachtung werth und bald vergessen. (P. II, 640 fg.)

4) Was sich für das Vergangene aus der Idealität der Zeit ergiebt.

Aus der Idealität der Zeit, der zufolge die Zeit dem Wesen an sich der Dinge nicht zukommt, ergiebt sich, daß in irgend einem Sinne das Vergangene nicht vergangen sei, sondern Alles, was jemals wirklich und wahrhaft gewesen, im Grunde auch noch sein müsse, indem ja die Zeit nur einem Theaterwasserfall gleicht, der herabzuströmen scheint, während er, als ein bloßes Rad nicht von der Stelle kommt. (P. I, 92. W. I, 328.)

Vergänglichkeit.

Der Grundcharakter aller Dinge ist Vergänglichkeit; wir sehen in der Natur Alles, vom Metall bis zum Organismus, theils durch sein Dasein selbst, theils durch den Conflict mit Anderem, sich aufreiben und verzehren. Wie könnte dabei die Natur das Erhalten der Formen und Erneuern der Individuen, die zahllose Wiederholung des Lebensprocesses, eine unendliche Zeit hindurch aushalten, ohne zu ermüden, wenn nicht ihr eigener Kern ein Zeitloses und dadurch völlig Unverwüstliches wäre, ein Ding an sich, ganz anderer Art, als seine Erscheinungen, ein allem Physischen heterogenes Metaphysisches? (P. II, 101 fg.)

Vergeben, s. unter Umgang: Verhaltungsregel gegen Die, welche uns Unangenehmes oder Aergerliches im Umgang erweisen.

Vergeltung, s. Rache und unter Gerechtigkeit: Die vergeltende Gerechtigkeit.

Vergeßlichkeit, s. unter Gedächtniß: Das Gedächtniß als Function des Intellects, und unter Intellect: Unvollkommenheiten des Intellects.

Veritates aeternae, s. Dogmatismus und Kriticismus.

Verkettung der Wahrheiten, s. unter Wahrheit: Uebereinstimmung der Wahrheit und Zusammenhang aller Wahrheiten.

Verläumdung.

Die Negativität der Ehre (vergl. unter Ehre: Gegensatz zwischen Ehre und Ruhm) darf nicht mit Passivität verwechselt werden; vielmehr hat die Ehre einen ganz activen Charakter. Sie geht nämlich allein vom Subject derselben aus, beruht auf seinem Thun und Lassen, nicht aber auf Dem, was Andere thun und was ihm widerfährt. Blos durch Verläumdung ist ein Angriff von außen auf die Ehre möglich; das einzige Gegenmittel ist Widerlegung derselben, mit ihr angemessener Oeffentlichkeit und Entlarvung des Verläumders. (P. I, 385. — Ueber die Injurie als summarische Verläumdung s. Injurie.)

Vermögen.

1) Erhaltung des Vermögens als eine Bedingung des Lebensglücks.

Vorhandenes Vermögen soll man betrachten als eine Schutzmauer gegen die vielen möglichen Uebel und Unfälle, nicht als eine Erlaubniß oder gar Verpflichtung, die Plaisirs der Welt heranzuschaffen. (P. I, 367.) Erhaltung des erworbenen und des ererbten Vermögens ist eine Bedingung des Lebensglücks. (P. I, 369 fg. — Warum auf Kaufleute die Vorschrift zur Erhaltung des Vermögens nicht anwendbar ist s. Kaufleute.)

2) Warum die im angestammten Reichthum Geborenen auf Erhaltung des Vermögens mehr bedacht sind, als die durch Glücksfälle zu Reichthum Gelangten. (S. Armuth.)

3) Warum es für den nach Beförderung im Staatsdienst Strebenden besser ist, vermögenslos, als vermögend zu sein.

Für den, der es im Staatsdienste hoch bringen will, der demnach Gunst, Freunde, Verbindungen erwerben muß, um durch sie von Stufe zu Stufe zu steigen, ist es besser, ohne alles Vermögen in die Welt gestoßen zu sein, als von Hause aus vermögend zu sein. Denn nur der arme Teufel wird den über ihn Gestellten gegenüber die nöthige, beliebt machende Inferiorität zeigen. Hingegen Der, welcher von Hause aus zu leben hat, wird sich meistens ungebärdig stellen; er ist gewohnt, tête levée zu gehen; damit poussirt man sich aber nicht in der Welt. (P. I, 371.)

Vernehmen.

Vernehmen ist nicht synonym mit Hören, sondern bedeutet das Innewerden der durch Worte mitgetheilten Gedanken. (W. I, 44.)

Verneinung, des Willens, s. Wille.

Vernunft.

1) Geschichtliches.

Alles Das, was zu allen Zeiten und von allen Völkern ausdrücklich als Aeußerung oder Leistung der Vernunft, des λογος, λογιστικον, ratio, la ragione, la razon, la raison, reason, betrachtet worden, läuft augenfällig zurück auf das nur der abstracten, discursiven, reflectiven, an Worte gebundenen und mittelbaren Erkenntniß, nicht aber der blos intuitiven, unmittelbaren, sinnlichen, deren auch die Thiere theilhaft sind, Mögliche. Ratio et oratio stellt Cicero ganz richtig zusammen. In diesem Sinne aber haben alle Philosophen überall und jederzeit von der Vernunft geredet, bis auf Kant, welcher übrigens selbst sie noch als das Vermögen der Principien und des Schließens bestimmt; wiewohl nicht zu leugnen ist, daß er Anlaß gegeben hat zu den nachherigen Verdrehungen. (G. 110 fg. W. I, 45 fg. 617; II, 73.)

In den letzten fünfzig Jahren haben sämmtliche Philosophaster in Deutschland mit dem Begriffe der Vernunft Possen getrieben, indem sie, mit unverschämter Dreistigkeit, unter diesem Namen ein völlig erlogenes Vermögen unmittelbarer, metaphysischer, sogenannter übersinnlicher Erkenntnisse einschwärzen wollten, die wirkliche Vernunft hingegen Verstand benannten, den eigentlichen Verstand aber, als ihnen sehr fremd, ganz übersahen und seine intuitiven Functionen der Sinnlichkeit zuschrieben. (W. II, 73; I, 617 fg. G. 111 ff. E. 146 fg.)

2) Ursprung des Wortes „Vernunft".

Vernunft kommt von Vernehmen, aber nur, weil sie dem Menschen den Vorzug vor dem Thiere giebt, nicht blos zu hören, sondern auch zu vernehmen, jedoch nicht, wie die Philosophaster vorgeben, das sogenannte „Uebersinnliche" (Wolkenkukuksheim) zu vernehmen, sondern was ein vernünftiger Mensch dem Andern sagt. (E. 147 fg. W. I, 44. G. 112 fg. P. I, 122. — Ueber das Gehör als den Sinn der Vernunft s. unter Sinne: Gegensatz zwischen Gesicht und Gehör.)

3) Die Function der Vernunft.

Die Vernunft hat nur eine Function: Bildung des Begriffs, und aus dieser einzigen erklären sich alle Erscheinungen, die das Leben des Menschen von dem des Thieres unterscheiden, und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Function deutet schlechthin Alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat. (W. I, 46. 614. G. 97. E. 148 fg.)

4) Der Stoff der Vernunft.

Alles Materielle in unserer Erkenntniß, d. h. Alles, was sich nicht auf subjective Form, selbsteigene Thätigkeitsweise, Function der

Intellects zurückführen läßt, mithin der gesammte Stoff derselben, kommt von außen, nämlich zuletzt aus der, von der Sinnesempfindung ausgehenden, objectiven Anschauung der Körperwelt. Diese anschauliche und dem Stoffe nach empirische Erkenntniß ist es, welche sodann die Vernunft zu Begriffen verarbeitet, die sie durch Worte sinnlich fixirt und dann an ihnen den Stoff hat zu ihren endlosen Combinationen, mittelst Urtheilen und Schlüssen, welche das Gewebe unserer Gedankenwelt ausmachen. Die Vernunft hat also durchaus keinen materiellen, sondern blos einen formellen Inhalt. Stoff aus eigenen Mitteln liefern kann sie nimmermehr. Sie hat nichts als Formen; sie ist weiblich, sie empfängt blos, erzeugt nicht. (G. 115 fg. Vergl. Angeboren.)

5) Erkenntnisse aus reiner Vernunft.

Erkenntnisse aus reiner Vernunft sind solche, deren Ursprung im formellen Theil unsers Erkenntnißvermögens, sei es des denkenden, oder anschauenden, liegt, die wir also a priori, d. h. ohne Hülfe der Erfahrung, uns zum Bewußtsein bringen können; sie beruhen allemal auf Sätzen von transscendentaler, oder auch von metalogischer Wahrheit. (G. 117. — Ueber die transscendentale und metalogische Wahrheit vergl. unter Grund: Satz vom Grunde des Erkennens.)

6) Die im Gebiete der Vernunft herrschende Gestalt des Satzes vom Grunde. (S. unter Grund: Satz vom Grunde des Erkennens.)

7) Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft.

Theoretisch ist die Vernunft nur, sofern die Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigt, auf das Handeln des Denkenden keine Beziehung, sondern lediglich ein theoretisches Interesse haben. Praktisch hingegen ist sie in allen Beziehungen auf das Handeln. Was in diesem Sinne praktische Vernunft heißt, wird so ziemlich durch das lateinische Wort prudentia, welches das zusammengezogene providentia ist, bezeichnet, da hingegen ratio meistens die eigentlich theoretische Vernunft bedeutet. (W. I, 614.)

Als praktisch zeigt sich die Vernunft in den vernünftigen Charakteren und der vernünftigen Handlungsweise. Die recht vernünftigen Charaktere, die man deswegen im gemeinen Leben praktische Philosophen nennt, zeichnen sich durch ungemeinen Gleichmuth und festes Beharren bei gefaßten Entschlüssen aus. (W. I, 615 fg. Vergl. Stoicismus.) Die der Leidenschaftlichkeit entgegengesetzte Vernünftigkeit des Charakters besteht eigentlich darin, daß der Wille nie den Intellect dermaßen überwältigt, daß er ihn verhindere, seine Function der deutlichen, vollständigen und klaren Darlegung der Motive richtig auszuüben. (W. II, 680.)

Unter einer vernünftigen Handlungsweise versteht man eine

OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ganz consequente, also von allgemeinen Begriffen ausgehende und von abstracten Gedanken, als Vorsätzen, geleitete, nicht aber durch den flüchtigen Eindruck der Gegenwart bestimmte. (G. 116.) In allen erdenklichen Fällen läuft der Unterschied zwischen vernünftigem und unvernünftigem Handeln darauf zurück, ob die Motive abstracte Begriffe, oder anschauliche Vorstellungen sind. (W. I, 616. 102; II, 163. E. 35. 149 fg.)

Mangel an Anwendung der Vernunft auf das Praktische ist Thorheit. (W. I, 28.)

8) Vorzug des Menschen vor dem Thiere durch die Vernunft. (S. unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

9) Verhältniß der Sprache zur Vernunft. (S. Sprache.)

10) Vortheile und Nachtheile der Vernunft. (S. unter Begriff: Wichtigkeit des Begriffs und: Nachtheile des Begriffs.)

11) Vereinbarkeit der Vernunft mit Unverstand. (S. Unverstand.)

12) Vereinbarkeit der Vernunft mit moralischer Schlechtigkeit. (S. unter Tugend: Unterschied zwischen tugendhaft und vernünftig.)

13) In welchem Sinne die Vernunft ein Prophet zu heißen verdient.

Die Vernunft verdient auch ein Prophet zu heißen; hält sie uns doch das Zukünftige vor, nämlich als dereinstige Folge und Wirkung unsers gegenwärtigen Thuns. Dadurch eben ist sie geeignet, uns im Zaum zu halten, wann Begierden der Wollust, oder Aufwallungen des Zorns, oder Gelüste der Habsucht uns verleiten wollen zu Dem, was künftig bereut werden müßte. (P. II, 628.)

14) Warum gewisse Sätze für Aussprüche der Vernunft gehalten werden.

Aussprüche der Vernunft nennt Jeder gewisse Sätze, die er ohne Untersuchung für wahr hält und die in festen Kredit bei ihm dadurch gekommen, daß, als er anfieng zu reden und zu denken, sie ihm anhaltend vorgesagt und dadurch eingeimpft wurden; daher denn seine Gewohnheit sie zu denken ebenso alt ist, wie die Gewohnheit überhaupt zu denken; sie sind mit seinem Gehirn verwachsen. (P. II, 12 fg.)

15) Kritik des Gegensatzes zwischen Vernunft und Offenbarung. (S. Offenbarung.)

16) Kants Kritik der reinen Vernunft. (S. Dogmatismus und Kriticismus.)

Vernünfteln, s. Sophistikation.

Vernünftig.

1) Unterschied zwischen „vernünftig" und „logisch". (S. unter Logik: Gegen den falschen Gebrauch des Wortes „Logik".)

2) Unterschied zwischen vernünftig und klug. (S. Klugheit.)

3) Unterschied zwischen vernünftig und tugendhaft. (S. Tugend.)

4) Der vernünftige Charakter und die vernünftige Handlungsweise. (S. unter Vernunft: Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft.)

5) Warum der Vernünftige es nicht immer ist.

Wie die Begeisterung des Genies nur in den lucidis intervallis thätig ist, so auch wirkt sogar die Vernunft des Vernünftigen in lucidis intervallis; denn er ist es auch nicht immer. Nemo omnibus horis sapit. Alles dies deutet auf eine gewisse Fluth und Ebbe der Säfte des Gehirns, oder Spannung und Abspannung der Fibern desselben. (P. II, 53 fg.)

Vernunftlehre, s. Logik.

Verpflichtung, s. Pflicht.

Verrath, s. unter Lüge: Vertragsbruch, Betrug und Verrath.

Verrücktheit, s. Wahnsinn.

Verschiedenheit, der Menschen.

1) Intellectuelle Verschiedenheit. (S. Intelligenzen, und unter Kopf: Unterschied der Köpfe.)

2) Moralische Verschiedenheit. (S. unter Moralisch: Der moralische Unterschied der Charaktere.)

3) Metaphysische Erklärung der individuellen Verschiedenheit.

Die große ursprüngliche Verschiedenheit der empirischen Charaktere beruht zuletzt auf dem Verhältniß des Willens zur Erkenntnißkraft im Individuo. Dieses beruht zuletzt auf dem Grade des Wollens im Vater und dem Grade des Erkennens in der Mutter. (Vergl. Vererbung.) Das Zusammentreffen der Eltern ist größtentheils Zufall. Hieraus nun ergäbe sich eine empörende Ungerechtigkeit im Wesen der Welt, wenn nicht im Grunde die Verschiedenheit zwischen den Eltern und dem Sohne blos der Erscheinung angehörte und aller Zufall im

Grunde Nothwendigkeit wäre. Die individuellen, das ganze Wesen des Menschen durchdringenden und seinen Lebenslauf bestimmenden Unterschiede können nicht als ohne Schuld und Verdienst des damit Behafteten vorhanden und als bloßes Werk des Zufalls betrachtet werden; sondern der Mensch ist in gewissem Sinne als sein eigenes Werk anzusehen. (W. II, 685 fg. H. 395. — Vergl. auch Verdienst.)

4) Folgerung aus der individuellen Verschiedenheit.

Alle allgemeinen Regeln und Vorschriften sind deswegen nicht ausreichend, weil sie von der falschen Voraussetzung einer ganz oder ziemlich gleichen Beschaffenheit der Menschen ausgehen, welche die Philosophie des Helvetius sogar ausdrücklich aufstellt; während die ursprüngliche Verschiedenheit der Individuen im Intellectuellen und Moralischen unermeßlich ist. (H. 395.)

Verschmitztheit, s. unter Klugheit: Formen der Klugheit.

Verschwendung.

1) Woraus die Verschwendung entspringt.

Die Verschwendung entspringt aus einer thierischen Beschränktheit auf die Gegenwart, gegen welche alsdann die noch in bloßen Gedanken bestehende Zukunft keine Macht erlangen kann, und beruht auf dem Wahn eines positiven und realen Werthes der sinnlichen Genüsse. (P. II, 221.)

2) Folgen der Verschwendung.

Die Verschwendung führt nicht blos zur Verarmung, sondern durch diese zum Verbrechen. Die Verbrecher aus den bemittelten Ständen sind es fast alle in Folge der Verschwendung geworden. (P. II, 221 fg.)

3) Hang der Weiber zur Verschwendung. (S. Weiber.)

4) Hang der zu Wohlstand gelangten Armen zur Verschwendung. (S. Armuth.)

(Ueber das Gegentheil der Verschwendung, den Geiz, s. Geiz.)

Verschwiegenheit.

1) Empfehlung der Verschwiegenheit.

Unsere sämmtlichen persönlichen Angelegenheiten haben wir den Andern gegenüber als Geheimniß zu betrachten und uns zu hüten, das Geringste davon zu verrathen; denn ihr Wissen um die unschuldigsten Dinge kann, durch Zeit und Umstände, uns Nachtheil bringen. Ueberhaupt ist es gerathener, seinen Verstand durch Das, was man verschweigt, an den Tag zu legen, als durch Das, was man sagt. Ersteres ist Sache der Klugheit, letzteres der Eitelkeit. (P. I, 495 fg.)

2) Wo uns die Verschwiegenheit nicht verläßt.

Es widerfährt uns wohl, daß wir ausplaudern, was uns auf irgend eine Weise gefährlich werden könnte; nicht aber verläßt uns unsere Verschwiegenheit bei Dem, was uns lächerlich machen könnte, weil hier der Ursache die Wirkung auf dem Fuße folgt. (P. II, 623.)

Verse. Versification, s. unter Poesie: Hülfsmittel der Poesie, und vergl. Prosa.

Versprechungen.

Auf die Versprechungen der Menschen ist, weil ihre Gesinnung und Betragen sich eben so schnell ändert, wie ihr Interesse, nicht zu bauen, sondern allein aus der Erwägung der Umstände, in die Einer zu treten hat, und des Conflictes derselben mit seinem Charakter, haben wir sein Handeln zu berechnen. (P. I, 483.)

Verstand.

1) Function des Verstandes.

Causalität erkennen ist die einzige Function des Verstandes, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, Vieles umfassende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Aeußerungen. (W. I, 13. G. 52 fg. E. 27. 149.) Die erste, einfachste und wichtigste ihrer Aeußerungen ist die Anschauung der wirklichen Welt. Die empirischen, zum gesetzmäßigen Complex der Realität gehörigen Vorstellungen erscheinen in Raum und Zeit zugleich, und sogar ist eine innige Vereinigung beider die Bedingung der Realität, welche aus ihnen gewissermaßen wie ein Product aus seinen Factoren erwächst. Was nun diese Vereinigung schafft ist der Verstand, der, mittelst seiner, ihm eigenthümlichen Function jene heterogenen Formen der Sinnlichkeit verbindet, so daß aus ihrer wechselseitigen Durchdringung, wiewohl eben auch nur für ihn selbst, die empirische Realität hervorgeht, als eine Gesammtvorstellung. (G. 29 fg.)

2) Identität des Wesens des Verstandes bei Verschiedenheit der Grade desselben.

Der Verstand ist in allen Thieren und allen Menschen der nämliche, hat überall dieselbe einfache Form: Erkenntniß der Causalität, Uebergang von Wirkung auf Ursache und von Ursache auf Wirkung, und nichts außerdem. Aber die Grade seiner Schärfe und die Ausdehnung seiner Erkenntnißsphäre sind höchst verschieden, mannigfaltig und vielfach abgestuft. (W. I, 24 fg. N. 74.) Wie bei den Menschen die Grade der Schärfe des Verstandes sehr verschieden sind, so sind sie zwischen den verschiedenen Thiergattungen es wohl noch mehr. An den allerklügsten Thieren können wir ziemlich genau abmessen, wie viel der Verstand ohne Beihülfe der Vernunft vermag; an uns selbst können wir Dieses nicht so erkennen, weil Verstand und Vernunft sich da

immer wechselseitig unterstützen. Wir müssen indessen bei Beurtheilung des Verstandes der Thiere uns hüten, nicht ihm zuzuschreiben, was Aeußerung des Instincts ist. (W. I, 27 fg.)

3) Warum die Sensibilität überall von Verstand begleitet ist. (S. Sensibilität.)

4) Unabhängigkeit des Verstandes von der Vernunft.

Alle Thiere haben Verstand, selbst die unvollkommensten; denn sie alle erkennen Objecte, und diese Erkenntniß bestimmt als Motiv ihre Bewegungen. (W. I, 24.) Sie haben Verstand, ohne Vernunft zu haben; sie apprehendiren richtig, fassen auch den unmittelbaren Causalzusammenhang auf, die oberen Thiere selbst durch mehrere Glieder seiner Kette; jedoch denken sie eigentlich nicht. (W. II, 62. E. 34. E. 17 fg. — Vergl. Thier.)

Der Verstand ist von der Vernunft, als einem beim Menschen allein hinzugekommenen Erkenntnißvermögen, völlig und scharf geschieden, und allerdings an sich auch im Menschen unvernünftig. Die Vernunft kann immer nur wissen; dem Verstand allein und frei von ihrem Einfluß bleibt das Anschauen. (W. I, 29 fg.) Das durch Vernunft richtig Erkannte ist Wahrheit, das durch den Verstand richtig Erkannte ist Realität. Der Wahrheit steht der Irrthum als Trug der Vernunft, der Realität der Schein als Trug des Verstandes gegenüber. Wegen dieser gänzlichen Verschiedenheit der Operation der Vernunft und der des Verstandes sind alle täuschenden Scheine durch kein Raisonnement der Vernunft wegzubringen. (W. I, 28 fg. F. 15 fg. Vergl. Irrthum.)

5) Gegen den Mißbrauch des Wortes „Verstand".

Jederzeit und überall hat man als Verstand, intellectus, acumen, perspicacia, sagacitas u. s. w. das im Erkennen der Causalität bestehende unmittelbare, intuitive Vermögen bezeichnet und die aus ihm entspringenden, von den vernünftigen specifisch verschiedenen Leistungen verständig, klug, fein u. s. w. genannt, demnach verständig und vernünftig stets vollkommen unterschieden als Aeußerungen zweier gänzlich und weit verschiedener Geistesfähigkeiten. Allein die Philosophieprofessoren haben sich hieran nicht gekehrt; sie haben es gerathen gefunden, dem Vermögen der Begriffe seinen bisherigen Namen „Vernunft" zu entziehen und es wider allen Sprachgebrauch und allen gesunden Tact Verstand, und ebenso alles aus demselben Fließende verständig, statt vernünftig, zu nennen, welches dann allemal quer und ungeschickt, ja wie ein falscher Ton herauskommen mußte. (G. 111. 40. W. II, 73.)

Es ist nicht zufällig, daß die Vernunft sowohl in den lateinischen, wie in den germanischen Sprachen als weiblich auftritt, der Verstand hingegen als männlich. (G. 116. Vergl. Vernunft.)

6) Das Gesicht als der Sinn des Verstandes. (S. unter Sinne: Gegensatz zwischen Gesicht und Gehör.)

7) Verhältniß des Verstandes zur Materie. (S. unter Materie: Die reine Materie und ihre aprioriſchen Bestimmungen.)

8) Die Verstandeserkenntniß, ihre Mängel und ihre Vorzüge. (S. Anschauung.)

9) Ueberlegenheit und Schärfe des Verstandes. (S. Klugheit.)

10) Mangel an Verstand. (S. Dummheit.)

11) Gegensatz zwischen dem Gelehrten und dem Mann von natürlichem Verstand. (S. Gelehrsamkeit.)

12) Der sogenannte gesunde Verstand.

Der sogenannte gesunde, d. h. rohe Verstand, ist in philosophischen Fragen nicht nur incompetent, sondern hat sogar einen entschiedenen Hang zum Irrthum, von welchem ihn zurückzubringen es der Philosophie bedarf. An ihn darf daher in der Philosophie nicht appellirt werden. (P. I, 28. W. II, 17. E. 92.)

13) Die Quantität des Verstandes.

Der Verstand ist keine extensive, sondern eine intensive Größe; daher kann hierin Einer es getrost gegen Zehntausend aufnehmen, und giebt eine Versammlung von tausend Dummköpfen noch keinen gescheuten Mann. (P. II, 66.)

Verständlichkeit.

Alles Verstehen ist ein Act des Vorstellens, bleibt daher wesentlich auf dem Gebiete der Vorstellung. Da nun diese nur Erscheinungen liefert, ist es auf die Erscheinung beschränkt. Wo das Ding an sich anfängt, hört die Erscheinung auf, folglich auch die Vorstellung und mit dieser das Verstehen. — Je deutlicher die Verständlichkeit eines Vorganges, oder Verhältnisses ist, desto mehr liegt dieses in der bloßen Erscheinung und betrifft nicht das Wesen an sich. (P. II, 99 fg. N. 86—90. Vergl. unter Natur: Die Verständlichkeit der Naturerscheinungen.)

Verständniß.

Blos abstracte Begriffe von einer Sache geben kein wirkliches Verständniß derselben. Um etwas wirklich und wahrhaft zu verstehen, ist erforderlich, daß man es anschaulich erfasse, ein deutliches Bild davon empfange, wo möglich aus der Realität selbst, außerdem aber mittelst der Phantasie. (P. II, 50 fg.)

Versteinerung.

1) Was eine vollkommene Versteinerung ist.

Eine vollkommene Versteinerung ist eine totale chemische Veränderung, ohne alle mechanische. (P. II, 160.)

2) Die Versteinerungen als Beweismittel gegen den Optimismus. (S. Optimismus.)

Verstellung, s. unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.

Vertragsbruch, s. unter Lüge: Vertragsbruch, Betrug und Verrath.

Vertrauen.

1) Was an unserm Vertrauen oft den größten Antheil hat.

An unserm Zutrauen zu Anderen haben sehr oft Trägheit, Selbstsucht und Eitelkeit den größten Antheil: Trägheit, wenn wir, um nicht selbst zu untersuchen, zu wachen, zu thun, lieber einem Andern trauen; Selbstsucht, wenn das Bedürfniß von unsern Angelegenheiten zu reden uns verleitet, ihm etwas anzuvertrauen; Eitelkeit, wenn es zu Dem gehört, worauf wir uns etwas zu Gute thun. Nichtsdestoweniger verlangen wir, daß man unser Zutrauen ehre. (P. I, 491.)

2) Warum dem interessirten Rathgeber kein Vertrauen geschenkt wird. (S. Rath, Rathgeber.)

Verwunderung.

1) Die Verwunderung als ein unterscheidendes Merkmal des Menschen vom Thiere. (S. unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

2) Die Verwunderung als Quelle der Philosophie. (S. unter Philosophie: Ursprung der Philosophie.)

Verzweiflung.

1) Der Zustand der Verzweiflung.

Wen die Hoffnung, den hat auch die Furcht verlassen; dies ist der Sinn des Ausdrucks „desperat". Es ist nämlich dem Menschen natürlich, zu glauben, was er wünscht, und es zu glauben, weil er es wünscht. Wenn nun diese wohlthätige, lindernde Eigenthümlichkeit seiner Natur durch wiederholte, sehr harte Schläge des Schicksals ausgerottet und er sogar, umgekehrt, dahin gebracht worden ist, zu glauben, es müsse geschehen, was er nicht wünscht, und könne nimmer geschehen, was er wünscht, eben weil er es wünscht; so ist dies eigentlich der Zustand, den man Verzweiflung genannt hat. (P. II, 622.)

2) Warum der böse Charakter leicht in Verzweiflung geräth. (S. Undank.)

Vibration, s. unter Qualität: Die Zurückführung aller Qualität auf Quantität, und unter Licht: Unzulässigkeit mechanischer Erklärungsweise der Eigenschaften des Lichts.)

Vielheit.

1) Bedingtheit der Vielheit durch Zeit und Raum. (S. unter Individuation: Princip der Individuation.)

2) Warum Vielheit keine Eigenschaft des Dinges an sich ist.

Da die Vielheit nothwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, Zeit und Raum aber aprioriſche Erkenntnißformen sind und als solche nur der Erkennbarkeit der Dinge, nicht ihnen selbst zukommen, so ist Vielheit keine Eigenschaft des Dinges an sich. (W. I, 151—153; II, 366—368.)

3) Gegenseitige Bedingtheit der Erkenntniß und der Vielheit durch einander.

Erkenntniß und Vielheit, oder Individuation, stehen und fallen mit einander, indem sie sich gegenseitig bedingen. (W. II, 310 fg.)

Vielweiberei, s. unter Ehe: Ehegesetze.

Vision, s. unter Traum: Unterschied zwischen dem Traum und den ihm verwandten Erscheinungen.

Volk, das gemeine, s. Pöbel.

Völker.

1) Gegen die pantheistische Auffassung der Völker als des eigentlichen Gegenstandes der Geschichte und der Moral. (S. unter Geschichte: Philosophie der Geschichte, und unter Moral: Gegenstand der Moral.)

2) Gegensatz zwischen den nördlichen und südlichen Völkern. (S. Nationen.)

3) Cultur und moralische Güte der Völker. (S. Nationen.)

4) Charakteristik einzelner Völker. (S. Deutsche, Engländer, Franzosen, Italiener, Amerikaner.)

Völkerrecht, s. Recht.

Volkssouveränetät.

Die Frage nach der Souveränetät des Volkes läuft im Grunde darauf hinaus, ob irgend Jemand ursprünglich das Recht haben könne,

ein Volk wider ſeinen Willen zu beherrſchen. Wie ſich das vernünftigerweiſe behaupten laſſe, iſt nicht abzuſehen. Allerdings iſt das Volk ſouverän, jedoch iſt es ein ewig unmündiger Souverän, welcher daher unter bleibender Vormundſchaft ſtehen muß und nie ſeine Rechte ſelbſt verwalten kann, ohne gränzenloſe Gefahren herbeizuführen; zumal er, wie alle Unmündigen, gar leicht das Spiel hinterliſtiger Gauner wird, welche deshalb Demagogen heißen. (P. II, 264.)

Vollkommenheit.

Der Begriff der Vollkommenheit iſt an und für ſich ganz leer und inhaltslos, da er eine bloße Relation bezeichnet, die erſt von den Dingen, auf welche ſie angewandt wird, Bedeutung erhält, indem „vollkommen ſein" nichts weiter heißt, als „irgend einem dabei vorausgeſetzten und gegebenen Begriff entſprechen", der alſo vorher aufgeſtellt ſein muß, und ohne welchen die Vollkommenheit eine unbenannte Zahl iſt und folglich allein ausgeſprochen gar nichts ſagt. (W. I, 502 fg.)

Voreiligkeit.

Von der Unermüdlichkeit des Willens (vergl. unter Intellect: Secundäre Natur des Intellects) zeugt der Fehler, welcher mehr oder weniger wohl allen Menſchen von Natur eigen iſt und nur durch Bildung bezwungen wird: die Voreiligkeit. Sie beſteht darin, daß der Wille vor der Zeit an ſein Geſchäft eilt und zu raſchen Worten oder Thaten treibt, ehe der Intellect mit ſeinem Geſchäft des Auffaſſens der Umſtände, Ueberlegens ihres Zuſammenhanges und Beſchließens des Rathſamen auch nur halb hat zu Ende kommen können. (W. II, 237 fg.)

Vorgefühl.

An die theorematiſchen fatidiken Träume, die der höchſte und ſeltenſte Grad des Vorherſehens im natürlichen Schlafe ſind, und die allegoriſchen, die der zweite, geringere ſind (vergl. unter Traum: Die prophetiſchen Träume), ſchließt ſich als der letzte und ſchwächſte Ausfluß derſelben Quelle die bloße Ahndung, das Vorgefühl. Daſſelbe iſt öfter trauriger, als heiterer Art, weil eben des Trübſals im Leben mehr iſt, als der Freude. Eine finſtere Stimmung, eine ängſtliche Erwartung des Kommenden hat ſich nach dem Schlafe unſerer bemächtigt, ohne daß eine Urſache dazu vorläge. Dies iſt daraus zu erklären, daß das Ueberſetzen des im tiefſten Schlafe dageweſenen theorematiſchen, wahren, Unheil verkündenden Traumes in einen allegoriſchen des leichteren Schlafes nicht gelungen und daher von jenem nichts im Bewußtſein zurückgeblieben iſt, als ſein Eindruck auf das Gemüth. Dieſer Eindruck klingt nun nach als weiſſagendes Vorgefühl, als finſtere Ahndung. (P. I, 273 fg.)

Vorherſehen, des Zukünftigen, ſ. Zukunft.

Vorsehung.

1) Unterschied zwischen Vorsehung und Fatalismus. (S. Fatum, Fatalismus.)

2) Die specielle Vorsehung. (S. unter Schicksal: Die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen.)

Vorsicht, s. Nachsicht.

Vorstellung.

1) Was Vorstellung ist.

Was ist Vorstellung? — Ein sehr complicirter physiologischer Vorgang im Gehirne eines Thieres, dessen Resultat das Bewußtsein eines Bildes eben daselbst ist. (W. II, 214. — Ueber das Gehirn als den Ort der Vorstellungen s. Gehirn.)

2) Die gemeinsame Form aller Klassen von Vorstellungen.

Das Zerfallen in Object und Subject ist die gemeinsame Form aller Klassen von Vorstellungen, ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstract oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. (W. I, 3.)

3) Die Grundform der nothwendigen Verbindung aller unserer Vorstellungen. (S. unter Grund: Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde und ihr gemeinschaftlicher Ursprung.)

4) Identität des Objects mit der Vorstellung. (S. Object.)

5) Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen.

Der Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen ist der des Intuitiven und Abstracten. Letzteres macht nur eine Klasse von Vorstellungen aus, die Begriffe. Die intuitive Vorstellung hingegen befaßt die ganze sichtbare Welt, oder die gesammte Erfahrung, nebst den Bedingungen der Möglichkeit derselben (Zeit, Raum und Causalität). (W. I, 7. — Vergl. Anschauung und Begriff.)

6) Eintheilung der Vorstellungen. (S. unter Object: Eintheilung der Objecte.)

7) Die subjectiven Correlate der verschiedenen Klassen der Vorstellungen.

Wie das Object überhaupt nur für das Subject da ist, als dessen Vorstellung; so ist jede besondere Klasse von Vorstellungen nur für

eine ebenso besondere Bestimmung im Subject da, die man ein Erkenntnißvermögen nennt. Das subjective Correlat von Zeit und Raum für sich, als leere Formen, ist die von Kant so genannte reine Sinnlichkeit. Das subjective Correlat der Materie oder Causalität, welche beide Eins sind, ist der Verstand. (Vergl. Materie und Verstand.) Das subjective Correlat des Begriffs ist die Vernunft. (Vergl. Begriff und Vernunft.) (W. I, 13. G. 141 fg.) Ueber das subjective Correlat der Idee, das reine Subject des Erkennens, s. unter Idee: Die Erkenntniß der Ideen.)

8) Verhältniß der Vorstellung zum Realen. (S. Ideal und Idealismus.)

9) Die Welt als Vorstellung. (S. Welt.)

Vorurtheil.

1) Herrschaft des Vorurtheils in den gewöhnlichen Köpfen. (S. unter Urtheilskraft: Seltenheit der Urtheilskraft.)

2) Das Vorurtheil als ein Haupthinderniß der Auffindung der Wahrheit.

Was der Auffindung der Wahrheit am meisten entgegensteht, ist nicht der aus den Dingen hervorgehende und zum Irrthum verleitende falsche Schein, noch auch unmittelbar die Schwäche des Verstandes; sondern es ist die vorgefaßte Meinung, das Vorurtheil, welches als ein After-a priori der Wahrheit sich entgegenstellt. (P. II, 15.)

Vulgarität.

Der Ausdruck von Vulgarität, welcher den allermeisten Gesichtern aufgedrückt ist, besteht eigentlich darin, daß die strenge Unterordnung ihres Erkennens unter ihr Wollen und die daraus folgende Unmöglichkeit, die Dinge anders als in Beziehung auf den Willen und seine Zwecke aufzufassen, darin sichtbar ist. Hingegen liegt der Ausdruck des Genies darin, daß man das Losgesprochensein des Intellects vom Dienste des Willens, das Vorherrschen des Erkennens über das Wollen, deutlich darauf liest. (W. II, 433. P. I, 356; II, 73.)

W.

Wachsfiguren, s. unter Kunstwerk: Warum das Kunstwerk nicht Alles den Sinnen geben darf.

Wägen.

Es giebt zwei Arten des Wägens: nämlich entweder ertheilt man den beiden zu vergleichenden Massen gleiche Geschwindigkeit, um zu ersehen, welche von beiden der andern jetzt noch Bewegung mittheilt, also selbst ein größeres Quantum derselben hat, welches, da die Geschwindigkeit auf beiden Seiten gleich ist, dem andern Factor der Größe der Bewegung, also der Masse, zuzuschreiben ist (Handwage); oder aber man wägt dadurch, daß man untersucht, wie viel Geschwindigkeit die eine Masse mehr erhalten muß, als die andere hat, um dieser an Größe der Bewegung gleich zu kommen, mithin sich keine mehr von ihr mittheilen zu lassen; da dann in dem Verhältniß, wie ihre Geschwindigkeit die der andern übertreffen muß, ihre Masse, d. i. die Quantität ihrer Materie, geringer ist, als die der anderen (Schnellwage). (W. II, 60.)

Wahl. Wahlentscheidung.

1) Vorzug des Menschen vor dem Thiere in Hinsicht auf die Sphäre der Wahl.

Die Motive, durch die der Wille der Thiere bewegt wird, müssen, weil den Thieren Vernunft, das Vermögen nichtanschaulicher, abstracter Vorstellungen (Begriffe) abgeht, alle Mal anschaulich und gegenwärtig sein. Hiervon aber ist die Folge, daß ihnen äußerst wenig Wahl gestattet ist, nämlich blos zwischen dem ihrem beschränkten Gesichtskreise anschaulich Vorliegenden. Der Mensch hingegen hat vermöge seiner Fähigkeit nichtanschaulicher Vorstellungen einen unendlich weiteren Gesichtskreis, welcher das Abwesende, Vergangene, Zukünftige begreift; dadurch hat er eine viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die Gegenwart beschränkte Thier. (E. 34 fg. G. 97. W. I, 355. — Vergl. auch unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

2) Die Wahlentscheidung ist nicht als Freiheit des einzelnen Wollens anzusehen.

Die Wahlentscheidung, die der Mensch vermöge der Vernunft vor dem Thiere voraus hat, macht ihn nur zum Kampfplatz des Conflicts der Motive, entzieht ihn aber nicht ihrer Herrschaft und ist daher

keineswegs als Freiheit des einzelnen Wollens, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Causalität anzusehen, dessen Nothwendigkeit sich über den Menschen, wie über jede andere Erscheinung erstreckt. (W. I, 355. Vergl. unter Freiheit: Kritik der Indifferenz des Willens.)

3) Vortheil des anschaulichen über das abstracte Motiv bei der Wahlentscheidung.

Wenn bei einer Wahlentscheidung ein Conflict zwischen einem anschaulichen und einem abstracten Motiv eintritt, so ist ersteres durch seine Form (Anschaulichkeit) gar sehr im Vortheil, denn dem Willen ist die anschauliche Erkenntniß ursprünglicher beigegeben, als das Denken, und das Angeschaute wirkt energischer, als das blos Gedachte. Wenn jedoch aus diesem Grunde ein anschauliches Motiv über das abstracte siegt, so ist, was so geschieht, Wirkung des Affects und giebt daher kein vollgültiges Zeugniß über die Beschaffenheit des Charakters. (H. 392 fg. Vergl. unter Affect: Warum der Affect die Zurechnung vermindert.)

Wahn, fixer, s. Wahnsinn.

Wahnglaube, s. Aberglaube.

Wahnsinn.

1) Wesen des Wahnsinns.

Weder Vernunft, noch Verstand kann den Wahnsinnigen abgesprochen werden; denn sie reden und vernehmen, sie schließen oft sehr richtig, auch schauen sie in der Regel das Gegenwärtige ganz richtig an und sehen den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ein. Visionen, gleich Fieberphantasien, sind kein gewöhnliches Symptom des Wahnsinns; das Delirium verfälscht die Anschauung, der Wahnsinn die Gedanken. Meistens nämlich irren die Wahnsinnigen durchaus nicht in der Kenntniß des unmittelbar Gegenwärtigen, sondern ihr Irrereden bezieht sich immer auf das Abwesende und Vergangene, und nur dadurch auf dessen Verbindung mit dem Gegenwärtigen. Daher nun scheint ihre Krankheit besonders das Gedächtniß zu treffen, indem der Faden des Gedächtnisses zerrissen, der fortlaufende Zusammenhang desselben aufgehoben ist. Einzelne Scenen der Vergangenheit stehen richtig da; aber in ihrer Rückerinnerung sind Lücken, welche sie dann mit Fictionen ausfüllen, die entweder, stets die selben, zu fixen Ideen werden (fixer Wahn, Melancholie), oder jedesmal andere sind, augenblickliche Einfälle (Narrheit, fatuitas). Erreicht der Wahnsinn einen hohen Grad, so entsteht völlige Gedächtnißlosigkeit. (W. I, 28. 226 fg.; II, 454 fg.)

2) Aehnlichkeit des Traumes mit dem Wahnsinn. (S. Traum.)

3) Kriterium zwischen Geistesgesundheit und Verrücktheit.

Die eigentliche Gesundheit des Geistes besteht in der vollkommenen Rückerinnerung. Das Gedächtniß eines Gesunden gewährt über einen Vorgang, dessen Zeuge er gewesen, eine Gewißheit, welche als eben so fest und sicher angesehen wird, wie seine gegenwärtige Wahrnehmung einer Sache; daher derselbe, wenn von ihm beschworen, vor Gericht dadurch festgestellt wird. Hingegen wird der bloße Verdacht des Wahnsinns die Aussage eines Zeugen sofort entkräften. Hier also liegt das Kriterium zwischen Geistesgesundheit und Verrücktheit. (W. II, 454 fg.)

4) Verwandtschaft und Unterschied zwischen der Erkenntniß des Wahnsinnigen und der des Thieres.

Die Erkenntniß des Wahnsinnigen hat mit der des Thieres dies gemein, daß beide auf das Gegenwärtige beschränkt sind; aber was sie unterscheidet ist dieses: das Thier hat eigentlich gar keine Vorstellung von der Vergangenheit als solcher; der Wahnsinnige dagegen trägt in seiner Vernunft auch immer eine Vergangenheit in abstracto herum, aber eine falsche, deren Einfluß nun auch den Gebrauch der richtig erkannten Gegenwart verhindert, den doch das Thier macht. (W. I, 227.) Wegen Mangels der Vernunft werden Thiere nicht wahnsinnig, wiewohl die Fleischfresser der Wuth, die Grasfresser einer Art Raserei ausgesetzt sind. (W. II, 75.)

5) Verwandtschaft zwischen Genialität und Wahnsinn. (S. unter Genie: Die geniale Erkenntnißweise.)

6) Erklärung der Häufigkeit des Wahnsinns bei Schauspielern. (S. Schauspieler.)

7) Ursprung des Wahnsinns.

Daß heftiges geistiges Leiden, unerwartete entsetzliche Begebenheiten häufig Wahnsinn veranlassen, ist so zu erklären: Jedes solches Leiden ist immer als wirkliche Begebenheit auf die Gegenwart beschränkt, also nur vorübergehend und insofern nicht übermäßig schwer; überschwänglich groß wird es erst, sofern es bleibender Schmerz ist; aber als solcher ist es wieder allein ein Gedanke und liegt daher im Gedächtniß. Wird nun ein solcher Kummer, ein solches schmerzliches Andenken so qualvoll, daß es schlechterdings unerträglich fällt, dann greift die geängstigte Natur zum Wahnsinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens. (W. I, 227 fg.) In dem Widerstreben des Willens, das ihm Widrige in die Beleuchtung des Intellects kommen zu lassen, liegt die Stelle, an welcher der Wahnsinn auf den Geist einbrechen kann. Man kann also den Ursprung des Wahnsinns ansehen als ein gewaltsames „Sich aus dem Sinn schlagen" irgend einer Sache, welches jedoch nur möglich ist mittelst des „Sich in den Kopf setzen" einer

andern. Seltener findet der umgekehrte Hergang statt. (W. II, 455 — 457.)

Oefter jedoch, als den angegebenen psychischen, hat der Wahnsinn einen rein somatischen Ursprung, beruht auf Mißbildungen, oder partiellen Desorganisationen des Gehirns, oder auf dem Einfluß, den andere krankhaft afficirte Theile auf das Gehirn haben. Jedoch werden beide Ursachen des Wahnsinns meistens von einander participiren, zumal die psychischen von der somatischen. (W. II, 457 fg.)

8) Ein Analogon des Ueberganges vom Schmerz zum Wahnsinn.

Ein schwaches Analogon des Uebergangs vom qualvollen Schmerz zum Wahnsinn ist dieses, daß wir Alle oft ein peinigendes Andenken, das uns plötzlich einfällt, wie mechanisch, durch eine laute Aeußerung oder Bewegung zu verscheuchen, uns selbst davon abzulenken, mit Gewalt uns zu zerstreuen suchen. (W. I, 228.)

9) Die Raserei.

Der Zustand der Raserei ohne Verrücktheit (mania sine delirio) ist daraus zu erklären, daß hier der Wille sich der Herrschaft und Leitung des Intellects und mithin der Motive periodisch ganz entzieht, wodurch er dann als blinde, ungestüme, zerstörende Naturkraft auftritt und demnach sich äußert als die Sucht, Alles, was ihm in den Weg kommt, zu vernichten. Jedoch wird blos die Vernunft, also die reflective Erkenntniß, von jener Suspension getroffen, nicht auch die intuitive; vielmehr nimmt der Rasende die Objecte wahr, da er auf sie losbricht. Aber er ist ohne alle Leitung durch die Vernunft. (W. II, 458.)

10) Aufhebung der intellectuellen Freiheit durch den Wahnsinn und Unstrafbarkeit des Wahnsinnigen.

Die intellectuelle Freiheit ist durch den Wahnsinn aufgehoben. (S. unter Freiheit: Die intellectuelle Freiheit.) Die im Wahnsinn begangenen Verbrechen sind daher auch nicht gesetzlich strafbar. (E. 99.)

Es frägt sich: Wenn ein Delinquent nach der Untersuchung wahnsinnig wird, ist er dann für den Mord, den er im gesunden Zustande begangen hat, hinzurichten? — Gewiß nicht. (H. 377.)

11) Ob die Wahnsinnigen unglücklich sind.

Es gehört zu den von Unzähligen nachgesprochenen Irrthümern, daß die Wahnsinnigen überaus unglücklich seien. (P. II, 64.)

Wahrhaftigkeit.

1) Die dem Menschen natürliche Neigung zur Wahrheit.

Es liegt in jedem Menschen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erst überwältigt werden muß. (W. I, 292.)

2) Warum Wahrhaftigkeit besonders gelobt und geschätzt wird.

Die Quelle der Lüge ist Ungerechtigkeit, Uebelwollen, Bosheit. (Vergl. Lüge.) Daher nun kommt es, daß Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Offenheit, Geradheit unmittelbar als lobenswerthe und edle Gemüthseigenschaften erkannt und geschätzt werden, weil wir voraussetzen, daß derjenige, welcher diese Eigenschaften offenbart, keine Ungerechtigkeit, keine Bosheit der Gesinnung hege und eben daher keiner Verstellung bedarf. (H. 402.)

Wahrheit.

1) Gebiet der Wahrheit und Bedeutung des Prädicats „wahr". (S. unter Grund: Satz vom Grunde des Erkennens.)

2) Die vier Arten der Wahrheit. (Daselbst.)

3) Unterschied zwischen Realität und Wahrheit. (S. Irrthum.)

4) Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrthum. (S. Irrthum.)

5) Unterschied zwischen Denkbarkeit und Wahrheit. (S. unter Urtheil: Unterschied zwischen Denkbarkeit und Wahrheit der Urtheile.)

6) Unterschied zwischen „richtig", „wahr", „real", „evident". (S. Evidenz.)

7) Verhältniß des Beweises zur Wahrheit. (S. Beweis.)

8) Vorzug der unmittelbar begründeten Wahrheit vor der durch Beweis begründeten. (S. Beweis und Gewißheit.)

9) Verhältniß der allgemeinen zu den speciellen Wahrheiten.

Jede allgemeine Wahrheit verhält sich zu den speciellen, wie Gold zu Silber, sofern man sie in eine beträchtliche Menge specieller Wahrheiten, die aus ihr folgen, umsetzen kann, wie eine Goldmünze in kleines Geld. Hierauf beruht der Werth der allgemeinen Wahrheiten im Physikalischen, wie im Moralischen und Psychologischen. (P. II, 22.)

10) Unterschied zwischen einseitiger und allseitiger Wahrheit.

Keine aus objectiver, anschauender Auffassung der Dinge entsprungene und folgerecht durchgeführte Ansicht kann durchaus falsch sein, sondern sie ist im schlimmsten Fall nur einseitig. Jede solche Auffassung ist nämlich nur von einem bestimmten Standpunkte aus wahr. Erhebt man sich aber über den Standpunkt, so erkennt man die Relativität

ihrer Wahrheit, d. h. ihre Einseitigkeit. Nur der höchste, Alles übersehende und in Rechnung bringende Standpunkt kann absolute Wahrheit liefern. (P. II, 13 fg.)

11) Uebereinstimmung der Wahrheit mit sich und mit der Natur und Zusammenhang aller Wahrheiten.

Nur die Wahrheit kann durchgängig mit sich und mit der Natur übereinstimmen; hingegen streiten alle falschen Grundansichten innerlich mit sich selbst und nach Außen mit der Erfahrung, welche bei jedem Schritte ihren stillen Protest einlegt. (E. 258.) Eine Wahrheit kann nie die andere umstoßen, sondern alle müssen zuletzt in Uebereinstimmung sein, weil im Anschaulichen, ihrer gemeinsamen Grundlage, kein Widerspruch möglich ist. Daher hat keine Wahrheit die andere zu fürchten. Trug und Irrthum hingegen haben jede Wahrheit zu fürchten. (W. II, 114.)

Die Wahrheiten hängen alle zusammen, fordern sich, ergänzen sich, während der Irrthum an allen Ecken anstößt. (P. II, 253; I, 136.)

12) Ewige Wahrheiten. (S. Dogmatismus und Kriticismus.)

13) Gegensatz zwischen physikalischen und moralischen Wahrheiten. (S. unter Moral: Wichtigkeit der moralischen Untersuchungen.)

14) Haupthinderniss der Erkenntniß und Anerkennung der Wahrheit.

Das ist der Fluch dieser Welt der Noth und des Bedürfnisses, daß diesen Alles dienen und fröhnen muß; daher eben ist sie nicht so beschaffen, daß in ihr irgend ein edles und erhabenes Streben, wie das nach Licht und Wahrheit ist, ungehindert gedeihen und seiner selbst wegen da sein dürfte. Sondern selbst wenn ein Mal ein solches sich hat geltend machen können und dadurch der Begriff davon eingeführt ist; so werden alsbald die materiellen Interessen, die persönlichen Zwecke, auch seiner sich bemächtigen, um ihr Werkzeug oder ihre Maske daraus zu machen. (W. I, Vorrede XVII.)

Ein Haupthinderniß der Wahrheit ist auch das Vorurtheil. (Vergl. Vorurtheil.)

Es ist ganz natürlich, daß wir uns gegen jede neue, unser bisheriges System umstoßende Wahrheit abwehrend und verneinend verhalten. Eine uns von Irrthümern zurückbringende Wahrheit ist einer Arznei zu vergleichen, sowohl durch ihren bitteren und widerlichen Geschmack, als auch dadurch, daß sie nicht im Augenblick des Einnehmens, sondern erst nach einiger Zeit ihre Wirkung äußert. (P. II, 63.)

15) Langsame Verbreitung der Wahrheit. (S. unter Reisen: Eine besondere Beobachtung, die man auf Reisen machen kann.)

16) Die Gewalt der Wahrheit.

Die Gewalt der Wahrheit ist unglaublich groß und von unsäglicher Ausdauer. Wir finden ihre häufigen Spuren wieder in allen, selbst den bizarrsten, ja absurdesten Dogmen verschiedener Zeiten und Länder, zwar oft in sonderbarer Gesellschaft, in wunderlicher Vermischung, aber doch zu erkennen. (W. I, 163 fg.)

Wann eine neue und daher paradoxe Grundwahrheit in die Welt kommt, so wird man zwar allgemein, hartnäckig und möglichst lange sich ihr widersetzen. Inzwischen wirkt sie im Stillen fort und frißt, wie eine Säure, um sich, bis Alles unterminirt ist. (P. II, 507. 511. 15. E. 111. P. I, 286.)

Zwar so lange, als die Wahrheit noch nicht dasteht, kann der Irrthum sein Spiel treiben, wie Eulen und Fledermäuse in der Nacht; aber eher mag man erwarten, daß Eulen und Fledermäuse die Sonne zurück in den Osten scheuchen werden, als daß die erkannte und deutlich und vollständig ausgesprochene Wahrheit wieder durch den alten Irrthum verdrängt werde. Das ist die Kraft der Wahrheit, deren Sieg schwer und mühsam, dafür aber, wenn einmal errungen, ihr nicht mehr zu entreißen ist. (W. I, 42. N. 8. Vergl. auch Irrlehre.)

17) Das Schicksal der Wahrheit.

Der Wahrheit ist allezeit nur ein kurzes Siegesfest beschieden zwischen den beiden langen Zeiträumen, wo sie als paradox verdammt und als trivial geringgeschätzt wird. (W. I, Vorrede XV.)

(Ueber die Paradoxie der Wahrheit vergl. Paradoxie.)

18) Unvereinbarkeit des Strebens nach Wahrheit mit dem Verfolgen persönlicher Zwecke.

Die, deren Triebfeder persönliche, amtliche, kirchliche, staatliche, kurz reale, nicht ideale Zwecke sind, werden trotz des Scheines von Streben nach Wahrheit, den sie sich geben, doch nimmer die Wahrheit fördern. Denn die Wahrheit ist keine Hure, die sich Denen an den Hals wirft, welche ihrer nicht begehren; vielmehr ist sie eine so spröde Schöne, daß selbst wer ihr Alles opfert noch nicht ihrer Gunst gewiß sein darf. (W. I, Vorrede XVIII.)

Wie sollte der, welcher für sich, nebst Weib und Kind, ein Auskommen sucht, zugleich sich der Wahrheit weihen? der Wahrheit, die zu allen Zeiten ein gefährlicher Begleiter, ein unwillkommener Gast gewesen ist, — die vermuthlich auch deshalb nackt dargestellt wird, weil sie nichts mitbringt, nichts auszutheilen hat, sondern nur ihrer selbst wegen gesucht sein will. Zweien so verschiedenen Herren, wie der Welt und der Wahrheit, läßt sich nicht zugleich dienen. Das Unternehmen führt zur Heuchelei. (P. I, 165.)

Wer mit der Wahrheit, mit dieser nackten Schönheit, dieser lockenden Sirene, dieser Braut ohne Aussteuer buhlt, der muß dem Glück ent-

sagen, ein Staats- und Katheder-Philosoph zu sein. Er wird, wenn er es hoch bringt, ein Dachkammerphilosoph. Allein dagegen wird er, statt eines Publicums von erwerbslustigen Brodstudenten, eines haben, das aus den seltenen, auserlesenen, denkenden Wesen besteht. Und aus der Ferne winkt eine dankbare Nachwelt. (N. 146.)

19) Der Genuß der Wahrheit.

Der größte Genuß ist ohne Zweifel die intuitive Erkenntniß der Wahrheit. (W. 334.) Diejenigen müssen gar keine Ahndung davon haben, wie schön, wie liebenswerth die Wahrheit sei, welche Freude im Verfolgen ihrer Spur, welche Wonne in ihrem Genusse liege, die sich einbilden können, daß wer ihr Antlitz geschaut hat, sie verlassen, verleugnen, sie verunstalten könnte, um des Beifalls, oder der Aemter, oder des Geldes wegen. (N. 146.)

20) Vorzug der durch eigenes Denken erworbenen vor der blos erlernten Wahrheit.

Die blos erlernte Wahrheit klebt uns nur an, wie ein angesetztes Glied, ein falscher Zahn, eine wächserne Nase, die durch eigenes Denken erworbene aber gleicht dem natürlichen Gliede; sie allein gehört uns wirklich an. Darauf beruht der Unterschied zwischen dem Denker und dem bloßen Gelehrten. (P. II, 529.)

21) Der schönste Ausdruck der Wahrheit. (S. Naiv, Naivetät.)

22) Die Surrogate der Wahrheit.

Das Wahre kann auf die Länge nur in seiner Lauterkeit bestehen; mit Irrthümern versetzt, wird es ihrer Hinfälligkeit theilhaft. Es steht also schlimm um die Surrogate der Wahrheit. (P. II, 285.)

23) Die Zeit als die Bundesgenossin der Wahrheit.

Wenn die Wahrheit aus dem Thatbestande der Dinge spricht, braucht man nicht ihr mit Worten gleich zu Hülfe zu kommen; die Zeit wird ihr zu tausend Zungen verhelfen. (P. II, 511. Vergl. auch unter Urtheil: Wirkung der Zeit auf Berichtigung des Urtheils.)

Wahrträumen, s. Traum.

Wandelbarkeit, der Dinge, s. Unbestand.

Wärme, s. unter Licht: Verhältniß des Lichts zur Wärme.

Warten.

Nur theoretisch, durch Vorhersehen ihrer Wirkung, soll man die Zeit anticipiren, nicht praktisch, nämlich nicht so, daß man ihr vorgreife, indem man vor der Zeit verlangt, was erst die Zeit bringen kann. Denn dies bringt Verderben. Man kann z. B. durch ungelöschten Kalk und Hitze einen Baum dermaßen treiben, daß er binnen

wenigen Tagen Blätter, Blüthen und Früchte trägt; dann aber stirbt er ab. Opfer des Wuchers der Zeit werden Alle, die nicht warten können. Den Gang der gemessen ablaufenden Zeit beschleunigen zu wollen, ist das kostspieligste Unternehmen. (P. I, 501 fg.)

Warum, s. unter Grund: Wichtigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde.

Wasser, s. unter Natur: Die ästhetische Wirkung der Natur.

Wasserleitungskunst.

Was die Baukunst für die Idee der Schwere, wo diese mit der Starrheit verbunden erscheint, leistet (vergl. Architectur), dasselbe leistet die schöne Wasserleitungskunst für dieselbe Idee da, wo ihr die Flüssigkeit, leichteste Verschiebbarkeit, Durchsichtigkeit, beigesellt ist. Schäumend und brausend über Felsen stürzende Wasserfälle, still zerstäubende Kataraкte, als hohe Wassersäulen emporstrebende Springbrunnen und klar spiegelnde Seen offenbaren die Ideen der flüssigen schweren Materie gerade so, wie die Werke der Baukunst die Ideen der starren Materie entfalten. An der nützlichen Wasserleitungskunst findet die schöne keine Stütze, da die Zwecke dieser sich mit den ihrigen in der Regel nicht vereinigen lassen, dahingegen die schöne Baukunst an den Forderungen der Nothwendigkeit und Nützlichkeit eine kräftige Stütze hat. (W. I, 256 fg.)

Wechsel.

1) Wechsel der Materie beim Beharren der Form. (S. unter Leben: Wesen des Lebens und Gegensatz des Lebenden gegen das Leblose.)

2) Wechsel der Dinge. (S. Unbestand.)

Wechselbegriffe, s. unter Begriff: Begriffssphären.

Wechselwirkung, s. unter Grund: Wechselseitigkeit der Gründe; vergl. auch Perpetuum mobile.)

Weiber.

1) Gegen den Gebrauch des Wortes „Frau" statt „Weib".

Der immer allgemeiner werdende verkehrte Gebrauch des Wortes Frauen statt Weiber gehört zu jenem Sprachverderb, durch den die Sprache verarmt; denn Frau heißt uxor und Weib mulier; die deutsche Sprache hat, wie die lateinische, den Vorzug, für genus und species (mulier und uxor), zwei entsprechende Wörter zu haben und darf ihn nicht aufgeben. Die Weiber wollen nicht mehr Weiber heißen, aus demselben Grunde, aus welchem die Juden Israeliten und die Schneider Kleidermacher genannt werden wollen, u. s. w.; weil nämlich

dem Worte beigemessen wird, was nicht ihm, sondern der Sache anhängt. (H. 90 fg.)

2) Die Bestimmung des Weibes.

Das Weib ist, wie schon der Anblick seiner Gestalt lehrt, weder zu großen geistigen, noch körperlichen Arbeiten bestimmt. Es trägt die Schuld des Lebens nicht durch Thun, sondern durch Leiden ab, durch die Wehen der Geburt, die Sorgfalt für das Kind, die Unterwürfigkeit unter den Mann, dem es eine geduldige und aufheiternde Gefährtin sein soll. Die heftigsten Leiden, Freuden und Kraftäußerungen sind ihm nicht beschieden; sondern sein Leben soll stiller, unbedeutsamer und gelinder dahinfließen, als das des Mannes, ohne wesentlich glücklicher oder unglücklicher zu sein. (P. II, 649.)

Weil im Grunde die Weiber ganz allein zur Propagation des Geschlechts da sind und ihre Bestimmung hierin aufgeht; so leben sie durchweg mehr in der Gattung, als in den Individuen, nehmen es in ihren Herzen ernstlicher mit den Angelegenheiten der Gattung, als mit den individuellen. (P. II, 653 fg.)

Daß das Weib seiner Natur nach zum Gehorchen bestimmt sei, giebt sich daran zu erkennen, daß eine Jede, welche in die ihr naturwidrige Lage gänzlicher Unabhängigkeit versetzt wird, alsbald sich irgend einem Manne anschließt, von dem sie sich lenken und beherrschen läßt, weil sie eines Herrn bedarf. (P. II, 662.)

3) Die Ausstattung des Weibes von der Natur.

Mit den Mädchen hat es die Natur auf das, was man im dramaturgischen Sinne einen Knalleffect nennt, abgesehen, indem sie dieselben auf wenige Jahre mit überreichlicher Schönheit, Reiz und Fülle ausstattete, auf Kosten ihrer ganzen übrigen Lebenszeit, damit sie nämlich während jener Jahre auf die Männer den Zauber üben, der sie hinreißt, die Sorge für sie auf Zeit Lebens zu übernehmen. Sonach hat die Natur das Weib, eben wie jedes andere ihrer Geschöpfe, mit den Waffen und Werkzeugen ausgerüstet, deren es zur Sicherung seines Daseins bedarf, und auf die Zeit, da es ihrer bedarf, wobei sie denn auch mit ihrer gewöhnlichen Sparsamkeit verfahren ist. (P. II, 650.)

Wie den Löwen mit Klauen und Gebiß, den Elephanten mit Stoßzähnen, den Stier mit Hörnern u. s. w., so hat die Natur das an Kraft dem Manne nachstehende Weib dafür mit List und Verstellungskunst ausgerüstet, zu seinem Schutz und Wehr. (P. II, 652.)

4) Geistiger und moralischer Gegensatz zwischen Mann und Weib.

Je edler und vollkommener eine Sache ist, desto später und langsamer gelangt sie zur Reife. Demgemäß ist auch die Vernunft des früher reifenden Weibes eine gar knapp gemessene. Durch die Vernunft unterscheidet sich der Mensch von dem blos in der Gegenwart

lebenden Thiere, indem er Vergangenheit und Zukunft übersieht und bedenkt, woraus dann seine Vorsicht, Sorge und häufige Beklommenheit entspringt. (Vergl. Vernunft, und unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.) Der Vortheile, wie der Nachtheile, die Dies bringt, ist das Weib in Folge seiner schwächern Vernunft weniger theilhaft. Die Weiber kleben an der Gegenwart, sehen immer nur das Nächste, nehmen den Schein der Dinge für die Sache, sehen mit ihrem Verstande in der Nähe scharf, haben dagegen einen engen Gesichtskreis, in welchen das Entfernte nicht fällt; daher der bei ihnen so häufige Hang zur Verschwendung. — Die angegebene geistige Beschränktheit der Weiber hat aber das Gute, daß sie mehr in der Gegenwart aufgehen, als die Männer, und dieselbe daher besser genießen; woraus ihre eigenthümliche Heiterkeit hervorgeht, die sie zur Erholung und zum Troste des sorgenbelasteten Mannes eignet. Der intuitive Verstand, durch den die Weiber excelliren, und ihre größere Nüchternheit eignet sie auch zu Rathgeberinnen in schwierigen Angelegenheiten. Ferner ist es aus der eigenthümlichen, von der männlichen verschiedenen Geistesbegabung der Weiber abzuleiten, daß sie mehr Mitleid und daher mehr Menschenliebe und Theilnahme an Unglücklichen zeigen, als die Männer, hingegen im Punkte der Gerechtigkeit, Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit diesen nachstehen. Demgemäß wird man als Grundfehler des weiblichen Charakters Ungerechtigkeit finden. Er entsteht zunächst aus dem dargelegten Mangel an Vernünftigkeit, wird zudem aber noch dadurch unterstützt, daß sie, als die schwächeren, von der Natur nicht auf die Kraft, sondern auf die List angewiesen sind; daher ihre instinctartige Verschlagenheit und ihr Hang zum Lügen. — Aus dem aufgestellten Grundfehler und seinen Beigaben entspringt die Falschheit, Treulosigkeit, Verrath, Undank u. s. w. Der gerichtlichen Meineide machen Weiber sich viel öfter schuldig, als Männer. Es ließe sich überhaupt in Frage stellen, ob sie zum Eide zuzulassen sind. (P. II, 650—653. E. 215. — Ueber die Schwäche der Weiber im Verstehen und Befolgen von Grundsätzen s. Grundsätze.)

Die Weiber sind sich, wenn auch nicht in abstracto, bewußt, daß die Gattungsinteressen in ihre Hände gelegt sind und daß diese weit berechtigter sind, als die individuellen. Sie machen sich daher kein Gewissen daraus, im Interesse der Propagation der Species individuelle Pflichten zu verletzen. Dies aber giebt ihrem ganzen Wesen und Treiben einen gewissen Leichtsinn und überhaupt eine von der des Mannes grundverschiedene Richtung, aus welcher die so häufige Uneinigkeit in der Ehe erwächst. (P. II, 653 fg.)

Zwischen Männern ist von Natur blos Gleichgültigkeit; aber zwischen Weibern ist schon von Natur Feindschaft. Ferner, während der Mann, selbst zu dem tief unter ihm Stehenden, in der Regel noch immer mit einer gewissen Humanität redet, gebärdet ein vornehmes Weib sich meistens stolz und schnöde gegen ein niederes. (P. II, 654.)

Den Weibern fehlt es an aller Objectivität des Geistes, sie stecken überall im Subjectiven. Daher haben sie weder für Musik, noch Poesie, noch bildende Künste wirklich und wahrhaftig Sinn und Empfänglichkeit; sondern blos Aefferei zum Behuf ihrer Gefallsucht ist es, wenn sie solche affectiren. Mit mehr Fug daher, als das schöne, könnte man sie das unästhetische Geschlecht nennen. Ihr Mangel an rein objectivem Antheil rührt daher, daß, während der Mann in Allem eine directe Herrschaft über die Dinge, sei es durch Verstehen, oder Bezwingen anstrebt, sie immer und überall auf eine blos indirecte, nämlich mittelst des Mannes, verwiesen sind. (P. II, 654—656.) — Weiber können bedeutendes Talent, aber kein Genie haben; denn sie bleiben stets subjectiv. (W. II, 447. — Ueber die dem weiblichen Geschlechte eigenthümliche Neugier s. Neugier.)

5) Warum sich die Weiber zu Pflegerinnen der ersten Kindheit eignen.

Zu Pflegerinnen und Erzieherinnen unserer ersten Kindheit eignen die Weiber sich gerade dadurch, daß sie selbst kindisch, läppisch und kurzsichtig, mit Einem Worte, Zeit Lebens große Kinder sind, eine Art Mittelstufe zwischen dem Kinde und dem Manne, als welcher der eigentliche Mensch ist. (P. II, 650.)

6) Die Stellung des Weibes in der Gesellschaft.

Die Weiber sind und bleiben im Ganzen die gründlichsten und unheilbarsten Philister; deshalb sind sie, bei der höchst absurden Einrichtung, daß sie Stand und Titel des Mannes theilen, die beständigen Ansporner seines unedlen Ehrgeizes, und ferner ist wegen derselben Eigenschaft ihr Vorherrschen und Tonangeben der Verderb der modernen Gesellschaft. Sie sind sexus sequior, das in jedem Betracht zurückstehende zweite Geschlecht, dessen Schwäche man demnach schonen soll, aber welchem Ehrfurcht zu bezeugen lächerlich ist. Als die Natur das Menschengeschlecht in zwei Hälften spaltete, hat sie den Schnitt nicht gerade durch die Mitte geführt. Bei aller Polarität ist der Unterschied des positiven und negativen Pols kein blos qualitativer, sondern auch ein quantitativer. So haben auch die Alten und die orientalischen Völker die Weiber angesehen und dadurch die ihnen angemessene Stellung viel richtiger erkannt, als wir mit unserer altfranzösischen Galanterie und abgeschmackten Weiberveneration. Das Weib im Occident, namentlich die „Dame", befindet sich in einer falschen Stellung, deren übele Folgen in gesellschaftlicher, bürgerlicher und politischer Hinsicht nur dadurch, daß dem Damen-Unwesen ein Ende gemacht und dem weiblichen Geschlecht seine naturgemäße Rolle wieder angewiesen würde, beseitigt werden könnten. Gerade, weil es Damen giebt in Europa, sind die Weiber niedern Standes, also die große Mehrzahl des Geschlechts, viel unglücklicher, als im Orient. (P. II, 656—660. 662. 405. Vergl. unter Ehe: Ehegesetze.)

Wegen des Hanges der Weiber zur Verschwendung sollte das weibliche Erbrecht beschränkt werden. Weiber sollten niemals über ererbtes, eigentliches Vermögen, also Capitalien, Häuser und Landgüter, freie Disposition haben. Sie bedürfen stets eines Vormundes, daher sie in keinem möglichen Fall die Vormundschaft ihrer Kinder erhalten sollten. (P. II, 661 fg. 277.)

Ferner sollte, wegen der Lügenhaftigkeit und Verstellungskunst der Weiber, vor Gericht das Zeugniß eines Weibes, caeteris paribus, weniger Gewicht haben, als das eines Mannes. (P. II, 277 fg.)

7) Geschlechtliche Beziehung zwischen Mann und Weib. (S. die Artikel Geschlechtsliebe, Geschlechtstrieb, Geschlechtsverhältniß, Vererbung und Zeugung.)

Weinen.

1) Das Weinen als Reflexbewegung.

Das Weinen gehört, wie das Lachen, zu den Reflexbewegungen. (S. Lachen.)

2) Das Weinen als unterscheidendes Merkmal des Menschen vom Thiere.

Das Weinen gehört, wie das Lachen, zu den Aeußerungen, die den Menschen vom Thiere unterscheiden. (W. I, 444.)

3) Psychischer Ursprung des Weinens.

Das Weinen entspringt aus dem Mitleid, dessen Gegenstand man selbst ist. Es ist keineswegs geradezu Aeußerung des Schmerzes; denn bei den wenigsten Schmerzen wird geweint. Man weint sogar nie unmittelbar über den empfundenen Schmerz, sondern immer nur über dessen Wiederholung in der Reflexion. Das unmittelbar gefühlte Leid wird nämlich in der Reflexion als fremdes vorgestellt, als solches mitgefühlt und dann plötzlich wieder als unmittelbar eigenes wahrgenommen. In dieser sonderbaren Stimmung schafft sich die Natur durch jenen körperlichen Krampf Erleichterung. Das Weinen ist demnach Mitleid mit sich selbst, oder das auf seinen Ausgangspunkt zurückgeworfene Mitleid. Wenn wir nicht durch eigene, sondern durch fremde Leiden zum Weinen bewegt werden, so geschieht dies dadurch, daß wir uns in der Phantasie lebhaft an die Stelle des Leidenden versetzen, oder auch in seinem Schicksal das Loos der ganzen Menschheit und folglich vor Allem unser eigenes erblicken. (W. I, 445 fg.; II, 677 fg. M. 351.)

4) Wodurch das Weinen bedingt ist.

Das Weinen ist durch Fähigkeit zur Liebe und zum Mitleid und durch Phantasie bedingt; daher weder hartherzige, noch phantasielose Menschen leicht weinen, und das Weinen sogar immer als Zeichen eines gewissen Grades von Güte des Charakters angesehen wird und den Zorn entwaffnet. (W. I, 445.)

Weisheit. Weise.

1) Begriffsbestimmung der Weisheit.

Weisheit ist nicht blos theoretische, sondern auch praktische Vollkommenheit. Sie ist die vollendete, richtige Erkenntniß der Dinge im Ganzen und Allgemeinen, die den Menschen so völlig durchdrungen hat, daß sie nun auch in seinem Handeln hervortritt, indem sie sein Thun überall leitet. (P. II, 637.) Die Weisheit, welche in einem Menschen blos theoretisch da ist, ohne praktisch zu werden, gleicht der gefüllten Rose, welche durch Farbe und Geruch Andere ergötzt, aber abfällt, ohne Frucht angesetzt zu haben. (P. II, 685.)

Die Weisheit wurzelt, wie das Genie, nicht im abstracten, discursiven, sondern im anschauenden Vermögen. Sie ist etwas Intuitives, nicht etwas Abstractes. Sie besteht nicht in Sätzen und Gedanken, die Einer als Resultate der Forschung im Kopfe fertig herumträgt, sondern sie ist die ganze Art, wie sich die Welt in seinem Kopfe darstellt. Diese ist so höchst verschieden, daß dadurch der Weise in einer andern Welt lebt, als der Thor. (W. II, 80. 83.)

2) Uebereinstimmung der Weisen aller Zeiten.

Im Allgemeinen haben die Weisen aller Zeiten immer das Selbe gesagt, und die Thoren, d. h. die unermeßliche Majorität aller Zeiten, haben immer das Selbe, nämlich das Gegentheil, gethan, und so wird es denn auch ferner bleiben. (P. I, 332.)

3) Die Weisheit als Kardinaltugend. (S. Kardinaltugenden.)

4) Der Stoische Weise. (S. Stoicismus.)

5) Die Weisheit des Alters.

Im Alter ist man die Chimären, Illusionen und Vorurtheile der Jugend losgeworden, so daß man jetzt Alles richtiger und klärer erkennt. Dies ist es, was fast jedem Alten einen gewissen Anstrich von Weisheit giebt, der ihn vor den Jüngeren auszeichnet. (P. I, 525. Vergl. unter Lebensalter: Gegensatz zwischen Jugend und Alter.)

6) Zusammentreffen der praktischen mit der theoretischen Weisheit im Resultat.

Die praktische Weisheit, das Rechtthun und Wohlthun, trifft im Resultat genau zusammen mit der tiefsten Lehre der am weitesten gelangten theoretischen Weisheit, der Lehre nämlich, daß Vielheit und Geschiedenheit allein der bloßen Erscheinung angehört, und daß es Ein und das selbe Wesen ist, welches in allem Lebenden sich darstellt. (E. 270.)

Welt.

Die Welt zerfällt in die Welt als Vorstellung (Erscheinungswelt) und in die Welt als Wille (Ding an sich). Von der ersten handelt

das erſte und dritte Buch der „Welt als Wille und Vorſtellung", von der letztern das zweite und vierte Buch.

A. Die Welt als Vorſtellung.

1) Idealität der Welt als Vorſtellung. (S. Object und Außenwelt.)

2) Grundform der Welt als Vorſtellung. (S. Object, und unter Erſcheinung: Das Grundgerüſt der Erſcheinung.)

3) Phyſiologiſche Bedingung der Welt als Vorſtellung. (S. Bewußtſein und Gehirn.)

4) Eintheilung der Welt als Vorſtellung.

Die Welt als Vorſtellung zerfällt in die dem Satz vom Grunde unterworfene (Welt der einzelnen Dinge) und in die vom Satz vom Grunde unabhängige (Welt der Ideen). (Vergl. unter Object: Eintheilung der Objecte, unter Erſcheinung: Unterſchied zwiſchen der unmittelbaren und mittelbaren Erſcheinung, und unter Erkenntniß: Arten der Erkenntniß.)

Die dem Satz vom Grunde unterworfene Vorſtellungswelt zerfällt wieder in die anſchauliche und in die begriffliche, oder in die Verſtandes- und in die Vernunftwelt. (Vergl. Anſchauung und Begriff, Verſtand und Vernunft.) — Ueber die Ideenwelt ſ. Idee.

B. Die Welt als Wille (Ding an ſich).

1) Erkennbarkeit des Dinges an ſich oder des innern Weſens der Welt. (S. Ding an ſich.)

2) Verhältniß des Dinges an ſich zur Erſcheinungswelt. (S. unter Ding an ſich: Gegenſatz zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung, und unter Erſcheinung: Die Erſcheinung als Manifeſtation des Dinges an ſich.)

3) Eintheilung der Welt als Wille.

Die Welt als Wille zerfällt in die phyſiſche und in die ethiſche. Von der erſtern handelt das zweite Buch der „Welt als Wille und Vorſtellung" nebſt der Schrift „Ueber den Willen in der Natur", von der letztern das vierte Buch der „Welt als Wille und Vorſtellung" und „Die beiden Grundprobleme der Ethik". Ueber die erſtere ſ. Natur und über die letztere Moraliſch, Moralität. Ueber die beſondern Gebiete der phyſiſchen und ſittlichen Welt ſ. die betreffenden einzelnen Artikel.

4) Aufhebung der Willenswelt. (S. Weltaufhebung.)

Weltanſichten.

Ueber die Weltanſichten des Theismus, Pantheismus, Materialismus und Naturalismus ſ. die Artikel Theismus, Pantheismus, Materialismus und Naturalismus.

Ueber den Gegensatz der optimistischen und pessimistischen Weltansicht s. Optimismus und Pessimismus.

Weltaufhebung.

1) Möglichkeit der Weltaufhebung.

Gewissermaßen ist es a priori einzusehen, daß das, was jetzt das Phänomen der Welt hervorbringt, auch fähig sein müsse, dieses nicht zu thun, mithin in Ruhe zu verbleiben, — oder, mit andern Worten, daß es zur gegenwärtigen διαστολη auch eine συστολη geben müsse. Ist nun die erstere die Erscheinung des Wollens des Lebens; so wird die andere die Erscheinung des Nichtwollens desselben sein. (P. II, 335.)

2) Der Mensch als Vermittler der Weltaufhebung. (S. unter Mensch: Der Mensch als Wendepunkt des Willens zum Leben und als Erlöser der Natur.)

3) Das nach der Weltaufhebung übrig bleibende Nichts. (S. Nichts.)

Weltgeist, s. Weltseele.

Weltgericht, s. unter Gerechtigkeit: Die ewige Gerechtigkeit.

Weltgeschichte, s. Geschichte.

Weltgränze, s. Himmel.

Weltkatastrophe.

Wenn auch keine physikalischen Gründe den Nichteintritt einer abermaligen Weltkatastrophe, wie deren schon mehrere stattgefunden, verbürgen; so steht einer solchen doch ein moralischer Grund entgegen, nämlich dieser, daß sie jetzt, nachdem mit dem Menschen als der höchsten Objectivationsstufe der Natur die Möglichkeit der Verneinung des Willens eingetreten ist, zwecklos sein würde, indem das innere Wesen der Welt jetzt keiner höhern Objectivation zur Möglichkeit seiner Erlösung daraus bedarf. (P. II, 154. Vergl. unter Mensch: Der Mensch als Wendepunkt des Willens zum Leben und als Erlöser der Natur.)

Weltklugheit.

1) Die zwei Hauptstücke der Weltklugheit.

„Weder lieben, noch hassen" enthält die Hälfte aller Weltklugheit: „nichts sagen und nichts glauben" die andere Hälfte. (P. I, 496.)

2) Warum es den edleren Naturen an Weltklugheit fehlt. (S. Edel.)

Weltknoten.

Die Identität des Subjects des Wollens mit dem erkennenden Subject, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort „Ich" beide

einſchließt und bezeichnet, iſt der Weltknoten und daher unerklärlich. (S. 143. Vergl. Ich.)

Weltmächte, ſ. unter Glück: Glück im Sinne von fortuna.

Weltmann.

1) Gegenſatz zwiſchen dem Weltmann und dem Gelehrten. (S. Gelehrſamkeit, Gelehrte.)

2) Der vollkommene Weltmann.

Der vollkommene Weltmann wäre der, welcher nie in Unſchlüſſigkeit ſtockte und nie in Uebereilung geriethe. (P. I, 505.)

Weltordnung.

1) Zuſammenhang der phyſiſchen mit der moraliſchen Weltordnung. (S. unter Moraliſch: Moraliſche Bedeutung der Welt.)

2) Gegenſatz zwiſchen Metaphyſik und Naturalismus in Hinſicht auf die Auffaſſung der Weltordnung.

Metaphyſik überhaupt iſt die Erkenntniß, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und abſolute Ordnung der Dinge ſei. Dagegen macht der Naturalismus und Materialismus die phyſiſche Weltordnung zur abſoluten. (W. II, 194 fg. Vergl. Naturalismus und Materialismus.)

Weltſeele.

1) Kritik des Begriffes „Weltſeele".

Das innere Weſen der Welt iſt Wille, etwas durchaus Wirkliches und empiriſch Gegebenes. Hingegen die Benennung „Weltſeele" für das innere Weſen der Welt giebt ſtatt deſſelben ein bloßes ens rationis; denn „Seele" beſagt eine individuelle Einheit des Bewußtſeins, die offenbar jenem Weſen nicht zukommt, und überhaupt iſt der Begriff „Seele", weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animaliſchen Organismus hypoſtaſirt, nicht zu rechtfertigen, alſo nicht zu gebrauchen. (W. II, 398 fg. Vergl. Seele.)

2) Unterſchied zwiſchen „Weltſeele" und „Weltgeiſt".

Weltſeele iſt der Wille, Weltgeiſt das reine Subject des Erkennens. (H. 338. — Ueber das reine Subject des Erkennens ſ. unter Intellect: Der reine Intellect.)

Welturſprung.

Der Grundfehler aller Syſteme iſt das Verkennen der Wahrheit, daß der Intellect und die Materie Correlata ſind, d. h. Eines nur für das Andere da iſt, Beide mit einander ſtehen und fallen,

Eines nur der Reflex des Andern ist, ja daß sie eigentlich Eines und dasselbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet, welches Eine die Erscheinung des Willens oder Dinges an sich ist; daß mithin Beide secundär sind; daher der Ursprung der Welt in keinem von beiden zu suchen ist. Aber in Folge jenes Verkennens suchten alle Systeme (den Spinozismus etwa ausgenommen) den Ursprung aller Dinge in einem jener Beiden. Sie setzen nämlich entweder einen Intellect, νους, als schlechthin Erstes, oder machen die Materie zum absolut Ersten. Beide gerathen in Verlegenheiten. Das Primäre ist weder der Intellect, noch die Materie, welche beide zusammen die Welt als Vorstellung ausmachen, also secundär sind. Das Primäre ist vielmehr das in beiden Erscheinende, das Ding an sich, der Wille. (W. II, 18 fg. Vergl. auch Intellect und Materie.)

Weltweisheit, s. unter Philosophie: Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie.

Weltzweck.

1) Transscendenz der Anwendung des Zweckbegriffs auf die Welt als Ganzes.

Es ist eine Folge der Beschaffenheit unseres, dem Willen entsprossenen Intellects, daß wir nicht umhin können, die Welt entweder als Zweck, oder als Mittel aufzufassen. Ersteres nun würde besagen, daß ihr Dasein durch ihr Wesen gerechtfertigt, mithin ihrem Nichtsein entschieden vorzuziehen wäre. Allein die Erkenntniß, daß sie nur ein Tummelplatz leidender und sterbender Wesen ist, läßt diesen Gedanken nicht bestehen. Nun aber wiederum, sie als Mittel aufzufassen, läßt die Unendlichkeit der bereits verflossenen Zeit nicht zu, vermöge welcher jeder zu erreichende Zweck schon längst hätte erreicht sein müssen. — Hieraus folgt, daß jene Anwendung der unserm Intellect natürlichen Voraussetzung auf das Ganze der Dinge, oder die Welt, eine transscendente ist. (P. II, 16 fg.)

2) Kritik der Auffassung der Welt als „Selbstzweck".

Der heut zu Tage oft gehörte Ausdruck „die Welt ist Selbstzweck" läßt unentschieden, ob man sie durch Pantheismus oder durch bloßen Fatalismus erkläre, gestattet aber jedenfalls nur eine physische, keine moralische Bedeutung derselben, indem, bei Annahme dieser letztern, die Welt allemal sich als Mittel darstellt zu einem höhern Zweck. (P. II, 108. Ueber die moralische Bedeutung der Welt s. unter Moralisch: Moralische Bedeutung der Welt.)

Werden, s. unter Grund: Satz vom Grunde des Werdens.)

Werke.

1) Gegensatz zwischen der Befähigung zu Werken und der Befähigung zu Thaten. (S. unter Genie: Gegensatz zwischen dem Genie und dem praktischen Helden.)

2) Gegensatz zwischen dem Ruhm durch Werke und dem Ruhm durch Thaten. (S. unter Ruhm: Zwei Wege zum Ruhm.)

3) Kunstwerke. (S. Kunstwerk.)

4) Schriftsteller-Werke. (S. Schriftsteller, Schriftstellerei.)

5) Der christliche Gegensatz zwischen Glauben und Werken. (S. unter Christenthum: Kern der christlichen Glaubenslehre.)

Werth.

1) Relativität des Begriffes „Werth".

Jeder Werth ist eine Vergleichungsgröße, und sogar steht er nothwendig in doppelter Relation; denn erstlich ist er relativ, indem er für Jemanden ist, und zweitens ist er comparativ, indem er im Vergleich mit etwas Anderem, wonach er geschätzt wird, ist. Aus diesen zwei Relationen hinausgesetzt, verliert der Begriff Werth allen Sinn und Bedeutung. (E. 161. 166.)

2) Undenkbarkeit eines unbedingten, absoluten Werthes.

Aus der Relativität, die das Wesen jedes Werthes ausmacht, folgt, daß absoluter Werth eine contradictio in adjecto ist. Ein unvergleichbarer, unbedingter, absoluter Werth, dergleichen die Würde (nach Kant) sein soll, ist die mit Worten gestellte Aufgabe zu einem Gedanken, der sich gar nicht denken läßt. (E. 161. 166 fg.)

3) Bewußtsein des eigenen Werthes. (S. Selbstschätzung und Umgang.)

4) Werth des Lebens. (S. unter Leben: Charakter, Werth und Zweck des Lebens im Ganzen.)

Wesen.

1) Gegensatz zwischen Wesen und Existenz. (S. Essentia und Existentia.)

2) Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung. (S. Ding an sich und Erscheinung.)

3) Doppelseitigkeit jedes Wesens.

Jegliches Wesen in der Natur ist zugleich Erscheinung und Ding an sich, oder auch natura naturata und natura naturans, ist demgemäß einer zweifachen Erklärung fähig, einer physischen und einer metaphysischen. (P. II, 98.)

4) Stufenleiter der Naturwesen. (S. unter Natur: Die Stufen der Natur.)

5) Ob es irgendwo noch höhere Wesen, als der Mensch, giebt. (S. unter Mensch: Der Mensch als Wendepunkt des Willens zum Leben und als Erlöser der Natur.)

6) Das höchste Wesen, Gott. (S. Gott.)

Widerspruch.

1) Satz des Widerspruchs. (S. Denkgesetze.)

2) Widerspruchlosigkeit der Natur.

Die Natur, d. i. das Anschauliche, lügt nie, noch widerspricht sie sich, da ihr Wesen dergleichen ausschließt. Wo daher Widerspruch und Lüge ist, da sind Gedanken, die nicht aus objectiver Auffassung entsprungen sind. Die aus objectiver Auffassung entsprungenen Sätze stimmen mit sich überein. (P. II, 13 fg.; I, 142 fg. W. II, 114. Vergl. auch unter Wahrheit: Uebereinstimmung der Wahrheit mit sich, u. s. w.)

3) Mittel zur Beförderung der Geduld bei fremdem Widerspruch. (S. Toleranz.)

Wiederbringung, aller Dinge.

Um das Empörende des Dogma's von der ewigen Verdammniß (vergl. Verdammniß) zu mildern, hat Papst Gregor I., sehr weislich, die Lehre vom Purgatorio, welche im Wesentlichen sich schon beim Origenes findet, ausgebildet und dem Kirchenglauben förmlich einverleibt, wodurch die Sache sehr gemildert und die Metempsychose einigermaßen ersetzt wird, da das Eine, wie das Andere einen Läuterungsproceß giebt. (Vergl. Metempsychose.) In derselben Absicht ist auch die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge aufgestellt worden, durch welche, im letzten Acte der Weltkomödie, sogar die Sünder sammt und sonders in integrum restituirt werden. (P. II, 392; I, 312.)

Wiedererkennen, seiner selbst im Andern, s. unter Individuation: Die im principio individuationis befangene Erkenntniß im Gegensatz zu der es durchschauenden.

Wiedergeburt, s. Gnade.

Wilde.

1) Die Wilden als verwilderte Menschen.

Die Wilden sind nicht Urmenschen, so wenig als die wilden Hunde in Südamerika Urhunde; sondern diese sind verwilderte Hunde, und jene verwilderte Menschen, Abkömmlinge verirrter oder verschlagener Menschen, aus einem cultivirten Stamm, dessen Cultur unter sich zu erhalten sie unfähig waren. (P. II, 168.)

2) Das Rechtsgefühl der Wilden.

Den die Unabhängigkeit der Begriffe Unrecht und Recht von aller ositiven Gesetzgebung leugnenden Empiriker darf man nur auf die Wilden hinweisen, die alle ganz richtig, oft auch fein und genau, Unecht und Recht unterscheiden, welches sehr in die Augen fällt bei rem Tauschhandel und andern Uebereinkünften mit der Mannschaft uropäischer Schiffe. Sie sind dreist und zuversichtlich, wo sie Recht aben, hingegen ängstlich, wenn das Recht nicht auf ihrer Seite ist. Bei Streitigkeiten lassen sie sich eine rechtliche Ausgleichung gefallen, ingegen reizt ungerechtes Verfahren sie zum Kriege. (E. 218.)

Wille. Wollen.

I. Wollen.

1) Das Subject des Wollens. (S. Subject.)

2) Identität des Subjects des Wollens mit dem Subject des Erkennens. (S. Ich.)

3) Undefinirbarkeit des Wollens.

Weil das Subject des Wollens dem Selbstbewußtsein unmittelbar gegeben ist, läßt sich nicht weiter definiren, oder beschreiben, was Wollen sei; vielmehr ist es die unmittelbarste aller unserer Erkenntnisse, ja die, deren Unmittelbarkeit auf alle übrigen, als welche sehr mittelbar sind, zuletzt Licht werfen muß. (G. 144. H. 161. W. II, 219.)

4) Weisheit der Sprache in der Anwendung des Wortes „Wollen". (S. unter Sprache: Die Weisheit der Sprache.)

II. Wille.

A. Der Wille als Ding an sich.

1) In welchem Sinne der Wille als Ding an sich zu betrachten ist. (S. Ding an sich.)

2) Gegensatz zwischen dem Willen und seiner Erscheinung.

Der Wille als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine Objectität betreffen, ihm selbst fremd sind. Schon die allgemeinste Form aller Vorstellung, die des Objects für ein Subject, trifft ihn nicht, noch weniger die dieser untergeordneten, die der Satz vom Grunde ausdrückt. Er liegt als Ding an sich außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grunde in allen seinen Gestaltungen und ist folglich schlechthin grundlos, obwohl jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen ist; er ist ferner frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind;

er selbst ist Einer, jedoch nicht wie ein Object Eines ist, im Gegensatz zur möglichen Vielheit, noch auch wie ein Begriff Eines ist, der nur durch Abstraction von der Vielheit entstanden ist; sondern er ist Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem Princip der Individuation, der Möglichkeit der Vielheit (vergl. Individuation) liegt. (W. I, 134. 152.)

Der Wille als Ding an sich ist ferner, ungeachtet der Vielheit der Dinge in Zeit und Raum, welche sämmtlich seine Objectität sind, untheilbar. Nicht ist etwa ein kleinerer Theil von ihm im Stein, ein größerer im Menschen, da das Verhältniß von Theil und Ganzen ausschließlich dem Raume angehört; sondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objectivation des Willens. (Vergl. Objectivation.) Noch weniger aber, als die Abstufungen seiner Objectivation ihn selbst unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erscheinungen auf diesen verschiedenen Stufen. (W. I, 152 fg.)

Die jenseit der Erscheinung liegende, in dem Schaffen der Natur sich offenbarende Einheit des Willens ist eine metaphysische, mithin die Erkenntniß derselben transscendent, d. h. nicht auf den Functionen unsers Intellects beruhend und daher ein Abgrund der Betrachtung. (W. II, 366—368.)

Als grundlos ist der Wille an sich ferner frei (s. unter Freiheit: Die Freiheit als metaphysische Eigenschaft), und sein Streben ist ein endloses, hat kein Ziel. Die Frage: Was will denn zuletzt oder wonach strebt der das Wesen an sich der Welt ausmachende Wille? — diese Frage beruht auf Verwechslung des Dinges an sich mit der Erscheinung. Auf diese allein, nicht auf jenes erstreckt sich der Satz vom Grunde, dessen Gestaltung auch das Gesetz der Motivation ist. (Vergl. unter Grund: Satz vom Grunde des Handelns.) Ueberall läßt sich nur von Erscheinungen als solchen, von einzelnen Dingen, ein Grund angeben, nie vom Willen selbst, noch von der Idee, in der er sich adäquat objectivirt. So hat denn auch jeder einzelne Willensact eines erkennenden Individuums ein Motiv, ein Ziel, aber das Wollen überhaupt und die bestimmte Art des Wollens hat keines. In der That gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist. Der Wille weiß, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, stets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will. Jeder einzelne Act hat einen Zweck, das gesammte Wollen keinen. (W. I, 194—196.)

3) Gegensatz zwischen dem magischen und physischen Wirken des Willens. (S. Magie und Magnetismus.)

B. Objectivation des Willens in der Natur.

1) Objectivation im Allgemeinen. (S. Objectivation.

2) Besondere Objectivationsstufen. (S. Natur und Naturkraft, so wie alle auf die besondern Naturkräfte und Naturstufen bezüglichen Artikel.)

C. Darstellung der Stufen des Willens in der Kunst.

1) Die Kunst als Darstellung der Ideen oder Stufen des Willens überhaupt. (S. Idee, Kunst, Kunstwerk, Genie.)

2) Die besondern Künste als Darstellung besonderer Ideen. (S. Architectur, Garten- und Wasserleitungskunst, Sculptur, Malerei, Poesie.)

3) Gegensatz zwischen der Musik und den übrigen Künsten. (S. Musik.)

D. Die ethischen Willensbestimmungen und Willensäußerungen.

Ueber die ethischen Willensbestimmungen und Aeußerungen s. Moral, Moralisch, und alle besondern in das ethische Gebiet einschlagenden Artikel, wie Freiheit, Charakter, Gewissen, Gut, Böse, Pflicht, Tugend u. s. w.

E. Bejahung und Verneinung des Willens.

1) Bedeutung dieses Gegensatzes. (S. unter Quietiv: Gegensatz zwischen Quietiv und Motiv.)

2) Identität dieses Gegensatzes mit dem christlichen Gegensatze zwischen Natur und Gnade. (S. Gnade.)

3) Gegensatz zwischen Mensch und Thier in Hinsicht auf die Möglichkeit der Entscheidung zur Bejahung oder Verneinung des Willens.

Die Bejahung des Willens zum Leben ist beim Thiere unausbleiblich. Denn allererst im Menschen kommt der Wille, welcher die natura naturans ist, zur Besinnung. (Vergl. Besonnenheit.) Nachdem er nun im Menschen zur Besinnung gekommen ist, drängt sich ihm die Frage auf, woher und wozu das Alles sei, ob die Mühe und Noth seines Lebens und Strebens wohl durch den Gewinn belohnt werde? — Demnach ist hier der Punkt, wo er, beim Lichte deutlicher Erkenntniß, sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entscheidet. (W. II, 653 fg.)

Im Thiere bleibt die Erkenntniß dem Willen dienstbar. Im Menschen kann sie sich dieser Dienstbarkeit entziehen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich, als bloßer klarer Spiegel der Welt, bestehen. Durch diese Art der Erkenntniß, aus welcher die Kunst hervorgeht (vergl. Kunst), kann, wenn sie auf den Willen zurückwirkt, die Selbstaufhebung desselben eintreten, d. i. die Resignation, welche das letzte Ziel, ja das innerste Wesen aller Tugend und

Heiligkeit und die Erlösung von der Welt ist. (W. I, 181 fg. Vergl. unter Freiheit: Eintritt der Freiheit in die Erscheinung beim Menschen, und unter Mensch: Der Mensch als Wendepunkt des Willens zum Leben und als Erlöser der Natur.)

4) Phänomene der Bejahung.

Die Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntniß gestörte beständige Wollen selbst, wie es das Leben der Menschen im Allgemeinen ausfüllt. Statt Bejahung des Willens können wir, da schon der Leib des Menschen die Objectität des Willens ist, auch Bejahung des Leibes sagen. (W. I, 385.) Der Wille entzündet sich in Folge des Jedem wesentlichen Egoismus oft zu einem die Bejahung des eigenen Leibes weit übersteigenden Grade, welchen dann heftige Affecte und gewaltige Leidenschaften zeigen, in welchen das Individuum nicht blos sein eigenes Dasein bejaht, sondern das der übrigen verneint und aufzuheben sucht, wo es ihm im Wege steht. (W. I, 387. 391—396. Vergl. Unrecht, Egoismus, Böse.)

Die Erhaltung des Leibes durch dessen eigene Kräfte ist ein so geringer Grad der Bejahung des Willens, daß, wenn es freiwillig bei ihm bliebe, wir annehmen könnten, mit dem Tode dieses Leibes sei auch der Wille erloschen, der in ihm erschien. Allein schon die Befriedigung des Geschlechtstriebes geht über die Bejahung der eigenen Existenz hinaus, bejaht das Leben über den Tod des Individuums in eine unbestimmte Zeit hinaus. Der Zeugungsact ist die entschiedenste Bejahung des Willens zum Leben. Mit der Bejahung über den eigenen Leib hinaus und bis zur Darstellung eines neuen ist auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, aufs Neue mitbejaht. (W. I, 387—390.)

5) Phänomene der Verneinung.

Phänomene der Verneinung des Willens zum Leben sind Askese und Heiligkeit. (Vergl. Askese und Heiligkeit.) Der Selbstmord, weit entfernt, Verneinung des Willens zu sein, ist ein Phänomen starker Bejahung. (Vergl. Selbstmord.)

6) Die zwei Wege zur Verneinung.

Die Verneinung des Willens zum Leben, welche Dasjenige ist, was man gänzliche Resignation oder Heiligkeit nennt, geht zwar immer aus dem Quietiv des Willens hervor, welches die Erkenntniß seines innern Widerstreites und seiner wesentlichen Nichtigkeit ist, die sich im Leiden alles Lebenden aussprechen. Doch macht es einen Unterschied, ob das blos rein erkannte Leiden, durch freie Aneignung desselben mittelst Durchschauung des principii individuationis (vergl. Individuation), oder ob das unmittelbar selbst empfundene Leiden jene Erkenntniß hervorruft. Es sind dies die zwei Wege zur Verneinung des Willens. (W. I, 470.) Der zweite Weg (δευτερος πλους) ist

es, auf dem die Meisten zur Verneinung des Willens gelangen, da das vom Schicksal verhängte, selbstempfundene, nicht das blos erkannte Leiden es ist, was am häufigsten die völlige Resignation herbeiführt, oft erst bei der Nähe des Todes. (W. I, 463 fg.)

7) Verhältniß des Moralischen zur Bejahung und Verneinung. (S. unter Moralisch: Die über die Natur hinausgehende Quelle und Wirkung der Moralität.)

8) Das nach Verneinung des Willens übrig bleibende Nichts. (S. Nichts.)

Willensact, s. unter Grund: Satz vom Grunde des Handelns.

Willkühr.

1) Gebiet der Willkühr.

Man muß Wille von Willkühr unterscheiden. Jener kann auch ohne diese bestehen. Willkühr heißt der Wille da, wo ihn Erkenntniß beleuchtet und daher Motive, also Vorstellungen die ihn bewegenden Ursachen sind; dies heißt, wo die Einwirkung von Außen, welche den Willensact verursacht, durch ein Gehirn vermittelt ist. (N. 21.)

2) Unterschied zwischen der unwillkührlichen und willkührlichen Bewegung. (S. Bewegung.)

Windbeutelei, s. Lüge.

Wirkende, das, s. unter Materie: Die reine Materie und ihre aprioriſchen Bestimmungen.

Wirklich, s. unter Möglichkeit: Zusammenfallen und Auseinandertreten des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen.

Wirklichkeit.

1) Das Wort „Wirklichkeit".

Da das Sein der Materie ihr Wirken ist (vergl. Materie), so ist höchst treffend im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen Wirklichkeit genannt, welches Wort viel bezeichnender ist, als Realität. (W. I, 10. 561; II, 55. F. 20. H. 328.)

2) Das Organ für die Anschauung der Wirklichkeit.

Alle Causalität, also alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit, ist nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande. (W. I, 13. Vergl. Verstand und Anschauung.)

3) Die Wirklichkeit als alle Wahrheit und Weisheit enthaltend.

Wenn wir auf den Grund gehen, so ist in jedem Wirklichen alle Wahrheit und Weisheit, ja das letzte Geheimniß der Dinge enthalten, freilich nur in concreto, und so wie das Gold im Erze steckt; es kommt darauf an, es herauszuziehen. (W. II, 77.)

4) Verschiedene Bedeutung der gegenwärtigen Wirklichkeit.

Jede Wirklichkeit, d. h. jede erfüllte Gegenwart, besteht aus zwei Hälften, dem Subject und dem Object. Daher die verschiedene Bedeutung der gegenwärtigen Wirklichkeit für verschiedene Individuen. (P. I, 334 fg. Vergl. Gegenwart.)

Wirkung, s. Ursache.

Wißbegier, s. Neugier.

Wissen.

1) Begriff des Wissens überhaupt.

Wissen überhaupt heißt: solche Urtheile in der Gewalt seines Geistes zu willkührlicher Reproduction haben, welche in irgend etwas außer ihnen ihren zureichenden Grund haben, d. h. wahr sind. Die abstracte (begriffliche) Erkenntniß allein ist also ein Wissen; dieses ist daher durch die Vernunft bedingt, und von den Thieren können wir, weil ihnen die Vernunft fehlt, genau genommen, nicht sagen, daß sie irgend etwas wissen, wiewohl sie anschauliche Erkenntniß haben. Wissen verhält sich zum Anschauen, wie Vernunfterkenntniß zur Verstandeserkenntniß. Wissen ist das abstracte Bewußtsein, das Fixirthaben in Begriffen der Vernunft des auf andere Weise überhaupt Erkannten. (W. I, 60. 73 fg.)

2) Verhältniß der Wissenschaft zum Wissen. (S. Wissenschaft.)

3) Gegensatz zwischen Wissen und Fühlen. (S. Gefühl.)

4) Gegensatz zwischen Wissen und Glauben. (S. Glaube.)

5) Das actuelle Wissen im Gegensatze zum potentiellen.

Zufolge des Fragmentarischen des Bewußtseins (vergl. unter Bewußtsein: Das Fragmentarische des Bewußtseins) und der Natur des Gedächtnisses, kein Behältniß, sondern eine bloße Uebungsfähigkeit im Hervorbringen von Vorstellungen zu sein (vergl. Gedächtniß) ist das Wissen auch des gelehrtesten Kopfes doch nur virtualiter vorhanden, actualiter hingegen ist auch er auf eine einzige Vorstellung beschränkt und nur dieser einen sich zur Zeit bewußt. Hieraus entsteht ein seltsamer Contrast zwischen dem, was er potentia und dem, was er actu weiß. Ersteres ist eine unübersehbare, stets etwas chaotische Masse, Letzteres ein einziger deutlicher Gedanke. (W. II, 154.)

6) Unterschied zwischen Qualität und Quantität des Wissens.

Die Qualität des Wissens ist wichtiger, als die Quantität desselben; jene ist eine intensive, diese eine blos extensive Größe.

Jene besteht in der Deutlichkeit und Vollkommenheit der Begriffe, nebst der Reinheit und Richtigkeit der ihnen zum Grunde liegenden anschaulichen Erkenntnisse. (W. II, 154 fg.)

7) Werth des Wissens.

Das Wissen, als in der abstracten oder Vernunfterkenntniß bestehend, erweitert, da die Vernunft immer nur das anderweitig (durch die Anschauung) Empfangene wieder vor die Erkenntniß bringt, nicht eigentlich unser Erkennen, sondern giebt ihm blos eine andere Form. (W. I, 63.) Das Wissen, die abstracte Erkenntniß, hat ihren größten Werth in der Mittheilbarkeit und in der Möglichkeit, fixirt aufbewahrt zu werden; erst hiedurch wird sie für das Praktische so unschätzbar wichtig. (W. I, 66. Vergl. unter Begriff: Wichtigkeit des Begriffs.)

Wissenschaft. Wissenschaften. Wissenschaftlichkeit.

1) Unfähigkeit der Thiere zur Wissenschaft.

Da den Thieren die Vernunft fehlt, so sind sie unfähig zur Wissenschaft. Neben Sprache und besonnenem Handeln ist Wissenschaft der dritte Vorzug, den die Vernunft dem Menschen giebt. (W. I, 73.)

2) Die Mutter aller Wissenschaften.

Der Satz vom Grunde ist die Mutter aller Wissenschaften. (S. unter Grund: Wichtigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde.)

3) Die zwei Haupt-Data jeder Wissenschaft.

Jede Wissenschaft geht immer von zwei Haupt-Datis aus. Deren eines ist allemal der Satz vom Grunde in irgend einer Gestalt, als Organon; das andere ihr besonderes Object, als Problem. So hat z. B. die Geometrie den Raum als Problem, den Grund des Seins in ihm als Organon; die Arithmetik hat die Zeit als Problem, und den Grund des Seins in ihr als Organon; die Logik hat die Verbindungen der Begriffe als solche zum Problem, den Grund des Erkennens zum Organon; die Geschichte hat die geschehenen Thaten der Menschen im Großen und in Masse zum Problem, das Gesetz der Motivation als Organon; die Naturwissenschaft hat die Materie als Problem und das Gesetz der Causalität als Organon. (W. I, 34.)

4) Form der Wissenschaft.

a) Die systematische Form als wesentliches Merkmal der Wissenschaft und als Vorzug derselben vor dem bloßen Wissen.

Alles Wissen, d. h. zum Bewußtsein in abstracto erhobene Erkenntniß (vergl. Wissen), verhält sich zur eigentlichen Wissenschaft, wie ein Bruchstück zum Ganzen. Jeder Mensch hat durch Erfahrung, durch Betrachtung des sich darbietenden Einzelnen, ein Wissen um

mancherlei Dinge erlangt; aber nur wer sich die Aufgabe macht, über irgend eine Art von Gegenständen vollständige Erkenntniß in abstracto zu erlangen, strebt nach Wissenschaft. Durch den Begriff allein kann er jene Art aussondern; daher steht an der Spitze jeder Wissenschaft ein Begriff, durch welchen der Theil aus dem Ganzen aller Dinge gedacht wird, von welchem sie eine vollständige Erkenntniß in abstracto verspricht. Der Weg, den die Wissenschaft zur Erkenntniß geht, vom Allgemeinen zum Besonderen, unterscheidet sie vom gemeinen Wissen; daher ist die systematische Form ein wesentliches und charakteristisches Merkmal der Wissenschaft. (W. I, 74. 208 fg. 537.)

Jede Wissenschaft ist ein System von Erkenntnissen, d. h. ein Ganzes von verknüpften Erkenntnissen, im Gegensatz des bloßen Aggregats derselben. Das eben zeichnet jede Wissenschaft vor dem bloßen Aggregat aus, daß ihre Erkenntnisse eine aus der andern, als ihrem Grunde, folgen. Der Satz vom zureichenden Grunde ist das Verbindende der Glieder eines Systems. (G. 4.)

Jede Wissenschaft besteht aus einem System allgemeiner, folglich abstracter Wahrheiten, Gesetze und Regeln in Bezug auf irgend eine Art von Gegenständen. Der unter diesen nachher vorkommende einzelne Fall wird nun jedesmal nach jenem allgemeinen Wissen, welches ein für alle Mal gilt, bestimmt; weil solche Anwendung des Allgemeinen unendlich leichter ist, als den vorkommenden einzelnen Fall für sich von Borne zu untersuchen. (W. I, 53. 74.)

b) Werth der systematischen Form.

Die systematische Form, nämlich Unterordnung alles Besondern unter ein Allgemeines und so immerfort aufwärts, bringt es mit sich, daß die Wahrheit vieler Sätze nur logisch begründet wird, nämlich durch ihre Abhängigkeit von andern Sätzen, also durch Schlüsse, die zugleich als Beweise auftreten. Man soll aber nie vergessen, daß diese ganze Form nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntniß ist, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit. Es ist leichter, die Beschaffenheit eines Thieres aus der Species, zu der es gehört, und so aufwärts aus dem genus, der Familie, der Ordnung, der Klasse zu erkennen, als das jedesmal gegebene Thier für sich zu untersuchen; aber die Wahrheit aller durch Schlüsse abgeleiteten Sätze ist immer nur bedingt und zuletzt abhängig von irgend einer, die nicht auf Schlüssen, sondern auf Anschauung beruht. (W. I, 76. 81. Vergl. auch Gewißheit.)

c) Worin die Vollkommenheit einer Wissenschaft der Form nach besteht.

Die Vollkommenheit einer Wissenschaft als solcher, d. h. der Form nach, besteht darin, daß so viel wie möglich Subordination und wenig Coordination der Sätze sei. (W. I, 76.)

5) Gehalt der Wissenschaft.

Der Fonds oder Grundgehalt jeder Wissenschaft besteht nicht in den Beweisen, noch in dem Bewiesenen, sondern in dem Unbewiesenen, auf welches die Beweise sich stützen und welches zuletzt nur anschaulich erfaßt wird. (W. II, 83. 97. Vergl. Beweis.)

Anschauung, theils reine a priori, wie sie die Mathematik, theils empirische a posteriori, wie sie alle anderen Wissenschaften begründet, ist die Quelle aller Wahrheit und die Grundlage aller Wissenschaft. (Auszunehmen ist allein die auf nichtanschauliche, aber doch unmittelbare Kenntniß der Vernunft von ihren eigenen Gesetzen gegründete Logik.) Nicht die bewiesenen Urtheile, noch ihre Beweise, sondern die aus der Anschauung unmittelbar geschöpften und auf sie, statt alles Beweises, gegründeten Urtheile sind in der Wissenschaft Das, was die Sonne im Weltgebäude. Unmittelbar aus der Anschauung die Wahrheit solcher ersten Urtheile zu begründen, solche Grundvesten der Wissenschaft aus der unübersehbaren Menge realer Dinge herauszuheben, das ist das Werk der Urtheilskraft. (Vergl. Urtheilskraft.) Nur ausgezeichnete und das gewöhnliche Maß überschreitende Stärke derselben kann die Wissenschaften wirklich weiter fördern. (W. I, 77; II, 96 fg.)

6) Zweck der Wissenschaft.

Zweck der Wissenschaft ist nicht größere Gewißheit, sondern Erleichterung des Wissens durch die Form desselben und dadurch gegebene Möglichkeit der Vollständigkeit des Wissens. (W. I, 76. Vergl. Gewißheit.)

7) Das Ungenügende der Wissenschaft.

Alle Wissenschaft im eigentlichen Sinne, worunter die systematische Erkenntniß am Leitfaden des Satzes vom Grunde zu verstehen ist, kann nie ein letztes Ziel erreichen, noch eine völlig genügende Erklärung geben, weil sie das innerste Wesen der Welt nie trifft, nie über die Vorstellung hinaus kann, vielmehr im Grunde nichts weiter, als das Verhältniß einer Vorstellung zur andern kennen lehrt. Jede Wissenschaft läßt immer etwas unerklärt, welches sie schon voraussetzt. (W. I, 33 fg. 217. H. 299. Vergl. auch Erklärung.)

8) Unterschied der Wissenschaften in Hinsicht auf Subordination und Coordination.

Die Zahl der obern Sätze, welchen die übrigen alle untergeordnet sind, ist in den verschiedenen Wissenschaften sehr verschieden, so daß in einigen mehr Subordination, in andern mehr Coordination ist; in welcher Hinsicht jene mehr die Urtheilskraft, diese das Gedächtniß in Anspruch nehmen. Die eigentlich classificirenden Wissenschaften: Zoologie, Botanik, auch Physik und Chemie haben die meiste Subordination; hingegen hat Geschichte eigentlich gar keine und ist daher,

genau genommen, zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft. Die Mathematik hingegen ist in jeder Hinsicht Wissenschaft. (W. I, 75. Vergl. Geschichte und Mathematik.)

9) Unterschied der Wissenschaften in Hinsicht auf Begreiflichkeit.

Je mehr es die Wissenschaften mit dem Aprioriſchen zu thun haben, d. h. mit dem den Formen der Vorstellung Angehörigen, welche das Princip der Verständlichkeit sind, desto mehr Begreifliches ist in ihnen; je mehr empiriſchen, aposterioriſchen Gehalt sie hingegen haben, desto mehr Unbegreifliches. Demgemäß hat man völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur so lange, als man sich ganz auf dem aprioriſchen Gebiete hält, also in der reinen Mathematik und Logik. Die angewandte Mathematik hingegen, also Mechanik, Hydraulik u. s. w., welche die niedrigsten Stufen der Objectivation des Willens betrachten, hat schon ein empiriſches Element, an welchem die Faßlichkeit sich trübt und das Unerklärliche eintritt. Höher hinauf in der Wesenleiter fällt die mathematiſche Behandlung ganz weg, weil der Gehalt der Erscheinung die Form überwiegt. Dieser Gehalt ist der Wille, das Aposteriori, das Ding an sich, das Freie, das Grundlose. (R. 86. Vergl. unter Erkenntniß: Objectiver Gehalt der Erkenntniß, und unter Mathematik: Worauf die Unfehlbarkeit und Klarheit der Mathematik beruht.)

10) Eintheilung der Wissenschaften.

Da in jeder Wissenschaft Eine der Gestaltungen des Satzes vom Grunde (vergl. unter Grund: Die vier Gestalten) vor den übrigen der Leitfaden ist; so läßt sich die oberste Eintheilung der Wissenschaften am Treffendsten nach diesem Princip ausführen. (S. 157. W. I, 97.) Ein Versuch dieser Eintheilung, der jedoch mancher Verbesserung und Vervollständigung fähig sein wird, ist folgender (W. II, 139):

I. Reine Wissenschaften a priori.

1) Die Lehre vom Grunde des Seins.

a) im Raum: Geometrie;

b) in der Zeit: Arithmetik und Algebra.

2) Die Lehre vom Grunde des Erkennens: Logik.

II. Empiriſche oder Wissenschaften a posteriori.

Sämmtlich nach dem Grunde des Werdens, d. i. dem Gesetz der Causalität und zwar nach dessen drei Formen: Ursache, Reiz und Motiv.

1) Die Lehre von den Ursachen.

a) Allgemeine: Mechanik, Hydrodynamik, Physik, Chemie.

b) Beſondere: Aſtronomie, Mineralogie, Geologie, Technologie, Pharmacie.

2) Die Lehre von den Reizen.

a) Allgemeine: Phyſiologie der Pflanzen und Thiere, nebſt deren Hülfswiſſenſchaft Anatomie.

b) Beſondere: Botanik, Zoologie, Zootomie, vergleichende Phyſiologie, Pathologie, Therapie.

3) Die Lehre von den Motiven.

a) Allgemeine: Ethik, Pſychologie.

b) Beſondere: Rechtslehre, Geſchichte.

11) Worin das wiſſenſchaftliche Talent beſteht.

Das allgemein wiſſenſchaftliche Talent iſt die Fähigkeit, die Begriffsſphären (vergl. unter Begriff: die Begriffsſphären) nach ihren verſchiedenen Beſtimmungen zu ſubordiniren, damit, wie Platon wiederholentlich anempfiehlt, nicht blos ein Allgemeines und unmittelbar unter dieſem eine unüberſehbare Mannigfaltigkeit neben einander geſtellt die Wiſſenſchaft ausmache, ſondern vom Allgemeinſten zum Beſondern die Kenntniß allmälig herabſchreite, durch Mittelbegriffe und nach immer näheren Beſtimmungen gemachte Eintheilungen. Nach Kant's Ausdrücken heißt dies, dem Geſetze der Homogeneität und dem der Specification gleichmäßig Genüge leiſten. (W. I, 76. Vergl. Methode.)

12) Unumgängliche Bedingung der Erlernung einer Wiſſenſchaft.

Die Verbindung der allgemeinſten Begriffsſphären jeder Wiſſenſchaft, d. h. die Kenntniß ihrer oberſten Sätze, iſt unumgängliche Bedingung ihrer Erlernung; wie weit man von dieſen auf die mehr beſondern Sätze gehen will, iſt beliebig und vermehrt nicht die Gründlichkeit, ſondern den Umfang der Gelehrſamkeit. (W. I, 75.)

13) Schädlicher Einfluß der Neuerer auf den Gang der Wiſſenſchaften.

In den Wiſſenſchaften will Jeder, um ſich geltend zu machen, etwas Neues zu Markte bringen; dies beſteht oft blos darin, daß er das bisher geltende Richtige umſtößt. Den Neuerern iſt es mit Nichts in der Welt Ernſt, als mit ihrer werthen Perſon, die ſie geltend machen wollen. So werden längſt erkannte Wahrheiten geleugnet, z. B. die Lebenskraft, die generatio aequivoca, es wird zum kraſſen Atomismus zurückgekehrt u. ſ. w. Daher iſt der Gang der Wiſſenſchaften oft ein retrograder. (P. II, 539.)

14) Unterſchied der Kunſt von der Wiſſenſchaft. (S. Kunſt.)

15) Verhältniß der Philosophie zu den Wissenschaften. (S. Philosophie.)

Witz, s. d. Lächerliche.

Woche, s. Feiertage.

Wohl und Wehe.

1) Beziehung jedes Motivs auf Wohl und Wehe. (S. Motiv.)

2) Unterschied der Theilnahme am Wohl und am Wehe Anderer. (S. Mitfreude.)

3) Verschiedene Empfänglichkeit des Eukolos und Dyskolos für Wohl und Wehe. (S. Eukolos und Dyskolos.)

4) Einfluß der Lebensgüter auf Wohl und Wehe. (S. Güter und Glückseligkeitslehre.)

Wohlthat, s. unter Mystik: Die praktische Mystik.

Wolken.

1) Contractilität der Wolken.

Jede Wolke hat eine Contractilität; sie muß durch irgend eine innere Kraft zusammengehalten werden, damit sie sich nicht ganz auflöse und zerstreue in die Atmosphäre; mag nun diese Kraft eine elektrische, oder bloße Cohäsion, oder Gravitation, oder sonst etwas sein. Je thätiger und wirksamer aber diese Kraft ist, desto fester schnürt sie, von innen, die Wolke zusammen, und diese erhält dadurch einen schärfern Contour und überhaupt ein massiveres Ansehen; so im Cumulus. Ein solcher wird nicht leicht regnen, während die Regenwolken verwischte Conteure haben. (P. II, 133.)

2) Die Wolken als erläuterndes Beispiel des Gegensatzes zwischen Idee und Erscheinung.

Zur Unterscheidung der Idee von der Art und Weise, wie ihre Erscheinung in die Beobachtung des Individuums fällt, und zur Erkenntniß der Wesentlichkeit jener und der Unwesentlichkeit dieser können die Wolken als Beispiel dienen. Wann die Wolken ziehen, sind die Figuren, welche sie bilden, ihnen nicht wesentlich, sind für sie gleichgültig; aber daß sie als elastischer Dunst, vom Stoß des Windes zusammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerrissen werden, dies ist ihre Natur, ist das Wesen der Kräfte, die sich in ihnen objectiviren, ist die Idee; nur für den individuellen Beobachter sind die jedesmaligen Figuren. (W. I, 214.)

Wollen, s. Wille.

Wollust, s. Zeugung, Zeugungsact.

Wort.

1) Verhältniß der Consonanten zu den Vocalen in den Wörtern. (S. unter Sprache: Weshalb in der Etymologie mehr die Consonanten, als die Vocale zu berücksichtigen sind.)

2) Verhältniß des Worts zum Begriff. (S. unter Begriff: Begriff und Wort.)

3) Was mit dem Erlernen der Wörter fremder Sprachen erworben wird. (S. Sprache.)

4) Gegen die Sprachbereicherung durch Erfindung neuer Worte. (S. unter Sprache: Gegen die moderne Art der Sprachbereicherung.)

5) Gegen die Sprachverhunzung durch Wortverkürzung. (S. unter Jetztzeit: Sprach- und Stilverhunzung der Jetztzeit.)

6) Weisheit der Sprache im Gebrauch der Worte. (S. unter Sprache: Die Weisheit der Sprache.)

7) Das Genügen an Worten als charakteristisches Merkmal der schlechten Köpfe.

Das unsägliche Genügen an Worten, wo deutliche Begriffe fehlen, namentlich an sehr unbestimmten, sehr abstracten, ist für die schlechten Köpfe durchaus charakteristisch. (W. II, 159.)

Wortspiel, s. unter Lächerlich: Witz.

Wunder.

1) Hang des Menschen nach dem Wunderbaren.

Der natürliche Hang des Menschen nach dem Wunderbaren entspringt aus der Langeweile. Das uns inwohnende und unvertilgbare, begierige Haschen nach dem Wunderbaren zeigt an, wie gern wir die so langweilige, natürliche Ordnung des Verlaufs der Dinge unterbrochen sähen. (P. II, 307.)

2) Die religiösen Wunder.

a) Die Wunder als der Capacität des großen Haufens angemessene Argumente.

Für den großen Haufen sind Wunder die einzig faßlichen Argumente; daher alle Religionsstifter deren verrichten. (P. II, 422.)

b) Die Wunder Jesu.

Es ließe sich denken, daß Jesus bei der Stärke und Reinheit seines Willens und vermöge der Allmacht, die überhaupt dem Willen als Ding an sich zukommt, und die im animalischen Magnetismus und

in den magischen Wirkungen zur Erscheinung kommt (vergl. Magie und Magnetismus), vermocht hätte, sogenannte Wunder zu thun, d. h. mittelst des metaphysischen Einflusses des Willens zu wirken. Diese Wunder hätte dann nachher die Sage vergrößert und vermehrt. Denn ein eigentliches Wunder wäre überall ein démenti, welches die Natur sich selber gäbe. (P. II, 411.)

c) Verhalten der Theologen zu den biblischen Wundern.

Die Theologen suchen die Wunder der Bibel bald zu allegorisiren, bald zu naturalisiren, um sie irgendwie los zu werden; denn sie fühlen, daß miraculum sigillum mendacii. (P. II, 422.)

d) Unterminirung des Glaubens durch die Wunder.

Religionsurkunden enthalten Wunder, zur Beglaubigung ihres Inhalts; aber es kommt die Zeit heran, wo sie das Gegentheil bewirken. (P. II, 423.) Die Evangelien wollten ihre Glaubwürdigkeit durch den Bericht von Wundern unterstützen, haben sie aber gerade dadurch unterminirt. (P. II, 411.)

3) Das philosophische Wunder. (S. Ich.)

4) Die Wunder der Magie und des Magnetismus. (S. Magie und Magnetismus.)

Wunderkinder.

Der Wille ist unveränderlich, der Intellect dagegen dem Wechsel und Wandel unterworfen. (Vergl. unter Intellect: Secundäre Natur des Intellects.) Daher läßt sich zwar aus den Charakterzügen des Knaben, die Hauptrichtung seines Willens im ganzen spätern Leben prognosticiren, keineswegs aber lassen sich eben so aus den im Knaben sich zeigenden intellectuellen Fähigkeiten die künftigen prognosticiren; vielmehr werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, in der Regel Flachköpfe. (W. II, 265.)

Die Jugendkräfte soll man schonen, weil sie durch frühe Ueberanstrengung erschöpft werden. Dies gilt, wie von der Muskelkraft, so noch mehr von der Nervenkraft, deren Aeußerung alle intellectuelle Leistungen sind; daher werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, die Früchte der Treibhauserziehung, welche als Knaben Erstaunen erregen, nachmals sehr gewöhnliche Köpfe. (P. I, 518.)

Wunsch. Wünsche.

1) Verhältniß des Wunsches zum Entschluß und zur That. (S. Entschluß.)

2) Mäßigung unserer Wünsche als Bedingung des Lebensglücks.

Unsern Wünschen ein Ziel stecken, unsere Begierden im Zaume halten, stets eingedenk, daß dem Einzelnen nur ein unendlich kleiner Theil

alles Wünschenswerthen erreichbar ist, hingegen viele Uebel Jeden treffen müssen, — ist eine Regel, ohne deren Beobachtung weder Reichthum, noch Macht verhindern können, daß wir uns armsälig fühlen. (P. I, 466. Vergl. Beschränkung.)

Würde.

1) Kritik der Kant'schen Begriffsbestimmung der Würde. (S. Werth.)

2) Kritik der „Würde des Menschen" als Moralprincips.

Wenn man die, das Kant'sche Moralprincip unter der beliebten Form der „Würde des Menschen" Vertretenden früge, worauf denn diese angebliche Würde des Menschen beruhe; so würde die Antwort bald dahin gehen, daß es auf seiner Moralität sei. Also die Moralität auf der Würde, und die Würde auf der Moralität. — Aber hievon auch abgesehen, ist der Begriff der Würde auf ein am Willen so sündliches, am Geiste so beschränktes, am Körper so verletzbares und hinfälliges Wesen, wie der Mensch ist, nur ironisch anwendbar. (P. II, 216.)

Nicht die Abschätzung der Menschen nach Werth und Würde, sondern der Standpunkt des Mitleids ist der allein geeignete, um keinen Haß, keine Verachtung gegen sie aufkommen zu lassen. (P. II, 216 fg.)

(Ueber das aus der „Würde des Menschen" geschöpfte Argument gegen die Prügelstrafe s. Prügelstrafe.)

3) In welchem Sinne allein von „Würde des Menschen" die Rede sein darf.

In der Besiegung des auf das Gemüth eindringenden und es leicht überwältigenden Eindrucks der vorliegenden nächsten Außenwelt mit ihrer anschaulichen Realität, in der Vernichtung seines Gaukelspiels durch die Herrschaft der Vernunft zeigt der Menschengeist seine Würde und Größe. (W. II, 163 fg.) Diese Herrschaft der Vernunft, auf welche die stoische Ethik hinzielte (vergl. Stoicismus), macht den Menschen der Würde theilhaft, welche ihm, als vernünftigem Wesen, im Gegensatz des Thieres zusteht, und in diesem Sinne allerdings darf die Rede sein von der Würde des Menschen, nicht in einem andern. (W. I, 107. M. 263.)

Wurzel.

1) Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. (S. unter Grund: Die vierfache Wurzel desselben, und ihr gemeinschaftlicher Ursprung.)

2) Wurzeln der Individualität im Dinge an sich. (S. unter Individualität: Die Individualität als im Dinge an sich wurzelnde Erscheinung.)

Z.

Zahl. Zählen.

1) Worauf die Zahl und das Zählen beruht. (S. Arithmetik.)

2) Anschaulichkeit der Zahlen. (S. Arithmetik.)

3) Unterschied zwischen Zahlen und räumlichen Größen in Hinsicht auf die Uebertragung in die abstracte Erkenntniß. (S. Raum.)

4) Untergeordneter Rang der Beschäftigung mit Zahlen. (S. Arithmetik.)

5) Beziehung der Musik zu den rationalen und irrationalen Zahlenverhältnissen. (S. unter Musik: Die physische und arithmetische Grundlage der Musik in ihrer Beziehung zur metaphysischen Bedeutung.)

Zahlenphilosophie, s. Logos.

Zauberei, s. Magie.

Zauberflöte.

Die Zauberflöte ist ein symbolisches Stück: Bald wird der Tod mich abfordern; es ist der unbekannte Führer, der mich in dieses Leben gebracht; ich zaudere nicht auf seinen Ruf, nichts heißt mich weilen; er ist mir unbekannt, doch folge ich mit Zutrauen; er ist gemeint in der Zauberflöte, als der Priester, der die Augendecke bringt, die er den Helden und Dulderu überhängt, ehe er sie weiter führt. (H. 412.)

Zeit.

1) Wesen und Bedeutung der Zeit.

Succession ist das ganze Wesen der Zeit. (W. I, 9.) Die Zeit ist nichts Anderes, als der Grund des Seins in ihr, d. h. Succession. (W. I, 41. Vergl. unter Grund: Satz vom Grunde des Seins.)

Die Zeit ist die allgemeinste Form aller Objecte der im Dienste des Willens stehenden Erkenntniß und der Urtypus der übrigen Formen derselben. (W. I, 209.) Sie ist die erste und wesentlichste Form alles Erkennens. (W. II, 314.) Sie macht das unterste Grundgerüst der Schaubühne dieser objectiven Welt aus. (P. II, 44.) Sie ist das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller übrigen

Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde, ja, der Urtypus aller Endlichkeit. (G. 150. 158.)

Die Zeit ist die Form des innern Sinnes. Der alleinige Gegenstand des innern Sinnes ist der eigene Wille des Erkennenden. Die Zeit ist daher die Form, mittelst welcher dem ursprünglich und an sich erkenntnißlosen individuellen Willen die Selbsterkenntniß möglich wird. In ihr nämlich erscheint sein an sich einfaches und identisches Wesen auseinandergezogen zu einem Lebenslauf. (W. II, 41. 314. Vergl. auch unter Bewußtsein: Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins anderer Dinge.)

2) Idealität der Zeit.

Die von Kant entdeckte Idealität der Zeit hat schon einen genügenden Beweis an der gänzlichen Unmöglichkeit, sie hinwegzudenken, während man Alles, was in ihr sich darstellt, sehr leicht hinwegdenkt. (W. II, 37.) Die Idealität der Zeit ist eigentlich schon in dem, der Mechanik angehörenden Gesetze der Trägheit enthalten, welches im Grunde besagt, daß die bloße Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag, daher sie, für sich allein, an der Ruhe oder Bewegung eines Körpers nichts ändert. Schon hieraus ergiebt sich, daß sie kein physisch Reales, sondern ein transscendental Ideales sei, d. h. nicht in den Dingen, sondern im erkennenden Subject ihren Ursprung habe. (P. II, 41 fg.)

Daß die Zeit überall und in allen Köpfen vollkommen gleichmäßig fortläuft, ließe sich sehr wohl begreifen, wenn dieselbe etwas rein Aeußerliches, Objectives, durch die Sinne Wahrnehmbares wäre, wie die Körper. Aber das ist sie nicht. Auch ist sie keineswegs die bloße Bewegung oder sonstige Veränderung der Körper; diese vielmehr ist in der Zeit, welche also von ihr schon als Bedingung vorausgesetzt wird; denn die Uhr geht zu schnell, oder zu langsam, aber nicht mit ihr die Zeit, sondern das Gleichmäßige und Normale, worauf jenes Schnell und Langsam sich bezieht, ist der wirkliche Lauf der Zeit. Die Uhr mißt die Zeit, aber sie macht sie nicht. Wenn alle Uhren stehen blieben, wenn die Sonne selbst stillstände, wenn alle und jede Bewegung oder Veränderung stockte; so würde dies doch den Lauf der Zeit keinen Augenblick hemmen, sondern sie würde ihren gleichmäßigen Gang fortsetzen und nun, ohne von Veränderungen begleitet zu sein, verfließen. Dabei ist sie dennoch nichts Wahrnehmbares, nichts äußerlich, objectiv Gegebenes. Da bleibt keine andere Annahme übrig, als daß sie in uns liege, unser eigener, ungestört fortschreitender mentaler Proceß, die Form unsers Vorstellens sei. (P. II, 43 fg.; I, 108. W. II, 40.)

3) Praedicabilia a priori der Zeit.

Ueber die Einheit, unendliche Theilbarkeit, Continuität, Anfangs- und Endlosigkeit, Bestandlosigkeit und sonstige Praedicabilia a priori

der Zeit s. die Tafel der Praedicabilia a priori. (W. II, zu S. 55.)

4) Die drei Abschnitte der Zeit.

Die Zeit hat drei Abschnitte: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, welche zwei Richtungen mit einem Indifferenzpunkt bilden. (W. II, zu S. 55, Tafel der Praedicabilia a priori No. 4. — Ueber die drei Zeitabschnitte im Besondern vergl. die Artikel: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft.)

5) Die zeitliche Folge.

a) Die zeitliche Folge als allein vermöge der Anschauung a priori verständliches Verhältniß. (S. Folge.)

b) Gesetz der zeitlichen Folge. (S. Folge.)

c) Unabhängigkeit der zeitlichen Folge von der Causalität. (S. Folge.)

6) Bedingung der Wahrnehmbarkeit des Laufes der Zeit.

Da alle Bewegung erst wahrnehmbar wird durch den Vergleich mit etwas Ruhendem, so könnte auch der Lauf der Zeit mit Allem in ihr nicht wahrgenommen werden, wenn nicht etwas wäre, das an demselben keinen Theil hat, und mit dessen Ruhe wir die Bewegung jenes vergleichen. Dieses Feststehende, an welchem die Zeit mit ihrem Inhalt vorüberfließt, kann nichts anderes sein, als das erkennende Subject selbst, als welches dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut. Daraus folgt aber nicht, daß das erkennende Subject eine beharrende unzerstörbare Substanz, eine endlos fortdauernde Seele sei. (P. I, 107—111. Vergl. Seele und Persönlichkeit.)

7) Meßbarkeit der Zeit.

Die Zeit ist nicht direct, durch sich selbst meßbar, sondern nur indirect, durch die Bewegung, als welche in Raum und Zeit zugleich ist; so mißt die Bewegung der Sonne und der Uhr die Zeit. (W. II, zu Seite 55, Tafel der Praedicabilia a priori, No. 18.)

8) Vereinigung von Zeit und Raum in der Dauer und Veränderung. (S. Dauer und Veränderung.)

9) Gegensatz zwischen Zeit und Raum in Hinsicht auf die abstracte Erkenntniß. (S. Raum.)

10) Der Sinn, dessen Wahrnehmungen ausschließlich in der Zeit sind.

Das Gehör ist der Sinn, dessen Wahrnehmungen ausschließlich in der Zeit sind; daher das ganze Wesen der Musik im Zeitmaß besteht.

Die Wahrnehmungen des Gesichts hingegen sind zunächst und ausschließlich im Raume, secundär, mittelst ihrer Dauer, aber auch in der Zeit. (W. II, 32.)

11) Verhältniß der Zeit zur Ewigkeit. (S. Ewigkeit.)

12) Aufhebung der Schranken der Zeit im somnambulen Hellsehen.

Die Trennungen mittelst des Raumes werden im somnambulen Hellsehen sehr viel öfter, mithin leichter aufgehoben, als die mittelst der Zeit, indem das blos Abwesende und Entfernte viel öfter zur Anschauung gebracht wird, als das wirklich noch Zukünftige. In Kant's Sprache wäre dies daraus erklärlich, daß der Raum blos die Form des äußern, die Zeit die des innern Sinnes ist. — Daß Zeit und Raum ihrer Form nach a priori angeschaut werden, hat Kant gelehrt; daß es aber auch ihrem Inhalt nach geschehen kann, lehrt der hellsehende Somnambulismus. (P. II, 45.)

13) Nichtigkeit des Zeitlichen.

Alles Sein in der Zeit ist auch wieder ein Nichtsein; denn die Zeit ist eben nur dasjenige, wodurch dem selben Dinge entgegengesetzte Bestimmungen zukommen können. Daher ist jede Erscheinung in der Zeit eben auch wieder nicht; denn was ihren Anfang von ihrem Ende trennt, ist eben nur die Zeit, ein wesentlich Hinschwindendes, Bestandloses und Relatives, hier Dauer genannt. (W. I, 209. Vergl. unter Dasein: Nichtigkeit des Daseins.)

14) Unabhängigkeit unsers Wesens an sich vom Laufe der Zeit.

Unser Wesen an sich ist, unberührt vom Laufe der Zeit und dem Hinsterben der Geschlechter, in immerwährender Gegenwart da. (W. II, 547. Vergl. Tod und Unzerstörbarkeit.)

15) Die aus dem Gebundensein an die Form der Zeit entspringenden Unvollkommenheiten des Intellects. (S. unter Intellect: Unvollkommenheiten des Intellects.)

16) Einfluß des Lebensalters auf die subjective Schätzung der Zeitlänge. (S. unter Langeweile: Verhältniß der Lebensalter zur Langeweile.)

Zeitalter.

1) Jedes Zeitalter hat eine charakteristische Physiognomie.

Wie jeder Mensch eine Physiognomie hat, nach der man ihn beurtheilen kann; so hat auch jedes Zeitalter eine, die nicht minder charakteristisch ist. Denn der jedesmalige Zeitgeist gleicht einem scharfen Ostwinde, der durch Alles hindurchbläst. Daher findet man seine

Spur in allem Thun, Denken, Schreiben, in Musik und Malerei, im Floriren dieser oder jener Kunst. Allem und jedem drückt er seinen Stämpel auf; daher z. B. das Zeitalter der Phrasen ohne Sinn auch das der Musiken ohne Melodie und der Formen ohne Zweck und Absicht sein mußte. (P. II, 482.)

2) Charakter des Alterthums, Mittelalters und der Neuzeit. (S. d. Alten, Mittelalter und Jetztzeit.)

3) Verschiedenes Verhältniß der Werke der Manieristen und der Werke der Genies zu ihrem Zeitalter.

Die manierirten Werke finden zwar bei ihrem Zeitalter lauten Beifall, sind aber nach wenigen Jahren schon veraltet. (Vergl. Manier, Manieristen.) Nur die ächten Werke, die Werke der Genies, bleiben wie die Natur, aus der sie geschöpft sind, ewig jung und stets unkräftig. Denn sie gehören keinem Zeitalter, sondern der Menschheit an; und wie sie eben deshalb von ihrem eigenen Zeitalter, welchem sich anzuschmiegen sie verschmähten, lau aufgenommen und, weil sie die jedesmalige Verirrung desselben mittelbar und negativ aufdeckten, spät und ungern anerkannt wurden; so können sie dafür auch nicht veralten. (W. I, 278 fg.)

Zeitdienerei.

Zeitdienerei und Tartüfflanismus läßt sich zur Noth in jedem Kleide entschuldigen, in der Kutte und dem Hermelin, nur nicht im Tribonion, dem Philosophenmantel; denn wer diesen anlegt, hat zur Fahne der Wahrheit geschworen, und nun ist, wo es ihrem Dienst gilt, jede andere Rücksicht schmählicher Verrath. (N. 17 fg. Vergl. Philosoph.)

Zeitgeist, s. Zeitalter.

Zeitgenossen.

1) Verschiedenes Schicksal der Talentmänner und der Genies bei den Zeitgenossen. (S. unter Genie: Unterschied zwischen Genie und Talent, und Nachtheile der Genialität.)

2) Geringer Werth des Beifalls der Zeitgenossen. (S. Beifall.)

3) Gegensatz zwischen dem Ruhm bei den Zeitgenossen und dem Ruhm bei der Nachwelt. (S. Ruhm.)

Zeitlichkeit.

Das Christenthum nennt diese Welt sehr treffend die Zeitlichkeit nach der einfachsten Gestaltung des Satzes vom Grunde, dem Urtypus aller andern, der Zeit, und redet im Gegensatz hiezu von der Ewigkeit. (G. 158. H. 419.)

Zeitungen. Zeitungsschreiber.

1) Die Zeitungen.

Die Zeitungen sind der Secundenzeiger der Geschichte. Derselbe aber ist meistens nicht nur von unedlerem Metalle, als die beiden andern, sondern geht auch selten richtig. — Die sogenannten „leitenden Artikel" darin sind der Chorus zu dem Drama der jeweiligen Begebenheiten. (P. II, 481.)

2) Die Zeitungsschreiber.

Uebertreibung jeder Art ist der Zeitungsschreiberei ebenso wesentlich, wie der dramatischen Kunst; denn es gilt, aus jedem Vorfall möglichst viel zu machen. Daher auch sind alle Zeitungsschreiber von Handwerks wegen Allarmisten; dies ist ihre Art, sich interessant zu machen. (P. II, 481.)

Zerstreuung, s. unter Intellect: Unvollkommenheiten des Intellects.

Zeugung. Zeugungsact.

1) Zeugung und Tod als wesentliche Momente des Lebens der Gattung. (S. Tod.)

2) Das Instinctive des Zeugungsacts.

In der Brunst und im Acte der Zeugung weiß das Thier nicht, daß es sterben muß und daß durch sein gegenwärtiges Geschäft ein neues Individuum entstehen wird, um an seine Stelle zu treten. Es kennt also den Zweck der Zeugung nicht, sorgt aber doch für die Fortdauer seiner Gattung in der Zeit, als ob es ihn kennte. Sein Thun wird nicht von Erkenntniß geleitet, sondern ist ein instinctives. Beim Menschen ist zwar der Zeugungsact von der Erkenntniß seiner Endursache begleitet, ist aber doch nicht von ihr geleitet, sondern geht unmittelbar aus dem Willen zum Leben hervor, als dessen Concentration. Der Zeugungsact ist demnach den instinctiven Handlungen beizuzählen; denn so wenig bei der Zeugung das Thier durch die Erkenntniß des Zwecks geleitet ist, so wenig ist es dieses bei den Kunsttrieben. (Vergl. Instinct.) Die Zeugung ist gewissermaßen der bewunderungswürdigste der Kunsttriebe und sein Werk das erstaunlichste. (W. II, 584 fg.)

3) Der Zeugungsact von der subjectiven und von der objectiven Seite angesehen.

Die Zeugung, dieser mit dem Tode gleich geheimnißvolle Vorgang, stellt uns den fundamentalen Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge, d. i. zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille, wie auch die gänzliche Heterogeneität der Gesetze Beider, am unmittelbarsten vor Augen. Der Zeugungsact nämlich

stellt sich uns auf zwiefache Weise dar: erstlich für das Selbstbewußtsein, dessen alleiniger Gegenstand der Wille mit allen seinen Affectionen ist, und sodann für das Bewußtsein anderer Dinge, d. i. der Welt der Vorstellung. (Ueber den Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins anderer Dinge vergl. Bewußtsein.) Von der Willensseite nun, also innerlich, subjectiv, für das Selbstbewußtsein stellt jener Act sich dar als die unmittelbarste Befriedigung des Willens, d. i. als Wollust. Von der Vorstellungsseite hingegen, also äußerlich, objectiv, für das Bewußtsein von andern Dingen, ist eben dieser Act die Grundlage des unaussprechlich complicirten animalischen, als das planvolle Werk der tiefsten Ueberlegung erscheinenden Organismus. (W. II, 567.)

4) Innere Bedeutung des Zeugungsacts.

Die Natur, immer wahr und consequent, in Angelegenheiten des Geschlechtstriebes sogar naiv, legt ganz offen die innere Bedeutung des Zeugungsacts vor uns dar. Das eigene Bewußtsein, die Heftigkeit des Triebes, lehrt uns, daß in diesem Acte sich die entschiedenste Bejahung des Willens zum Leben, rein und ohne weitern Zusatz ausspricht, und nun in der Zeit und Causalreihe erscheint als Folge des Acts ein neues Leben, vor den Erzeuger stellt sich der Erzeugte, in der Erscheinung von jenem verschieden, aber an sich, oder der Idee nach, mit ihm identisch. Daher ist es dieser Act, durch den die Geschlechter der Lebenden sich jedes zu einem Ganzen verbinden und als solches perpetuiren. Die Zeugung ist in Beziehung auf den Erzeuger nur der Ausdruck, das Symptom seiner entschiedenen Bejahung des Willens zum Leben, in Beziehung auf den Erzeugten ist sie nicht etwa der Grund des in ihm erscheinenden Willens, sondern nur Gelegenheitsursache der Erscheinung dieses Willens zu dieser Zeit und an diesem Ort. (W. I, 387.)

Der Zeugungsact verhält sich zur Welt, wie das Wort zum Räthsel. Nämlich die Welt ist weit im Raume und alt in der Zeit und von unerschöpflicher Mannigfaltigkeit der Gestalten. Jedoch ist dies Alles nur die Erscheinung des Willens zum Leben, und die Concentration, der Brennpunkt dieses Willens, ist der Generationsact. In diesem Act also spricht das innere Wesen der Welt sich am deutlichsten aus. Als der deutlichste Ausdruck des Willens also ist jener Act der Kern, das Compendium, die Quintessenz der Welt. Daher geht uns durch ihn ein Licht auf über ihr Wesen und Treiben. (W. II, 652. P. II, 338.)

5) Wesensidentität des Erzeugten mit dem Erzeuger.

An die Befriedigung des Geschlechtstriebes knüpft sich der Ursprung eines neuen Daseins, also die Durchführung des Lebens mit allen seinen Lasten, Sorgen und Schmerzen von Neuem, in einem andern Individuo. Der Erzeuger hat die Wollust genossen, und dafür muß nun der Erzeugte leben, leiden und sterben. Wo bliebe da, wenn

Beide, wie sie in der Erscheinung verschieden sind, es auch schlechthin und an sich wären, die ewige Gerechtigkeit? — Diese ist nur unter der Annahme zu retten, daß der Erzeugte von dem Erzeuger nur in der Erscheinung verschieden, an sich aber mit ihm identisch ist. (W. II, 650; I, 387. H. 407. Vergl. auch unter Gerechtigkeit: Die ewige Gerechtigkeit.)

6) Grund der Scham über das Zeugungsgeschäft.

Mit der Bejahung des Willens zum Leben über den eigenen Leib hinaus und bis zur Darstellung eines neuen durch den Zeugungsact ist auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, aufs Neue mitbejaht und die durch die vollkommenste Erkenntnißfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlösung diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Scham über das Zeugungsgeschäft. (W. I, 387 fg. — Ueber die zur Erlösung führende vollkommenste Erkenntniß vergl. Quietiv, und unter Wille: Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.)

(Was die Scham über die Genitalien beweist, darüber s. Genitalien.)

7) Das Dasein als Paraphrase des Zeugungsacts.

Das Leben eines Menschen mit seiner endlosen Mühe, Noth und Leiden ist anzusehen als die Erklärung und Paraphrase des Zeugungsactes, d. i. der entschiedenen Bejahung des Willens zum Leben; zu derselben gehört auch noch, daß er der Natur einen Tod schuldig ist, und er denkt mit Beklemmung an diese Schuld. — Zeugt dies nicht davon, daß unser Dasein eine Verschuldung enthält. (W. II, 650.)

Der Act, durch welchen der Wille sich bejaht und der Mensch entsteht, ist eine Handlung, deren Alle sich im Innersten schämen, die sie daher sorgfältig verbergen. Es ist eine Handlung, deren man bei kalter Ueberlegung meistens mit Widerwillen, in erhöhter Stimmung mit Abscheu gedenkt. Eine eigenthümliche Betrübniß und Reue folgen ihr auf dem Fuße. Sie ist der Stoff zur Zotenreißerei. Aber einzig und allein mittelst der Ausübung einer so beschaffenen Handlung besteht das Menschengeschlecht. — Hätte nun der Optimismus Recht, wäre unser Dasein das dankbar zu erkennende Geschenk höchster Weisheit und Güte, da müßte doch wahrlich der Act, welcher es perpetuirt, eine ganz andere Physiognomie tragen. Ist hingegen dieses Dasein eine Art Fehltritt, ein Irrweg, so muß der es perpetuirende Act gerade so aussehen, wie er aussieht. (W. II, 651 fg. P. II, 338.)

8) Unterschied zwischen dem Antheil des Mannes und dem des Weibes an der Zeugung.

Der Antheil des Weibes an der Zeugung ist in gewissem Sinne schuldloser, als der des Mannes; sofern nämlich dieser dem zu Erzeugenden den Willen giebt, welcher die erste Sünde und daher die Quelle alles Bösen und Uebels ist, das Weib hingegen die Erkennt-

niß, welche den Weg zur Erlösung eröffnet. (Vergl. **Vererbung**.) Der Generationsact ist der Weltknoten, indem er besagt: „der Wille zum Leben hat sich aufs Neue bejaht". Die Conception und Schwangerschaft hingegen besagt: „dem Willen ist auch wieder das Licht der Erkenntniß beigegeben", mit welcher die Möglichkeit der Erlösung aufs Neue eingetreten ist. Hieraus erklärt sich die beachtenswerthe Erscheinung, daß, während jedes Weib, wenn beim Generationsact überrascht, vor Scham vergehen möchte, sie hingegen ihre Schwangerschaft ohne eine Spur von Scham, ja, mit einer Art Stolz, zur Schau trägt. Jedes andere Zeichen des vollzogenen Coitus beschämt das Weib im höchsten Grade, nur allein die Schwangerschaft nicht. Dies ist eben daraus zu erklären, daß die Schwangerschaft in gewissem Sinne eine Tilgung der Schuld, welche der Coitus contrahirt, mit sich bringt oder wenigstens in Aussicht stellt. Der Coitus ist hauptsächlich die Sache des Mannes, die Schwangerschaft ganz allein die des Weibes. Vom Vater erhält das Kind den sündlichen Willen, von der Mutter den Intellect, das erlösende Princip. Daher trägt der Coitus alle Scham und Schande der Sache, hingegen die ihm so nahe verschwisterte Schwangerschaft bleibt rein und unschuldig, ja wird gewissermaßen ehrwürdig. (P. II, 338 fg.)

9) **Veredelung des Menschengeschlechts auf dem Wege der Zeugung.** (S. Veredelung.)

10) **Abnahme der Naturheilkraft mit der Zeugungsfähigkeit.** (S. unter Natur: Entgegengesetztes Verhalten der Natur zu den Gattungen und zu den Individuen.)

11) **Steigerung der Zeugungskraft durch antagonistische Ursachen.**

Es ist ein Naturgesetz, daß die prolifike Kraft des Menschengeschlechts, welche nur eine besondere Gestalt der Zeugungskraft der Natur überhaupt ist, durch eine ihr antagonistische Ursache erhöht wird, also mit dem Widerstande wächst. Nehmen wir an, jene, der prolifiken Kraft antagonistische Ursache träte einmal durch Verheerungen, mittelst Seuchen, Naturrevolutionen u. s. w. in einer noch nie dagewesenen Größe und Wirksamkeit auf; so müßte nachher auch wieder die prolifike Kraft auf eine bis jetzt ganz unerhörte Höhe steigen. Gehen wir endlich in jener Verstärkung der antagonistischen Ursache bis zum äußersten Punkt, also der gänzlichen Ausrottung des Menschengeschlechts; so wird auch die so eingezwängte prolifike Kraft eine dem Druck angemessene Gewalt erlangen, mithin zu einer Anstrengung gebracht werden, die das jetzt unmöglich Scheinende leistet, nämlich, da ihr die generatio univoca, d. h. die Geburt des Gleichen vom Gleichen versperrt wäre, sich dann auf die generatio aequivoca werfen. (P. II, 162 fg.)

Zoologie.

1) Was die Zoologie lehrt. (S. Morphologie.)

2) Ein besonderer Nutzen der Beschäftigung mit Zoologie.

Auf die Erkenntniß der Identität des Wesentlichen in der Erscheinung des Thieres und des Menschen leitet nichts entschiedener hin, als die Beschäftigung mit Zoologie und Anatomie. Dadurch befördert sie den Thierschutz. (E. 240. Vergl. Thierschutz und unter Mensch: Identität des Wesentlichen in Thier und Mensch.)

Zorn.

1) Der Zorn als Beweis des Primats des Willens.

Der Zorn beweist die Blindheit des Willens und den Primat desselben über den Intellect. Denn entspränge das Wollen blos aus der Erkenntniß; so müßte unser Zorn seinem jedesmaligen Anlaß genau angemessen sein. So fällt es aber sehr selten aus; vielmehr geht der Zorn meistens weit über den Anlaß hinaus. (W. II, 253.)

2) Wirkungen des Zornes.

a) Physiologische Wirkung des Zornes.

Anstrengungen der Irritabilität, imgleichen die rüstigen Affecte, wie Freude, Zorn u. dgl. beschleunigen mit dem Blutumlauf auch die Respiration; daher der Zorn keineswegs unbedingt schädlich ist und sogar, wenn er nur sich gehörig auslassen kann, auf manche Naturen, die eben deshalb instinctmäßig nach ihm streben, wohlthätig wirkt, zumal er zugleich den Erguß der Galle befördert. (P. II, 177.)

Der Zorn macht schreien, stark auftreten und heftig gesticuliren; eben diese körperlichen Aeußerungen aber vermehren ihrerseits den Zorn oder fachen ihn an, — ein Beweis von der Identität des Willens mit dem Leibe. (P. II, 619. Vergl. Leib.)

b) Psychologische Wirkung des Zornes.

Wie alle Affecte (vergl. Affecte), so wirkt auch der Zorn störend und verfälschend auf den Intellect. Der Zorn läßt uns nicht mehr wissen, was wir thun, noch weniger, was wir sagen. (W. II, 241.)

Der kleinste Anlaß genügt dem Zorn, indem er ihn in der Phantasie vergrößert. Der Zorn schafft nämlich sogleich ein Blendwerk, welches in einer monstrosen Vergrößerung und Verzerrung seines Anlasses besteht. Dieses Blendwerk erhöht nun selbst wieder den Zorn und wird darauf durch diesen erhöhten Zorn selbst abermals vergrößert. So steigert sich fortwährend diese gegenseitige Wirkung, bis der furor brevis da ist. (P. II, 626.)

3) Gegenmittel gegen den Zorn.

Unsern Zorn, selbst wenn er gerecht ist, besänftigt nichts so schnell, wie hinsichtlich des Gegenstandes desselben die Erregung des Mitleids

durch die Rede: „es ist ein Unglücklicher". Denn was für das Feuer der Regen, das ist für den Zorn das Mitleid. (E. 238.)

Der vergrößernden Wirkung des Zornes vorzubeugen, sollten lebhafte Personen, sobald sie anfangen, sich zu ärgern, es über sich zu gewinnen suchen, daß sie die Sache für jetzt sich aus dem Sinne schlügen; denn dieselbe wird, wenn sie nach einer Stunde darauf zurückkommen, schon lange nicht so arg und bald vielleicht unbedeutend erscheinen. (P. II, 626.)

4) Verwandtschaft und Unterschied zwischen Zorn und Haß.

Der Haß verhält sich zum Zorn, wie die chronische zur acuten Krankheit. (P. II, 229.) Beide haben dies gemein, daß ihre Befriedigung süß ist und das Subject nach ihrer Auslassung, wenn sie nur auf keinen Widerstand gestoßen, sich entschieden wohler befindet. (P. II, 228.)

5) Lebensregel in Bezug auf den Zorn und Haß. (S. Haß.)

Zote.

1) Zu welcher Art des Witzes die Zote gehört. (S. unter Lächerlich: Witz.)

2) Warum das Geschlechtsverhältniß häufigen Anlaß zu Zoten giebt. (S. Geschlechtsverhältniß.)

Zufall. Zufälligkeit.

1) Begriffsbestimmung des Zufalls.

Das Zusammentreffen in der Zeit von Begebenheiten, die nicht in Causalverbindung stehen, ist was man Zufall nennt, welches Wort vom Zusammentreffen, Zusammenfallen des nicht Verknüpften herkommt. Ich trete z. B. vor die Hausthür, und es fällt ein Ziegel vom Dach, der mich trifft; so ist zwischen meinem Heraustreten und dem Fallen des Ziegels keine Causalverbindung. (E. 88.) „Zufällig" bedeutet das Zusammentreffen in der Zeit des causal nicht Verbundenen. (P. I, 229.)

Der Inhalt des Begriffs der Zufälligkeit ist also negativ, nämlich weiter nichts als dieses: Mangel der durch den Satz vom Grunde ausgedrückten Verbindung. Da nun aber alle Objecte dem Satz vom Grunde unterworfen sind, so ist auch die Verneinung der Nothwendigkeit, welche die Zufälligkeit ausdrückt, nur relativ. Das Zufällige ist nämlich immer nur in Bezug auf etwas, das nicht sein Grund ist, ein solches. Jedes Object, von welcher Art es auch sei, ist allemal nothwendig und zufällig zugleich; eine Begebenheit z. B. ist nothwendig in Beziehung auf das Eine, das ihre Ursache ist, zufällig in Beziehung auf alles Uebrige. Denn ihre Berührung in Zeit und Raum mit allem Uebrigen ist ein bloßes Zusammentreffen, ohne noth-

wendige Verbindung. Ein absolut Zufälliges ist also undenkbar; denn dieses Letztere wäre ein Object, welches zu keinem andern im Verhältniß der Folge zum Grunde stände, — was, weil es gegen den Satz vom Grunde streitet, unvorstellbar ist. (W. I, 550. E. 46. P. I, 229.)

2) Mißbrauch des Wortes „zufällig" in dem vorkantischen Dogmatismus. (S. unter Nothwendig, Nothwendigkeit: Kritik des Begriffs der absoluten Nothwendigkeit.)

3) Planmäßigkeit des Zufälligen im Schicksal des Einzelnen. (S. unter Schicksal: Die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen, und unter Fatum, Fatalismus: Unterschied zwischen dem gewöhnlichen und dem höheren Fatalismus.)

4) Gleichgültigkeit des Zufalls gegen Verdienst, und die daraus zu schöpfende Hoffnung.

Wohl ist der Zufall eine böse Macht, der man so wenig wie möglich anheimstellen soll. Doch, da er seine Gaben nicht nach Verdienst und Würdigkeit austheilt, so dürfen wir hieraus auch die freudige Hoffnung schöpfen, noch manche gute Gabe unverdient zu empfangen. Der Zufall macht uns einleuchtend, daß gegen seine Gunst und Gnade alles Verdienst ohnmächtig ist und nichts gilt. (P. I, 498. M. 360.)

5) Empfehlung der Berücksichtigung der Macht des Zufalls bei unsern Vorkehrungen für die Zukunft.

Der Zufall hat bei allen menschlichen Dingen so großen Spielraum, daß wenn wir einer von ferne drohenden Gefahr gleich durch Aufopferungen vorzubeugen suchen, diese Gefahr oft durch einen unvorhergesehenen Stand, den die Dinge annehmen, verschwindet, und jetzt nicht nur die gebrachten Opfer verloren sind, sondern die durch sie herbeigeführte Veränderung nunmehr, beim veränderten Stande der Dinge, gerade ein Nachtheil ist. Wir müssen daher in unsern Vorkehrungen nicht zu weit in die Zukunft greifen, sondern auch auf den Zufall rechnen. (P. I, 501.)

Zufriedenheit, s. Unzufriedenheit.

Zug, s. Mechanik.

Zugleichsein, s. Dauer.

Zukunft. Zukünftiges.

1) Zukunft und Vergangenheit im Verhältniß zur Gegenwart. (S. Gegenwart.)

2) Die aus dem Intellect entspringende Täuschung in Betreff des Zukünftigen.

Die Zeit ist diejenige Einrichtung unsers Intellects, vermöge welcher das, was wir als das Zukünftige auffassen, jetzt gar nicht zu existiren scheint, welche Täuschung jedoch verschwindet, wann die Zukunft zur Gegenwart geworden ist. (P. II, 44. W. II, 547. Vergl. Entstehen und Vergehen.) Daß die wesentliche Form unsers Intellects eine solche Täuschung herbeiführt, erklärt und rechtfertigt sich daraus, daß der Intellect keineswegs zum Auffassen des Wesens der Dinge, sondern blos zu dem der Motive, also zum Dienste einer individuellen und zeitlichen Willenserscheinung aus den Händen der Natur hervorgegangen ist. (W. II, 547.)

3) Empfehlung der Beobachtung des richtigen Maßes im Sorgen für die Zukunft. (S. unter Gegenwart: Genuß der Gegenwart als wichtiger Punkt der Lebensweisheit.)

4) Zukunft nach dem Tode. (S. Tod.)

5) Vorhersehen des Zukünftigen. (S. unter Traum: Das Wahrträumen und die prophetischen Träume.)

6) Bedingung der richtigen Prognose des Zukünftigen.

Ein richtiges Prognostikon über kommende Dinge können wir nur dann haben, wann sie uns gar nicht angehen, also unser Interesse durchaus unberührt lassen; denn außerdem sind wir nicht unbestochen, vielmehr ist unser Intellect vom Willen inficirt und inquinirt, ohne daß wir es merken. (P. II, 70.)

7) Unfähigkeit des Thieres, von der Zukunft zu wissen. (S. unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

Zurechnung. Zurechnungsfähigkeit, s. Verantwortlichkeit.

Zurückführung.

1) Zurückführung aller Qualität auf Quantität. (S. Qualität.)

2) Zurückführung der Lebenskraft auf die blos mechanische Wirksamkeit der Materie. (S. unter Materialismus: Fehler des Materialismus, und vergl. Lebenskraft.)

Zutrauen, s. Vertrauen.

Zuvorkommenheit, s. Umgang.

Zweck.

1) Relativität des Begriffs „Zweck".

Zweck sein bedeutet gewollt werden. Jeder Zweck ist es nur in Beziehung auf einen Willen, dessen Zweck, d. h. dessen directes Motiv

er iſt. Nur in dieſer Relation hat der Begriff Zweck einen Sinn und verliert dieſen, ſobald er aus ihr herausgeriſſen wird. Dieſe ihm weſentliche Relation ſchließt aber nothwendig alles „An ſich“ aus. Der Kant'ſche Satz: „Der Menſch und überhaupt jedes vernünftige Weſen exiſtirt als Zweck an ſich ſelbſt“ iſt daher ein Ungedanke, eine contradictio in adjecto. „Zweck an ſich“ oder Selbſtzweck iſt gerade wie „Freund an ſich“, „Feind an ſich“ u. ſ. w. (E. 161.)

2) Bedeutung des Gegenſatzes zwiſchen Zweck und Mittel.

Zweck iſt das directe Motiv eines Willensactes, Mittel das indirecte. (E. 160.)

Zweckmäßigkeit, ſ. Teleologie und Organiſch, Organismus.

Zweckurſache, ſ. Teleologie.

Zweideutigkeit, ſ. unter Lächerlich: Witz.

Zweites Geſicht, ſ. Magie und Magnetismus, ferner unter Traum: Das Traumorgan, und: Unterſchied zwiſchen dem Traum und den ihm verwandten Erſcheinungen.

Register.

A.

Aberglaube. 1.
Abrichtung. 3.
Absolut. Das Absolute. 4.
Abstract. Abstracte Vorstellung. Abstracte Erkenntniß. 5.
Absurde, das. 8.
Accidenz. 8.
Actio in distans. 8.
Adel. 8.
Aecht. 9.
Aegypter. 9.
Aerger. 10.
Aesthetisch. 10.
Aether. 11.
Aetiologie. 12.
Affe. 13.
Affect. 14.
Affectation. 16.
Agape. 16.
Agilität. 16.
Akademien. 16.
Allegorie. 17.
All-eins-Lehre. 19.
Allgegenwart. 20.
Allgemeine, das. Erkenntniß des Allgemeinen. Allgemeine Wahrheiten. 20.
Allmacht. 21.
Allwissenheit. 21.
Alte Welt. 21.
Alten, die. 21.
Alter. 25.
Altes Testament. 25.
Amerika. Amerikaner. 25.
Amor. 26.
Amtsehre. 26.
Analytisch. 26.
Anatomie. 26.
Angeboren. 28.
Animalischer Magnetismus. 28.
Anonymität. 29.
Anschauung. Anschauende Erkenntniß. Das Anschauliche. 29.
Anthropologie. 34.
Antichrist. 35.
Anticipation. 35.
Antik. 36.
Antinomien. 36.
Apagoge. 38.
Apperception. 38.
Apriori. 38.
Architectur. 39.
Aristokratie. 43.
Arithmetik. 44.
Armuth. 46.
Art. 47.
Artefact. 47.
Arzt. 47.
Aseität. 48.
Askese. 48.
Assertion. 50.
Association. 50.
Astrologie. 50.
Astronomie. 50.
Atheismus. 53.
Athmen. 53.
Atom. Atomistik. 55.
Attractions- und Repulsionskraft. 57.
Auctoritäten. 57.
Auflösung. 57.
Auge. 57.
Augenblick. 60.
Ausdehnung. 60.
Außenwelt. 60.
Außerzeitlich. 61.
Aussicht. 61.
Autobiographie. 62.
Axiom. 62.

B.

Bart. 62.
Baß. 62.
Baukunst. 62.
Bedingen. 62.
Bedürfnisse. 63.
Befriedigung. 63.
Begierde. 64.
Begriff. 64.
Beharrlichkeit. 71.
Beifall. 71.
Beispiel. 72.
Bejahung. 73.
Beleidigung. 73.
Beredsamkeit. 73.
Bergpredigt. 74.
Beschäftigung. 74.
Bescheidenheit. 74.
Beschränkung. 75.
Besinnen. 75.
Besitzrecht. 75.

Besonnenheit. 75.
Besserung. 77.
Bestimmung. 78.
Betrachtungsart. 78.
Betrug. 78.
Bettelmönche. 78.
Bewegung. 78.
Beweis. 81.
Bewußtsein. 83.
Bibel. 88.
Bibliotheken. 91.
Bild. 91.
Bildhauerkunst. 91.
Bildung. 91.
Billigkeit. 92.
Biographie. 92.
Blick. 93.
Blut. 93.
Böse. Bosheit. 93.
Brahmanismus. 95.
Brunst. 96.
Bücher. 96.
Büchertitel. 98.
Buddhaismus. 98.

C.

Calembourg. 100.
Caricatur. 100.
Caritas. 100.
Charakter. 100.
Chemie. 106.
Christenthum. 107.
Citate. 109.
Coelibat. 110.
Coitus. 110.

D.

Da capo. 110.
Daguerrotyp. 110.
Damen. 110.
Dämmerung. 111.
Dämon. 111.
Dämonion. 111.
Dankbarkeit. 111.
Dasein. 111.
Dauer. 112.
Deduction. 113.
Delirium. 113.
Demagogen. 113.
Demuth. 113.
Denken. 113.
Denker. 115.
Denkformen. 116.
Denkgesetze. 116.
Denkmale. 117.
Desperation. 118.
Despotismus. 118.
Determinismus. 118.
Deus. 119.
Δευτερος πλους. 119.
Deutlichkeit. 119.
Deutsch. 119.
Dialektik. 121.
Dialog. 122.
Dianoiologie. 122.
Dichten, Dichter und Dichtkunst. 123.
Dilettanten. 123.
Ding an sich. 123.
Disputiren. 128.
Dogmatismus. 129.
Dogmen. 130.
Don Quijote. 131.
Drama. 131.
Draperie. 134.
Dressur. 134.
Druck. 134.
Duell. 134.
Dummheit. 134.
Durchsichtigkeit. 136.
Dyskolos. 136.

E.

Edel. 136.
Egoismus. 137.
Ehe. 139.
Ehre. 142.
Ehrlichkeit. 146.
Eid. 147.
Eifersucht. 148.
Eigennutz. 148.
Eigensinn. 148.
Eigenthum. 148.
Ειμαρμενη. 149.
Einbildungskraft. 149.
Einfalt. 149.
Einsamkeit. 150.
Einsicht. 153.
Eitelkeit. 153.
Ekelhafte, das 154.
Elasticität. 154.
Elephant. 154.
Eltern. 155.
Emanationssystem. 155.
Emblem. 155.
Empfindlichkeit. 156.
Empfindsamkeit. 156.
Empfindung. 156.
Empirie. 157.
Εν και παν. 157.
Endlich und unendlich. 157.
Endursachen. 158.
Engländer. 158.
Ens realissimum. 159.
Entdeckung. 159.
Enthymemata. 160.
Entschluß. 160.
Entstehen und Vergehen. 161.
Epagoge und Apagoge. 161.
Epitheta. 162.
Epos. 162.
Equivoque. 162.
Erblichkeit. 162.
Erbsünde. 162.
Erection. 163.
Erfahrung. 163.
Erhaben. 164.
Erinnerung. 165.
Eris. 165.
Eristik. 165.
Erkenntniß. 166.
Erkenntnißgrund. 170.
Erklärung. 170.
Erlösung. 171.
Ernährung. 171.
Ernst. 171.
Erscheinung. 172.
Erstaunen. 174.
Erziehung. 174.
Esprits forts. 175.
Essen. 175.
Essentia und existentia. 176.
Ethik und Ethisch. 177.
Etymologie. 177.
Eudämonologie. 177.
Eukolos und Dyskolos. 177.
Euthanasie. 178.
Evidenz. 178.
Ewige Gerechtigkeit. 178.
Ewigkeit. 178.
Experiment. 179.

F.

Fabel. 181.
Fachgelehrte. 181.
Fanatismus. 181.
Farbe. 181.
Fatum. Fatalismus. 185.
Feiertage. 187.

Feigheit. 187.
Feste, Festlichkeiten. 187.
Flußfische. 187.
Folge. 188.
Form. 188.
Fortdauer. 190.
Fortuna. 190.
Franzosen. 190.
Frauen. 192.
Freiheit. 192.
Freimaurerei. 201.
Freude. 201.
Freundschaft. 202.
Fröhlichkeit. 204.
Fühlen. 204.
Furcht. 204.
Furchtsamkeit. 204.
Fürsten. 204.

G.

Gähnen. 206.
Galgen. 206.
Gang. 206.
Ganglien. 206.
Gartenkunst. 207.
Gattung. 208.
Gebärde. 209.
Gebäude. 209.
Gebet. 209.
Gebirge. 209.
Geburtsrecht. 209.
Gedächtniß. 209.
Gedächtnißkunst. 215.
Gedanken. 215.
Gedankenassociation. 217.
Gedankenfreiheit. 218.
Geduld. 219.
Gefühl. 219.
Gegebene, das. 220.
Gegensätzlichkeit. 220.
Gegenstand. 220.
Gegenwart. 220.
Gehässigkeit. 222.
Gehirn. 222.
Gehör. 229.
Geist. 229.
Geister. 230.
Geistesgegenwart. 236.
Geiz. 236.
Gelassenheit. 237.
Geld. 238.
Gelehrsamkeit. Gelehrte. 238.
Gemein. 241.
Gemüth. 242.
Generatio aequivoca. 243.
Generationsact. 245.
Genie. Genialität. 245.
Genitalien. 256.
Genrebild. 257.
Genus. 257.
Genuß. 258.
Geometrie. 259.
Geräusch. 260.
Gerechtigkeit. 260.
Geruch. 264.
Gesang. 264.
Geschehen. 264.
Geschichte. 266.
Geschlechtsliebe. 271.
Geschlechtstheile. 275.
Geschlechtstrieb. 275.
Geschlechtsverhältniß. 277.
Geschmack. 278.
Geschwindigkeit. 278.
Geschwisterehe. 279.
Geschworene. 279.
Geselligkeit. 279.
Gesellschaft. 279.
Gesetz. 281.
Gesetzgebung. 282.
Gesicht. 282.
Gesichtskreis. 283.
Gespenster. 283.
Gespräch. 283.
Gestalt. 285.
Gesten. Gesticulation. 285.
Gesundheit. 286.
Gewalt. 288.
Gewissen. 288.
Gewißheit. 292.
Gewohnheit. 293.
Glaube. Glaubenslehre. 293.
Gleichheit. 295.
Gleichmuth. 296.
Gleichniß. 296.
Glück. 296.
Glückseligkeit. 297.
Glückseligkeitslehre. 298.
Gnade. 299.
Gnadenwahl. 300.
Γνωθι σαυτον. 300.
Gothische Baukunst. 300.
Gott. Gottesglaube. Gottesbewußtsein. 300.
Grammatik. 306.
Grausamkeit. 306.
Gravität. 306.
Gravitation. 306.
Grazie. 306.
Grenze. 307.
Griechen. 307.
Grobheit. 308.
Größe. 309.
Grund. 309.
Grundgesetze. 317.
Grundsätze. 317.
Gut. 318.
Güter. 320.
Gymnasien. 320.

H.

Haare. 320.
Handlung. Handlungsweise. 321.
Harmonie. 323.
Hartherzigkeit. 323.
Hasardspiele. 323.
Haß. 324.
Häßliche, das 324.
Hausfreunde. 325.
Hauslehrer. 325.
Hausthiere. 325.
Hedonik. 325.
Heiden. 325.
Heiligkeit. Heilige. 325.
Heilkraft. 326.
Heilsordnung. 326.
Heiterkeit. 327.
Hellsehen. 328.
Hermaphroditismus. 328.
Heros. 328.
Herz. 328.
Hexerei. 330.
Himmel. 330.
Himmelreich. 332.
Hindu. 332.
Hinrichtung. 332.
Historienmalerei. 333.
Hoffnung. 333.
Höflichkeit. 333.
Hohngelächter. 334.
Hölle. 334.
Homogeneität. 335.
Honorar. 335.
Hören. 335.
Horizont. 335.
Humanismus. Humanitätsstudien. 335.
Humor. 335.
Hund. 336.
Hunger. 337.

Hungertod. 338.
Hydraulik. 338.
Hypochondrie. 338.
Hypothese. 339.

J.

Ich. 339.
Ideal, das. 341.
Ideal und Real. 341.
Idealismus. 342.
Idee. 344.
Ideenassociation. 347.
Identität. 347.
Identitätsphilosophie. 347.
Idyll. 348.
Illuminismus. 348.
Immanent. 348.
Imperativ. 349.
Improvisator. 349.
Inder. 349.
Individuation. Individualität. 351.
Induction. 357.
Inferiorität. 357.
Injurie. 357.
Inquisition. 358.
Insecten. 358.
Inspiration. 359.
Instanz. 359.
Instinct. 359.
Intellect. 361.
Intellectualität. 368.
Intelligenzen. 368.
Intelligibler Charakter. 369.
Interessante, das. 369.
Interesse. 370.
Interjection. 370.
Interpunktion. 370.
Intriguenstück. 370.
Ironie. 370.
Irritabilität. 370.
Irrlehre. 371.
Irrthum. 372.
Islam. 375.
Italiener. 375.

Jod.

Jammer. 376.
Jehovah. 376.
Jetztzeit. 376.
Journalisten. 377.
Jubel. 377.
Judenthum. 377.
Jugend. 381.
Juridisch. Jurisprudenz. 381.
Jurist. 381.
Jury. 381.

K.

Kaltblütigkeit. 1.
Kannibalismus. 1.
Kardinaltugenden. 1.
Kartenspiel. 2.
Kasten. 2.
Kastriren. 2.
Katalepsie. 2.
Kategorien. 3.
Kategorischer Imperativ. 4.
Katheder-Philosophie. 4.
Katholicismus. 4.
Kaufleute. 5.
Kausalität. 6.
Kenner. 6.
Kenntnisse. 6.
Keuschheit. 6.
Kind. 6.
Kirche. 6.
Klar. 6.
Klassiker. 7.
Klassische Poesie. 7.
Kleidung. 7.
Klein. 8.
Kloster. 8.
Klug. 9.
Knabe. 10.
Komödie. 10.
Kompendienschreiber. 10.
Kompilatoren. 10.
Komponist. 10.
Konception. 10.
Königthum. 10.
Konkrete, das. 11.
Konkubinat. 11.
Konstitutionalismus. 11.
Konversation. 12.
Konvertiten. 12.
Kopf. 12.
Kopula. 13.
Koran. 13.
Körper. 13.
Korporisation. 14.
Kosmogonie. 14.
Kosmologischer Beweis. 15.
Kraft. 15.
Kraftgefühl. 17.
Krampf. 17.
Kraniologie. 17.
Krankheit. 17.
Kredit. 18.
Kreis. 18.
Kreuz. 18.
Krieg. 18.
Kriminalkodex. 19.
Kriticismus. 19.
Kritik. 19.
Krystall. 20.
Kunde. 21.
Kunst. 21.
Kunstproduct. 24.
Kunsttriebe. 24.
Kunstwerk. 24.
Kupferstiche. 27.
Kynismus. 28.

L.

Lächeln. 29.
Lachen. 29.
Lächerliche, das. 31.
Lage. 34.
Landschaft. 34.
Landschaftsmalerei. 34.
Langeweile. 34.
Laokoon. 36.
Lärm. 36.
Latein. 37.
Laune. 38.
Leben. 39.
Lebensalter. 43.
Lebensansicht. 47.
Lebensdauer. 47.
Lebensglück. 48.
Lebensgüter. 48.
Lebenskraft. 48.
Lebenslauf. 50.
Lebensweise. 51.
Lebensweisheit. 51.
Lectüre. 51.
Legalität. 51.
Lehren und Lernen. 51.
Lehrsatz. 52.
Leib. 52.
Leibeigenschaft. 54.
Leichnam. 54.
Leichtfertigkeit. 54.
Leiden. 55.
Leidenschaft. 55.
Lesen. 56.
Liberum arbitrium indifferentiae. 58.

Licht. 58.
Liebe. 60.
Lied. 61.
Linguistik. 61.
List. 61.
Litteratur. 61.
Litteraturgeschichte. 62.
Litteraturzeitungen. 63.
Logik. 64.
Logos. 66.
Lüge. 67.
Lumpe. 69.
Lustbarkeiten. 69.
Lustspiel. 69.
Luxus. 71.
Lyrik. 72.

M.

Machiavellismus. 73.
Magie und Magnetismus. 73.
Maja. 78.
Makrokosmos. 79.
Malerei. 79.
Malerisch. 82.
Manier. Manieristen. 83.
Mann. 83.
Mantik. 83.
Mäßigkeit. 84.
Materialismus. 84.
Materie. 86.
Mathematik. 89.
Mechanik. 92.
Medicin. 93.
Meditation. 94.
Meer. 94.
Meinung. 94.
Melancholie. 96.
Melodie. 96.
Mens. 96.
Mensch. Menschengeschlecht. 96.
Menschenkenntniß. 103.
Menschenleben. 104.
Menschenliebe. 104.
Meßbar. 105.
Messe. 105.
Metalle. 105.
Metamorphose. 106.
Metapher. 106.
Metaphysik. 106.
Metempsychose. 113.
Methode. Methodologie. 115.
Metrum. 116.
Mikrokosmos. 116.
Misanthropie. 117.
Missionäre. Missionswesen. 118.
Mißtrauen. 119.
Mitfreude. 119.
Mitleid. 120.
Mittel. 120.
Mittelalter. 120.
Mittelstraße. 120.
Mnemonik. 121.
Modalität. 121.
Mode. 121.
Modell. 121.
Möglichkeit. 121.
Mohammedaner. 122.
Moll. 123.
Monadologie. 123.
Monarchie. 123.
Monate. 124.
Mönchthum. 124.
Mond. 124.
Monogamie. 125.
Monotheismus. 125.
Monumente. 125.
Moral. 126.
Moralisch. Moralität. 130.
Moraltheologie. 135.
Mord. 135.
Morganatische Ehe. 135.
Morgen. 135.
Morphologie. 135.
Motiv. Motivation. 136.
Musik. 139.
Muskel. 146.
Muße. 146.
Muth. 147.
Mutterliebe. 148.
Mutterwitz. 148.
Mysterien. 149.
Mystik. Mystiker. 149.
Mythen. Mythologie. 152.

N.

Nachahmer. Nachahmung. 153.
Nachdruck. 153.
Nachruhm. 153.
Nachsicht. 153.
Nacht. 154.
Nachtwandeln. 155.
Nackt. Nacktheit. 155.
Naiv. Naivetät. 155.
Narrheit. Narrheiten. 156.
Nationalcharakter. 157.
Nationalehre. 157.
Nationalstolz. 157.
Nationen. 157.
Natur. 159.
Naturalismus. 166.
Naturforscher. 167.
Naturgeschichte. 167.
Naturgesetz. 167.
Naturkraft. 168.
Natürliche, das. 173.
Naturphilosophie. 174.
Naturproduct. 174.
Naturrecht. 174.
Naturschönheit. 174.
Naturwissenschaft. 175.
Neger. 175.
Neid. 175.
Neigung. 177.
Nerven. 177.
Nervenschwäche. 178.
Neuern, die. 178.
Neues Testament. 178.
Neugier. 178.
Niaiserie. 179.
Nichtigkeit. 179.
Nichts. 179.
Nirwana. 180.
Nomadenleben. 180.
Nominalismus und Realismus. 180.
Νοουμενον und φαινομενον. 181.
Noth. 181.
Nothlüge. 182.
Nothwendig. Nothwendigkeit. 182.
Novç. 183.
Nunc stans. 183.

O.

Object. 184.
Objectivation. 185.
Objectivität. 186.
Obscurantismus. 187.
Offenbarung. 187.
Ohnmacht. 188.
Omina. 188.
Onanie. 188.
Oneiromantik. 188.
Ontologie. 188.
Ontologischer Beweis. 189.

Oper. 189.
Opfer. 190.
Optimismus. 191.
Orakel. 193.
Orden. 193.
Ordnung, der Dinge. 194.
Organisch. Organismus. Organisation. 194.
Originalität. 195.
Oum. 196.
Oupnekhat. 196.
Ouvertüre. 196.

P.

Päderastie. 196.
Palingenesie. 197.
Panischer Schreck. 197.
Pantheismus. 198.
Paradoxie. 201.
Parodie. 201.
Partikeln. 201.
Patriotismus. 202.
Pedanterie. 202.
Pelagianismus. 202.
Pellucidität. 202.
Perpetuum mobile. 202.
Person. 203.
Persönlichkeit. 203.
Pessimismus. 203.
Petitio principii. 204.
Pfaffen. 205.
Pferd. 205.
Pfiffigkeit. 206.
Pflanze. 206.
Pflicht. 210.
Pfuscher. Pfuscherei. 212.
Phänomena. 212.
Phantasie. 212.
Phantasma. 214.
Phantast. 214.
Philister. 214.
Philosoph. 215.
Philosophenversammlungen. 219.
Philosophie. 219.
Philosophieprofessoren. 228.
Phlegma. Phlegmatiker. 228.
Phrenologie. 228.
Physiatrik. 228.
Physik. 229.
Physiker. 229.
Physikotheologie. 229.
Physiognomie. Physiognomik. 230.
Physiologie. 232.
Plagiat. 232.
Planetensystem. 233.
Planetoiden. 233.
Pöbel. 233.
Poenitentiarsystem. 234.
Poesie. 234.
Poet. 239.
Poetisch. 240.
Poetische Gerechtigkeit. 240.
Point d'honneur. 240.
Polarität. 240.
Politik. 241.
Polygamie. 241.
Polytheismus. 241.
Porträt. 241.
Potpourri. 241.
Pracht. 241.
Prädestination. 241.
Präexistenz. 241.
Praestabilirte Harmonie. 242.
Pragmatismus. 242.
Praktische Tüchtigkeit. 242.
Praktische Vernunft. 242.
Preßfreiheit. 243.
Priester. 243.
Primat, des Willens. 243.
Principium individuationis. 243.
Prioritätsstreitigkeiten. 243.
Problem. 244.
Proceß. 244.
Professoren. 244.
Proletariat. 245.
Promotionen. 245.
Prophetische Träume. 245.
Prosa. 245.
Protestantismus. 245.
Prügelstrafe. 246.
Psychologie. 246.
Publicum. 246.
Punkt. 247.
Purgatorium. 248.
Purismus. 248.
Pyramiden. 248.

Q.

Qual. 248.
Qualität. 248.
Quartett. 249.
Quid pro quo. 249.
Quietismus. Quietisten. 250.
Quietiv. 250.

R.

Racen. 252.
Rache. Rachsucht. 252.
Rang. 254.
Rankengewächse. 254.
Raserei. 255.
Rath. Rathgeber. 255.
Rationalismus. 255.
Raum. 257.
Rausch. 260.
Real. 260.
Realismus. 260.
Realität. 261.
Recension. Recensenten. 261.
Rechnen. 261.
Recht. 261.
Rechtfertigung. 264.
Rechtlichkeit. 265.
Rechtslehre. 265.
Recken. 266.
Redekunst. 266.
Redetheile. 266.
Reflexbewegungen. 266.
Reflexion. 266.
Regierung. Regierungsform. 267.
Reich der Natur und Reich der Gnade. 267.
Reichthum. Reiche. 267.
Reise. 269.
Reim. 270.
Reisen. 270.
Reiz. 271.
Reizende, das. 271.
Relation. 272.
Religion. 273.
Religionsphilosophie. 277.
Religionsunterricht. 278.
Reliquiendienst. 278.
Reproductionskraft. 278.
Republik. 278.
Repulsionskraft. 279.
Resignation. 279.
Respiration. 279.
Retina. 279.
Reue. 279.
Rhetorik. 280.
Rhythmus. 281.
Richtig. 281.

Ritterliche Ehre. 281.
Roman. 281.
Romantik. 283.
Rückenmark. 283.
Ruhm. Nachruhm. 283.
Ruinen. 287.
Runzeln. 287.

S.

Säligkeit. 288.
Sansara. 288.
Sanskritlitteratur. 289.
Satan. 289.
Satire. 289.
Satz, vom ausgeschlossenen Dritten. 289.
Satz, vom zureichenden Grunde. 289.
Satz, vom Widerspruch. 289.
Säugling. 289.
Säule. 290.
Schädel. 290.
Schädellehre. 290.
Schadenfreude. 290.
Schall. 291.
Scham. 291.
Scharfsinn. 291.
Scharlatanerie. 291.
Schauspiel. 291.
Schauspieler. 291.
Schein. 292.
Scheintodte. 292.
Scherz. 292.
Schicksal. 292.
Schimpfen. 294.
Schlaf. 294.
Schlafwachen. 297.
Schlaraffenland. 297.
Schlauheit. 297.
Schlecht. Schlechtigkeit. 298.
Schließen. Schluß. 298.
Schmerz. 301.
Scholastik. 302.
Schön. Schönheit. 303.
Schönheitssinn 305.
Schöpfung. 306.
Schreck. 306.
Schreibfehler. 306.
Schrift. 306.
Schriftsteller. Schriftstellerei. 308.
Schuld. 311.
Schwäche. 311.
Schwangerschaft. 311.
Schweigsamkeit. 312.
Schwere. 312.
Schwerfälligkeit. 313.
Schwurgericht. 313.
Sclaverei. 313.
Sculptur. 313.
Seele. 315.
Seelenwanderung. 318.
Sehen. 318.
Sehnsucht. 318.
Sein. 318.
Seinsgrund. 319.
Sekretion. 319.
Selbstbeherrschung. 320.
Selbstbewußtsein. 320.
Selbstbiographie. 320.
Selbstdenker. 320.
Selbsterhaltung. 320.
Selbsterkenntniß. 320.
Selbstgefühl. 321.
Selbstlob. 322.
Selbstmord. 322.
Selbstschätzung. 326.
Selbstsucht. 326.
Selbstverläugnung. 326.
Selbstzwang. 327.
Selbstzweck. 327.
Sensibilität. 327.
Sensualismus. 328.
Sentenz. 328.
Sentimentalität. 328.
Setzen. 328.
Sexualehre. 328.
Simultaneität. 328.
Sinne. Sinnesempfindung. 328.
Sinnenschein. 331.
Sinnlichkeit. 331.
Sitten und Gebräuche. 332.
Sittengesetz. 332.
Sittlich. Sittlichkeit. 332.
Skepsis. Skepticismus. 333.
Skizzen. 333.
Sokratische Methode. 333.
Soldatenehre. 333.
Sollen. 334.
Somnambulismus. 334.
Sonderlinge. 334.
Sonntag. 334.
Sophist. 334.
Sophistikation. 334.
Species. 335.
Specifikation. 335.
Spiegel. 335.
Spiel. Spiele. 335.
Spinozismus. 337.
Spiritualismus. 337.
Spontaneität. 338.
Sprachbereicherung. 338.
Sprache. 338.
Sprachverhunzung. 342.
Sprichwort. 342.
Staat. 342.
Staatskunst. 344.
Staatsmann. 344.
Staatsreligion. 345.
Staatsschulden. 345.
Staatsverfassung. 345.
Stammbaum. 345.
Statik. 345.
Sterben. 345.
Sterblichkeit. 345.
Sterne. 346.
Stil. 346.
Stilleben. 349.
Stimme. 349.
Stimmung. 349.
Stirn. 350.
Stoff. 350.
Stoicismus. 350.
Stolz. 352.
Stoß. 353.
Strafe. 353.
Strafrecht 354.
Studenten. 354.
Stufen, der Natur. 354.
Subject. 354.
Subjectivität. 356.
Substanz. 357.
Succession. 358.
Sündenfall. 358.
Superiorität. 358.
Superstition. 358.
Supranaturalismus. 359.
Syllogismus. Syllogistik. 359.
Symbol. 359.
Symmetrie. 359.
Sympathetische Kuren. 359.
Sympathie. 360.
Symphonie. 360.
Synthetische Einheit der Apperception. 360.
Synthetische Methode. 360.
Synthetische Urtheile. 360.

System. 360.
Systeme. 360.

T.

Tadeln. 364.
Tag. 364.
Tagebücher. 365.
Tageszeiten. 365.
Talent. 365.
Tanz. 365.
Tapferkeit. 365.
Tartüffianismus. 365.
Tastsinn. 365.
Taubstumme. 365.
Teleologie. 365.
Temperamente. 369.
Termini technici. 369.
Testament. 369.
Teufel. 369.
Teuflisch. 370.
That. 370.
Thätigkeit. 371.
Theater. 371.
Theilbarkeit. 371.
Theismus. 371.
Theodiceen. 371.
Theologie. 372.
Theoretische Philosophie. 372.
Theoretische Weisheit. 372.
Theurgie. 372.
Thier. 372.
Thierkreis. 375.
Thierschutz. 375.
Thorheit. 376.
Titel, der Bücher. 376.
Tod. 376.
Todesfurcht. 384.
Todesstrafe. 386.
Toleranz. 387.
Ton. 387.
Touristen. 388.
Tradition. 388.
Trägheit. 388.
Tragödie. 389.
Transscendent. 389.
Transscendental. 389.
Trauerspiel. 389.
Traum. 392.
Traumdeutung. 399.
Treue. 399.
Triebfedern. 399.
Tropen. 399.
Tugend. Tugendhaft. 399.
Tugendpflichten. 401.

U.

Uebel. 402.
Uebelwollen. 402.
Ueberlegenheit. 402.
Ueberlegung. 402.
Uebernatürlich. 402.
Ueberredungskunst. 402.
Uebersetzungen. 403.
Uebervölkerung. 403.
Ueberwältigung. 404.
Umgang. 404.
Unbefangenheit. 405.
Unbegreiflichkeit. 405.
Unbestand. 405.
Unbewußte, das. 405.
Undank. 406.
Undeutlichkeit. 406.
Undurchdringlichkeit. 406.
Unendliche, das. 407.
Unergründliche, das. 407.
Unfähigkeit. 408.
Ungemein. 408.
Ungleichheit. 408.
Unglück. Unglücksfälle. 408.
Universitätsphilosophie. 409.
Unorganische, das. 411.
Unrecht. 412.
Unrechtlichkeit. 413.
Unschlüssigkeit. 413.
Unschuld. 413.
Unsterblichkeit. 414.
Unvernünftig. 414.
Unverschämtheit. 414.
Unverstand. 414.
Unzerstörbarkeit. 414.
Unzufriedenheit. 416.
Ursache. Ursächlichkeit. 416.
Ursprünglichkeit. 420.
Urtheil. Urtheilen. 420.
Urtheilskraft. 423.
Urthier. 425.
Utopien. 425.

V.

Vater. 426.
Vaterlandsliebe. 426.
Vaudeville. 426.
Veden. 426.
Vegetation. 427.
Venerische Krankheit. 427.
Ventriloquismus. 427.
Verachtung. 427.
Veränderung. 427.
Verantwortlichkeit. 428.
Verbindungen, zwischen Menschen. 429.
Verbrechen. 429.
Verbreitung, der Wahrheiten. 430.
Verdammniß, ewige. 430.
Verdienst. 430.
Verdrießlichkeit. 430.
Veredelung, des Menschengeschlechts. 431.
Verehrung. 431.
Vererbung. 431.
Vergangenheit. Vergangenes. 433.
Vergänglichkeit. 434.
Vergeben. 434.
Vergeltung. 434.
Vergeßlichkeit. 434.
Veritates aeternae. 434.
Verkettung, der Wahrheiten. 434.
Verläumdung. 435.
Vermögen. 435.
Vernehmen. 435.
Verneinung, des Willens. 435.
Vernunft. 436.
Vernünfteln. 439.
Vernünftig. 439.
Vernunftlehre. 439.
Verpflichtung. 439.
Verrath. 439.
Verrücktheit. 439.
Verschiedenheit, der Menschen. 439.
Verschmitztheit. 440.
Verschwendung. 440.
Verschwiegenheit. 440.
Verse. Versification. 441.
Versprechungen. 441.
Verstand. 441.
Verständlichkeit. 443.
Verständniß. 443.
Versteinerung. 444.
Verstellung. 444.
Vertragsbruch. 444.
Vertrauen. 444.
Verwunderung. 444.
Verzweiflung. 444.
Vibration. 445.

Vielheit. 445.
Vielweiberei. 445.
Vision. 445.
Volk. 445.
Völker. 445.
Völkerrecht. 445.
Volkssouveränetät. 445.
Vollkommenheit. 446.
Voreiligkeit. 446.
Vorgefühl. 446.
Vorhersehen, des Zukünftigen. 446.
Vorsehung. 447.
Vorsicht. 447.
Vorstellung. 447.
Vorurtheil. 448.
Vulgarität. 448.

W.

Wachsfiguren. 449.
Wägen. 449.
Wahl. Wahlentscheidung. 449.
Wahn, fixer. 450.
Wahnglaube. 450.
Wahnsinn. 450.
Wahrhaftigkeit. 452.
Wahrheit. 453.
Wahrträumen. 456.
Wandelbarkeit, der Dinge. 456.
Wärme. 456.
Warten. 456.
Warum. 457.
Wasser. 457.
Wasserleitungskunst. 457.
Wechsel. 457.
Wechselbegriffe. 457.
Wechselwirkung. 457.
Weiber. 457.
Weinen. 461.
Weisheit. Weise. 462.
Welt. 462.
Weltansichten. 463.
Weltaufhebung. 464.
Weltgeist. 464.
Weltgericht. 464.
Weltgeschichte. 464.
Weltgränze. 464.
Weltkatastrophe. 464.
Weltklugheit. 464.
Weltknoten. 464.
Weltmächte. 465.
Weltmann. 465.
Weltordnung. 465.
Weltseele. 465.
Weltursprung. 465.
Weltweisheit. 466.
Weltzweck. 466.
Werden. 466.
Werke. 466.
Werth. 467.
Wesen. 467.
Widerspruch. 468.
Wiederbringung, aller Dinge. 468.
Wiedererkennen, seiner selbst im Andern. 468.
Wiedergeburt. 468.
Wilde. 468.
Wille. Wollen. 469.
Willensact. 473.
Willkühr. 473.
Windbeutelei. 473.
Wirkende, das. 473.
Wirklich. 473.
Wirklichkeit. 473.
Wirkung. 474.
Wißbegier. 474.
Wissen. 474.
Wissenschaft. Wissenschaften. Wissenschaftlichkeit. 475.
Witz. 480.
Woche. 480.
Wohl und Wehe. 480.
Wohlthat. 480.
Wolken. 480.
Wollen. 480.
Wollust. 480.
Wort. 481.
Wortspiel. 481.
Wunder. 481.
Wunderkinder. 482.
Wunsch. Wünsche. 482.
Würde. 483.
Wurzel. 483.

Z.

Zahl. Zählen. 484.
Zahlenphilosophie. 484.
Zauberei. 484.
Zauberflöte. 484.
Zeit. 484.
Zeitalter. 487.
Zeitdienerei. 488.
Zeitgeist. 488.
Zeitgenossen. 488.
Zeitlichkeit. 488.
Zeitungen. Zeitungsschreiber. 489.
Zerstreuung. 489.
Zeugung. Zeugungsact. 489.
Zoologie. 493.
Zorn. 493.
Zote. 494.
Zufall. Zufälligkeit. 494.
Zufriedenheit. 495.
Zug. 495.
Zugleichsein. 495.
Zukunft. Zukünftiges. 495.
Zurechnung. Zurechnungsfähigkeit. 496.
Zurückführung. 496.
Zutrauen. 496.
Zuvorkommenheit. 496.
Zweck. 496.
Zweckmäßigkeit. 497.
Zweckursache. 497.
Zweideutigkeit. 497.
Zweites Gesicht. 497.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Berichtigungen.

Im erſten Bande:

Seite 63, Zeile 22 von unten, ſtatt: vorherrſchende, lies: vorhergehende
» 75, » 6 und 7 v. u., iſt Beſinnen vor Beſitzrecht zu ſetzen
» 80, » 2 v. u., ſt.: Philoſophiſch, l.: Phyſiologiſch
» 104, » 4 v. u., ſt.: erſt, l.: oft
» 119, » 1 v. u., ſt.: Den, l.: Dem
» 123, » 4 v. o., ſt.: Carteſianiſchen, l.: Carteſianiſchen
» 163, » 19 v. o., ſt.: des Genitalienwillens, l.: der Genitalien bewegung
» 228, » 13 v. u., ſt.: valis, l.: vallis
» 238, » 1 v. u., ſt.: W. (in der Parentheſe), l.: M.
» 258, » 14 v. o., ſt.: ausſagt, l.: ausſagte
» 258, » 19 v. o., ſt.: hatte, l.: hätte
» 262, » 12 v. o., ſt.: richtigſte, l.: wichtigſte
» 268, » 20 v. u., ſt.: Weſen, l.: bende
» 268, » 19 v. u., ſt.: bende, l.: Weſen
» 276, » 10 v. o., ſt.: Willens, l.: Wollens
» 313, » 19 v. u., ſt. des Punktes vor Das, ſetze ein Komma
» 313, » 2 v. u., ſt.: abtheilen, l.: eintheilen.

Im zweiten Bande:

Seite 35, Zeile 1 v. o., ſt.: uns glückt, l.: glückt uns
» 69, » 1 v. o., ſt.: begründe, l.: begründet
» 126, » 16 v. u., ſt.: unter, l.: unten
» 197, » 9 v. u., ſt.: hingegen, l.: hiegegen
» 205, » 11 v. u., ſt.: ihnen, l.: ihm
» 258, » 17 v. o., vor Vorrede ſetze N.
» 330, » 12 v. u., ſt.: eigne, l.: eignet
» 482, » 18 v. u., vor die, ſtreiche das Komma.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

RETURN TO ➡ **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

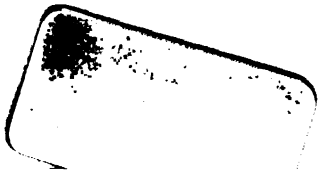
ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

1-month loans may be renewed by calling 642-3405
1-year loans may be recharged by bringing the books to the Circulation Desk
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

REC. CIR. NOV 16 '88		

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
FORM NO. DD6, 60m, 1/83 BERKELEY, CA 94720

GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY

B000294701